Zs 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000002

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrage der Gesellschaft
herausgegeben von
HANS ROBERT ROEMER
unter Mitwirkung von
HELMUT HOFFMANN · FRITZ JÄGER
WALTHER SCHUBRING · FRANZ TAESCHNER

Band 103
Neue Folge Band 28
1953



KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH.
WIESBADEN 1953

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000005

Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V. Mainz
Zs 1

INHALT

des 103. Bandes (Neue Folge Band 28) der
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachruf

Alfons Maria Schneider. Von Franz Babinger, München 1

Aufsätze

Anhegger, Robert: Neues zur balkantürkischen Forschung 70
Behrsing, Siegfried: Der Heiligenschein in Ostasien 156
Brunner, Hellmut: Menes als Schöpfer 22
Dammann, Ernst: Phasen in der Erforschung der Bantusprachen 193
Fischer, Ludolph: Zur Deutung des magischen Quadrates in Dürers MELENCOLIA I 308
Heissig, Walther: Die Libri Mongolici der Westdeutschen Bibliothek Marburg 394
Helck, Wolfgang: Gab es einen König „Menes"? 354
Horst, Heribert: Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs 290
Jirku, Anton: „Das Haupt auf die Knie legen". Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Parallele 372
Kissling, Hans Joachim: Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens .. 233
Kohl, Josef Friedrich: Zur Deutung des Begriffes *potaja* in der Zoologie der Jainas 151
Lanczkowski, Günter: Die Geschichte des Schiffbrüchigen. Versuch einer religionsgeschichtlichen Interpretation 360
Lentz, Wolfgang, Seiler, Hansjakob und Tavadia, Jehangir C.: Yasna 47 318
Leyerer, Constantin: Die Verrechnung und Verwaltung von Steuern im islamischen Ägypten 40
Mayrhofer, Manfred: Der Gottesname Rudra 140
Mžik, Hans von: Die Wiener Handschrift des persischen Balchī-Iṣṭachrī 315
Nyberg, Henrik Samuel: Das Studium des Orients und die europäische Kultur 9
Pisani, Vittore: Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata 126
Plazikowsky, Herma und Wagner, Ewald: Studien zur Sprache der Irob 378
Poppe, Nikolaus: Zur mittelmongolischen Kasuslehre 92
Seiler, Hansjakob: siehe Wolfgang Lentz
Tavadia, Jehangir C.: From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology 344
Ders.: siehe Wolfgang Lentz
Vycichl, Werner: Über eine Klasse ägyptischer Verben ult. j 373
Wagner, Ewald: siehe Herma Plazikowsky
Wehr, Hans: Zur Funktion arabischer Negationen 27

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000006

Bücherbesprechungen

Botti, Giuseppe und Romanelli, Pietro: Le sculture del Museo Gregoriano Egizio. Von Günther Roeder 431

Fischel, Walter J.: Ibn Khaldūn and Tamerlane, Their historic Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.): A Study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's "Autobiography", with a Translation into English, and a Commentary. Von Jörg Kraemer 442

Ghirshman, R.: L'Iran des Origines à l'Islam. Von Walther Hinz 224

Guidi, Michelangelo: Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto. Von Albert Dietrich 210

Hermann, Alfred: Die Welt des Fellachen. Eine Einführung in die Schaustellung „Neuägyptische Volkskunde". Von Ernst Rackow 228

Herzfeld, Ernst: siehe Friedrich Sarre

Hölscher, Uvo: The Mortuary Temple of Ramses III, Part II. Von Herbert Ricke 203

Hoenerbach, Wilhelm: Cervantes und der Orient, Algier zur Türkenzeit. Von Hans Robert Roemer 218

Humbert, Paul: Observations sur le vocabulaire arabe de Châhnâmeh. Von Hans Robert Roemer 223

Jäschke, Gotthard: Zur Form der Eheschließung in der Türkei. Eine rechtsvergleichende Untersuchung. Von Hans Robert Roemer . 444

Ders.: Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. Von Ewald Wagner 445

Lentz, Wolfgang: Iran 1951/1952. Von Hans Robert Roemer 227

Levene, Abraham: The Early Syrian Fathers on Genesis from a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection. Von Anton Schall 433

Levy, Reuben (Hsg.): The Nasīḥat-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'us b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr. Von Hans Robert Roemer 441

Mercer, Samuel A. B.: The Pyramid Texts in Translation and Commentary. Von Eberhard Otto 429

Moortgat, Anton: Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. Von Hanns Potratz 425

Moscati, Sabatino: L'epigrafia ebraica antica 1935—1950. Von Albert Dietrich 209

Otto, Eberhard: Topographie des thebanischen Gaues. Von H. Kees . 205

Paret, Rudi: Der Islam und das griechische Bildungsgut. Von Ewald Wagner 441

Romanelli, Pietro: siehe Giuseppe Botti

Rossi, Ettore: Il "Kitāb-i Dede Qorqut". Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz, tradotti e annotati con "facsimile" del. ms. Vat. Turco 102. Von Franz Taeschner 219

Sarre, Friedrich (Hsg.): Forschungen zur islamischen Kunst, II: Ernst Herzfeld: Geschichte der Stadt Samarra (Die Ausgrabungen von Samarra, sechster Band). Von Kurt Bittel 438

Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens. I. Band: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito. Von Hermann Niggemeyer 229

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000007

Schmidtke, Friedrich: Der Aufbau der babylonischen Chronologie. Von Hanns Potratz 207
Siggel, Alfred: Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī. Von Otto Spies 216
Speiser, Werner (Hsg.): Chinesische Gemälde der Ming- und Ch'ing-Zeit. Von Erich Schmitt 232
Spuler, Bertold: Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung — 633 bis 1055. Von Walther Hinz 226
Thomson, R. C. Muirhead: Assam Valley. Beliefs and Customs of the Assamese Hindus. Von Wilfried Nölle 448
Valentin, Veit: Welt-Geschichte, Völker — Männer — Ideen, 2. Band: Bis zur Gegenwart. Von Bertold Spuler 202
Weil, Gotthold: Maimonides über die Lebensdauer. Ein unediertes Responsum herausgegeben, übersetzt und erklärt. Von Ewald Wagner 437
Al-Bīrūnī Commemoration Volume. Von Otto Spies 213
Phi Theta Annual. Papers of the Oriental Languages Honor Society, University of California. Von Herbert Franke 231
The Middle East 1953. Third Edition. A survey and directory of Arabia, Cyprus, Egypt, Iraq, Israel, Jordan, the Libanon, Ligya, Persia, the Sudan, Syria, and Turkey.... Von Hans Robert Roemer .. 447

Wissenschaftliche Nachrichten

Islamkunde und Kulturwissenschaft (Tagungsbericht) *1*
Islamskunde und Kulturwissenschaft. Von Gustave E. von Grunebaum, Chicago *2*
Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwisch-Orden im Osmanischen Reich. Von Hans Joachim Kissling, München *18*
Zur Beduinisierung Arabiens. Von Werner Caskel, Köln *28*
Iran und der Islam. Von Bertold Spuler, Hamburg *36*
Islamistische Arbeitspläne. Ein Bericht von Franz Taeschner, Münster*39*
Der Aufbau der Ostasiatischen Studien in München. Von Erich Haenisch, Herrenchiemsee *45*
Ortsgruppe Hamburg der DMG. Von Walther Schubring *50*
Ortsgruppe Göttingen der DMG. Von Wolfram von Soden *58*
Bericht über die Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 2. August 1953 in Mainz *51*
Anlage 1: Liste der Teilnehmer *53*
Anlage 2: Bericht des Vorstandes *53*
Anlage 3: Gegenüberstellung der Einnahmen und Ausgaben 1952*55*
Anlage 4: Diplom für Professor Pedersen *56*
Mitgliedernachrichten *49*, *57*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000008

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anhegger, Robert 70
Babinger, Franz 1
Behrsing, Siegfried 156
Bittel, Kurt 438
Brunner, Hellmut 22
Caskel, Werner *28*
Dammann, Ernst 193
Dietrich, Albert 209, 210
Fischer, Ludolph 308
Franke, Herbert 231
Grunebaum, Gustave E. von *2*
Haenisch, Erich *45*
Heissig, Walther 394
Helck, Wolfgang 354
Hinz, Walther 224, 262
Horst, Heribert 290
Jirku, Anton 372
Kees, Hermann 265
Kissling, Hans Joachim 233, *18*
Kohl, Josef Friedrich 151
Kraemer, Jörg 442
Lanczkowski, Günter 360
Lentz, Wolfgang 318
Leyerer, Constantin 40
Mayrhofer, Manfred 140
Mžik, Hans von 315
Niggemeyer, Hermann 229
Nölle, Wilfried 484
Nyberg, Henrik Samuel 9
Otto, Eberhard 429
Pisani, Vittore 126
Plazikowsky, Herma 378
Poppe, Nikolaus 92
Potratz, Hanns 207, 425
Rackow, Ernst 228
Ricke, Herbert 203
Roeder, Günther 431
Roemer, Hans Robert 218, 223, 227, 441, 444, 447
Schall, Anton 433
Schmitt, Erich 232
Schubring, Walther *50*
Seiler, Hansjakob 318
Soden, Wolfram von *58*
Spies, Otto 213, 216
Spuler, Bertold 202, *36*
Taeschner, Franz 219, *39*
Tavadia, Jehangir C. 318, 344
Vycichl, Werner 373
Wagner, Ewald 378, 437, 441, 445
Wehr, Hans 27

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Gesamtherstellung J. J. Augustin, Glückstadt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000009

Alfons Maria Schneider

(1896—1952)

Von Franz Babinger, München

Zuvörderst haben zwar die frühchristlichen und byzantinischen Studien ernsten Anlaß, den unerwarteten Heimgang Alfons Maria Schneiders als einen der empfindlichsten Schläge, der sie überhaupt hat treffen können, zu beklagen, aber auch die Wissenschaft vom islamischen Morgenland hat diesen jähen Verlust auf tiefste zu bedauern wirklich vollen Grund. Mit seinen vielseitigen Neigungen und seltenen Begabungen hat der Verstorbene in naher Beziehung zur islamischen Forschung gestanden, und zwar gerade zu einem Zweige, der nach dem Ausscheiden von Männern wie F. Sarre, E. Herzfeld, S. Guyer mindestens auf europäischem Boden immer deutlicher zu verdorren droht, nämlich der frühislamischen Kunstgeschichte.

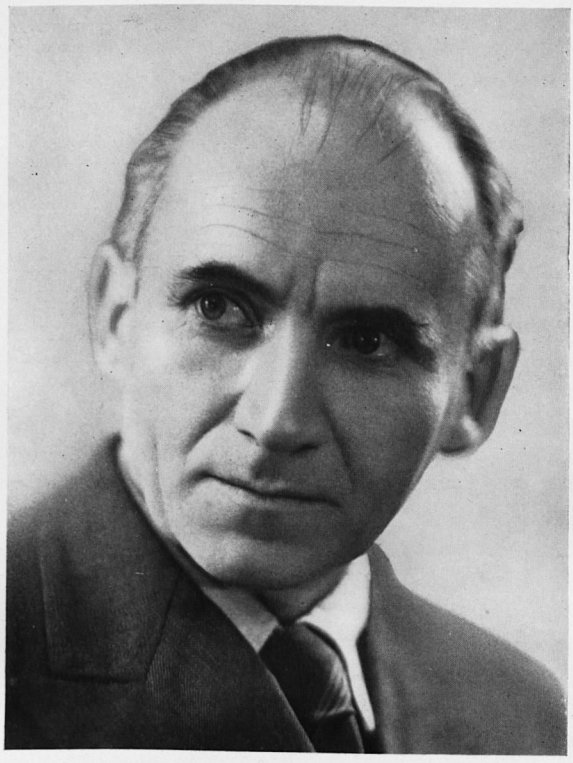
Daß A. M. Schneider zu St. Blasien im Schwarzwald am 16. Juni 1896 zur Welt kam, liegt am unsteten Beamtendasein des Vaters, das sich im angestammten Badener Lande mit ständigem Ortswechsel abspielen mußte. So fügte es sich, daß der Knabe die Volksschule einmal zu Jestetten, einmal zu Mörsch besuchen mußte, um schließlich im alten Markgrafensitz Rastatt das Gymnasium zu beziehen. Damit war er in die eigentliche Heimat seiner alemannischen Altvordern gelangt, die väterlicherseits bei Baden-Baden im sumpfigen Iffezheim, mütterlicherseits im Badener Oberland ihre Sitze hatten. A. M. Schneider war ein echter Alemanne mit allen typischen Eigenschaften des Geistes und des Herzens dieses so begabten swebischen Stammes. Wie so oft in diesen Landen fehlte auch der französische Einschlag nicht, den eine durch die Wirren der Revolution über den Rhein verschlagene Urgroßmutter in die Familie brachte und der sich beim Dahingegangenen nicht nur in seiner Vorliebe fürs Französische und seine Fertigkeit in dieser Sprache kundtat. Als er 1916 gegen Ende des ersten Weltkrieges zum Heer einberufen wurde, wären, auch wenn die Feindseligkeiten sich nicht bald dem Ende zugeneigt hätten, von A. M. Schneider ganz gewiß keine militärischen Leistungen oder gar Heldentaten zu erwarten gewesen. Sein schwächlicher Körper, der ihn des Lebens niemals so recht froh werden ließ, war den Strapazen des Heeresdienstes nicht gewachsen und schon Ende November 1917 mußte er schwerkrank entlassen werden. So geriet er mit seinen Abschlußprüfungen in Verzug und als er 1918, bereits

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000011

22 Jahre zählend, sie hinter sich gebracht hatte, entschloß er sich, an der heimischen Universität zu Freiburg Theologie zu studieren und sich in der Folge dem Dienst der Kirche zu widmen. Daß ihn neben seinen eigentlichen Lehrern, etwa dem Dogmatiker ENGELBERT KREBS, dem Alttestamentler A. ALLGEIER, dem Neutestamentler JOS. MICH. HEER, dem Kirchengeschichtler EMIL GÖLLER vor allem der Nachfolger des großen FRANZ XAVER KRAUS, JOSEF SAUER, fesselte, versteht sich bei den bald erwachten Neigungen SCHN's für das frühe Christentum von selbst. Und daß ihn neben dem herberen Balten HANS DRAGENDORFF, der damals dort die Altertumskunde lehrte, vor allem der umgänglichere HEINRICH FINKE in seinen Bann zog und ihn für die Vielfalt der Probleme mittelalterlicher Geschichtsforschung begeisterte, darf schon gar nicht wundernehmen. Die von Juvenal bereits beklagten *res angustae domi* drängten zu raschem Abschluß der Hochschulausbildung und zu schnellem Broterwerb. 1921 verließ er die Freiburger Universität, um im Jahr darauf zum Priester geweiht zu werden. Drei aufreibende, weiterem Studium kaum förderliche Jahre praktischer Seelsorge in Rheinfelden, Heidelberg und Bietigheim bannten zwar die Notdurft des Lebens, blieben aber ohne wissenschaftlichen Gewinn. Erst als man ihm 1925 Urlaub zur Fortsetzung und zum Abschluß des Studiums erteilte, brachte er dieses durch seine theologische Doktorschrift '*Refrigerium I. Nach literarischen Quellen und Inschriften*', einer Vorarbeit zu einer geplanten umfassenden Darstellung über '*Totenkult und Totenmahl der christlichen Antike*' 1926 bei JOS. SAUER zum Abschluß. Obgleich die Studie erst zwei Jahre später im Druck erscheinen konnte, hatte A. M. SCHNEIDER nunmehr seinen wissenschaftlichen Weg zu beschreiten verheißungsvoll begonnen.

Viele haben schon damals A. M. SCHNEIDER diese Flucht aus der praktischen Seelsorge, für die er schwerlich geeignet erschien, verdacht und viele zeitlebens nicht verziehen. Es entsprach seinem unantastbaren Charakter, mit dessen Lauterkeit seine Gestalt durch das Gedächtnis der Nachlebenden gehen wird, auf die Rolle zu verzichten, die einen für frühchristliche und islamische Kultur begeisterten Grenzläufer des Glaubens und des Wissens vorbehalten bleiben mußte. In dieser Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit, die sich schon damals deutlich zu erkennen gab, liegt die ganze Tragik seiner späteren Wirksamkeit weithin sichtbar begründet. Die dämonischen Gewalten, deren unheilvolles Wirken sein literarischer Liebling J. PH. FALLMERAYER in der berühmten Vorrede zu den '*Fragmenten aus dem Orient*' ([1]1845, [2]1877) so kernig geschildert hat, haben sich fast bis an sein Ende an die Sohlen A. M. SCHNEIDER's geheftet und ihm die Freude am Leben vergällt. Geistlicher Hochmut und wilder Spuk rasender Eiferer, pharisäisch-andächtiges Gebärdenspiel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000012



Alfons Maria Schneider

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000013

waren ihm, dem treuen Sohne seiner Kirche und edlem, stets hilfsbereiten Priester bis in die Seele zuwider. Er haßte zeitlebens die Fesselung der Vernunft durch Gewaltmittel, die Hemmung der Erkenntnis, das Monopol der Wissenschaft, die Verzwergung der Geister und Verdummung des großen Haufens durch Unwissenheit, Aberglauben, fromme Märchen und einschläfernden Legendentrug. Man brauchte um die Zukunft der Kirchen wirklich nicht zu bangen, wenn lauter Priester vom Schlage Schn's ihnen ihre Kräfte weihten.

Als Stipendiat des Deutschen Archäologischen Instituts, das die Fähigkeiten des jungen Gelehrten wohl einzuschätzen und zu verwerten wußte, tat Schn. in den nächsten Jahren seine Schritte in die weite Welt, die ihn, der bisher in heimischer Enge aufgewachsen und gediehen war, aufs stärkste beeindruckte, beglückte und bis ans Ende seiner Tage nicht aus ihren Fesseln ließ. Südfrankreich, Italien, Malta und Tripolitanien waren die frühesten Ziele seiner archäologischen Erkundungsfahrten. Bei deutschen Ausgrabungen in Aegina, auf Samos und in Sichem erwarb er sich jenen untrüglichen Blick im Gelände, jene Sicherheit in der Handhabung des Spatens und im Umgang mit einheimischen Helfern, daß er bald zu eigenen Grabungen herangezogen wurde, die er auf dem Garizim-Berg, in Georgien (zu Nokalakewi) und schließlich zu et-Tabga in Palästina durchführte. Weitere Studienreisen schlossen sich an. Griechenland, Ägypten, das Heilige Land, Transjordanien, Syrien wurden durchstreift, anschließend Mazedonien und Anatolien bereist. Zwischendurch entstanden Werke, in denen er das Ergebnis seiner Untersuchungen niederlegte, so etwa '*Die Brotvermehrungskirche in et-tabga und ihre Mosaiken*' (1934), '*Byzanz*' (= *Istanbuler Forschungen*, VIII, 1936), '*Die Stadtmauer von Nicaea*' (ebenda, IX. Band, 1938). Stambul und Nicaea mit ihren Stadtmauern hatten es ihm besonders angetan, und die eindringliche Beschäftigung der byzantinischen Stadtwälle von Konstantinopel machten ihn bald zum besten, unbestrittenen Kenner dieses gigantischen Mauerwerks und seiner verwickelten Geschichte. Schon Th. Mommsen hat darüber Klage geführt, daß auf dem Gebiet der Archäologie der Dilettantismus und jene leidige Halbwisserei, mit der verglichen die einfache Unwissenheit achtungswert erscheint, ihr Wesen ärger und anhaltender treiben als auf dem der Philologie. Dieser liederliche und verlogene Dilettantismus hat Schn. immer wieder zu schaffen gemacht und ihn in Aufregung und Kampfesstimmung versetzt, weil er es selbst stets als die oberste Pflicht wissenschaftlicher Tätigkeit betrachtete und betrachtet sehen wollte, daß die rücksichtslos ehrliche, im großen wie im kleinen vor keiner Mühe scheuende, keinem Zweifel ausbiegende, keine Lücke der Überlieferung oder des eigenen Wissens übertünchende, immer sich selbst und andern Rechenschaft ablegende Wahr-

heitsforschung (TH. MOMMSEN) auf jegliches Gebiet der Forschung übertragen werde. Niemals machte er aus seiner Abneigung gegen Blender und Stümper ein Hehl, und es versteht sich von selbst, daß er mit diesem Verhalten die Zahl seiner Freunde und Gönner nicht mehrte. So stand er, der schmächtige, stets kränklich erscheinende Mann mit dem herben, manchmal spöttischen Mund und den tiefliegenden Augen, verkannt und wohl auch gehaßt, gar oft allein. Jeder aber, der ihm näherkam, wußte, daß, wie es meist bei solch offenherzigen Naturen herzugehen pflegt, in diesem gutmütig polternden, seine innersten Regungen niemals verschließenden Menschen, der seine Hilfsbereitschaft bis zur Selbstentäußerung treiben konnte, eine Seele rührender Kindlichkeit und echter Güte, ein in Liebe sich ganz hingebendes christliches Erbarmen steckte.

SCHNEIDERS Veröffentlichungen und Grabungsergebnisse hatten inzwischen die Aufmerksamkeit weiter Fachkreise erweckt. Mit gutem Gewissen konnte ihm 1934 die Görres-Gesellschaft eine Reise nach Spanien ermöglichen, wo er die dortigen frühchristlichen Überreste studieren sollte. Und noch im gleichen Jahre bewarb er sich bei der theologischen Fakultät zu Freiburg, auf JOSEF SAUER's Wunsch und Betreiben, um die Lehrerlaubnis für christliche Altertumskunde und Kunstgeschichte.

Aber es hielt ihn nicht lang im Badener Land. 1935 kehrte er in sein geliebtes Stambul zurück, wo er die so ergebnisreichen Grabungen an einem der herrlichsten Gotteshäuser der Welt, der Hagia Sophia, ins Werk setzte. Sein ausgezeichnetes, von ihm, dem meisterlichen Lichtbildner, mit herrlichen Aufnahmen ausgestattetes Bilderwerk '*Die Hagia Sophia in Konstantinopel*' (Berlin 1939) beweist neben dem nüchternen umfassenden Grabungsbericht '*Die Grabung im Westhof der Sophienkirche*' (= *İstanbuler Forschungen*, XII. Bd., 1941) den Umfang der von Schneider gewonnenen Erkenntnisse und Erfolge. Vorher hatte er bereits, gemeinsam mit O. PUTTRICH-REIGNARD, über '*Einen frühislamischen Bau am See Genezareth*' (1937) berichtet. Nach Palästina war er 1936 für kurze Zeit zurückgekehrt, um Untersuchungen am See Tiberias zu el-Minje durchzuführen. Stambul mit seinen byzantinischen Resten, von denen einer nach dem andern der Stadterneuerung zum Opfer fiel, zog ihn mehr als jede andere Grabungsstätte an. *Ille terrarum mihi praeter omnes/Angulus ridet*, pflegte er oft mit dem alten Horaz anzuführen.

Die Hitlerjahre, in deren Strudel er gerissen zu werden drohte, waren ihm die gräßlichste Zeit seines Lebens. Bald erfüllten sie ihn mit tiefer Wehmut und trübten seine Stimmung, bald fachten sie seinen Ingrimm gegen Tyrannei und Geisteshemmung bis zum ungestümen Ausbruch der Zunge an, die ihm, dem unbestechlichen Beobachter und hellsichtigen Warner, mehr als einmal gefährlich zu werden schien. Daß er sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000016

allem Treiben dieses schamreichen Jahrzwölfts mutig und ausdauernd fernehielt, versteht sich bei seiner Natur, bei der Lauterkeit und Festigkeit seines Charakters, die keinerlei Zugeständnis an Gewissenszwang und Beschränkung persönlicher Freiheiten zuließ, natürlich von selbst. Als es nicht mehr anders gehen wollte, ließ er sich herbei, bei gemeinnütziger Arbeit, der sog. 'Volkswohlfahrt', Hand anzulegen.

1938 gelang es ihm, der deutschen Drangsal zu entweichen, als man ihn aufs neue an die Stambuler Zweigstelle des Deutschen Archäologischen Instituts berief. Dorthin stand vor allem die Sehnsucht des forschbegierigen, wanderlustigen Gelehrten. Die Arbeiten an der Stadtmauer von Konstantinopel wurden emsig fortgesetzt, die römischen und byzantinischen Denkmäler von Nicaea aufs neue untersucht. Der zweite Weltkrieg war bereits im Gang, als zwei Werke, nämlich '*Römische und byzantinische Denkmäler in Nicaea*' (= *Istanbuler Forschungen*, XII. Band, 1941), '*Die Landmauer von Konstantinopel*' (mit B. Meyer-Plath, 1943) von den Ergebnissen dieser umfassenden Bemühungen Schneiders in und um Stambul Zeugnis ablegen konnten. Ihr Verfasser war längst ein in Fachkreisen geschätzter Gelehrter, das, was die Welt eine 'Autorität' zu nennen pflegt, geworden. Nichts wäre näher gelegen als ihn, den durch so viele größere und kleinere Schriften längst ausgewiesenen Forscher, auf einen deutschen Lehrstuhl zu berufen. Nichts dergleichen geschah.

Im Mai 1939 verlegte A. M. Schneider seinen Wohnsitz ins nördlichere Göttingen, wo ihm die philosophische Fakultät einen bezahlten Lehrauftrag für byzantinische und frühislamische Architektur und Kunstgeschichte übertragen ließ. Das schmale Einkommen schützte ihn und seine Nächsten vor den grimmigsten Nöten des Lebens. Der Weltkrieg ließ ihn äußerlich verschont. 1941 ging er als Dolmetscher nach Rumänien und bald darauf nach Griechenland, aber die Tätigkeit im besetzten Gebiet eines Landes, dem seine Neigungen galten, widerstrebten seinem innersten Wesen. Er war glücklich, als er 1942 nach Stambul zurückkehren durfte, um dort in der Euphemia-Kirche (am Hippodrom) Grabungen anzustellen. Die Zeitumstände erzwangen im folgenden Jahre 1943 seine Rückkehr nach Deutschland.

Am 29. März 1944, zehn Jahre nach seiner Habilitation in Freiburg, fünf Jahre nach Aufnahme seiner Lehrtätigkeit in Göttingen, wurde A. M. Schneider zum nichtbeamteten außerordentlichen Professor ernannt.... Obwohl die ersten Schiedsrichter, die bedeutendsten Gewährsmänner im Urteil, ja in der Bewunderung seines Werkes und Wirkens einhellig zusammentrafen, hielt auch nach dem Zusammenbruch keine deutsche Universität ihn einer Berufung für wert und würdig. Feindselige Kräfte blieben unentwegt am Werk, ihm etwa die Nachfolge Josef Sauers, zu der er wie kein zweiter geschaffen war und die ganz im Sinne

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000017

seines Lehrers lag, an der Freiburger Universität zu sichern. Dagegen nahm die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, die zwei Jahrhunderte ihren Weltruf makellos zu wahren wußte, keinen Anstand, den nicht-planmäßigen Professor in den Kreis ihrer Wirksamkeit zu ziehen und ihn im Oktober 1948 zum ordentlichen Mitglied zu wählen. Diese späte und wohlverdiente Ehrung, die ihm zudem die Möglichkeit gab, in den Nachrichten und Abhandlungen dieser erlauchten Körperschaft seine Arbeiten herauszubringen, muß ihm, obwohl er niemals davon sprach, besonders wohlgetan und ihn vor Verzagen und Bitterkeit bewahrt haben. Die schlimmen Nachkriegsjahre waren ausgefüllt mit emsiger Arbeit und mit ernsten Studien, die aus dem früheren Erwerbe seiner Reisen ihre Nahrung zogen. Als ob ihn ein inneres Feuer angetrieben hätte, wenigstens einen Teil seines Lebenswerkes in die Scheuern zu bringen, brachte jedes Jahr eine erstaunliche Fülle von wichtigen Untersuchungen ans Licht, bei denen die Topographie von Byzanz eine Vorzugsrolle zu spielen hatte. SCHNEIDER war unstreitig der beste Kenner dieses verwickelten Stoffes, und eine umfassende Darstellung der Ortsbeschreibung von Konstantinopel in byzantinischer Zeit gehörte zu seinen Lieblingsplänen, deren Verwirklichung ihm ein böses Schicksal versagte. Der Göttinger Akademie der Wissenschaften gebührt besonderer Dank, daß sie großzügig und in Läuften, da Hemmnisse aller Art die Ausgabe ihrer Schriften erschwerten, SCHNEIDERS Arbeiten zum Drucke beförderte.

Aber auch in Zeitschriften fand das Erträgnis seiner emsigen und unablässigen Studien willigst Platz. In der *Byzantinischen Zeitschrift*, im *Oriens Christianus*, im *Oriens*, um nur wenige zu nennen, erhielten seine Beiträge jederzeit Aufnahme. Als Musterbeispiele von SCHN's kritischem Scharfsinn und seiner umfassenden Literaturkenntnis mögen lediglich die Abhandlung über '*Die Blachernen*' (= *Oriens*, IV. Band, Leiden 1951) sowie die erst nach seinem Hingang erschienene Untersuchung '*Yedikule und Umgebung*' (= *Oriens*, V[Leiden 1952], 197—208) hier Erwähnung finden, weil sie zugleich kein geringes Zeugnis für seine philologische Begabung ablegen, die er in allen seinen Arbeiten besonnen und methodisch verwertete.

Angewidert durch gewisse Vorkommnisse, wandte er sich in den letzten Jahren mit Vorliebe der frühchristlichen Archäologie zu, und es konnte nicht ausbleiben, daß der seit Jahren mit Spannung erwartete Bericht über die Grabungen in den Grotte Vaticane seine besondere wissenschaftliche Neugier und seine kritische Betrachtung herausforderte. Das Petrusgrab im Vatikan, dessen angebliche Bloßlegung er mit mißtrauischen, kritischen Augen betrachtete, zwang ihn zu einer Stellungnahme, die er in der *Theologischen Literaturzeitung* (LXXVII. Jg., 6. Heft, Juni 1952) niederlegte und die ihm, obwohl sie selbstverständlich keinerlei dogma-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000018

tische Gegenstände berührte oder gar das religiöse Gefühl verletzen konnte, von seinen alten Widersachern stark verargt wurde, wenngleich sein Standpunkt in der Folge und unabhängig von seinen Überlegungen von einem Gelehrten vom Range Paul Lemerle's in vollem Umfang bestätigt wurde. Mit scheelen Augen sahen jene Kreise, die an seinem Aufsatz Anstoß nahmen, auf Berufungsverhandlungen, die sich mit verschiedenen Universitäten anbahnten. Keine führte zu wirklichem Ergebnis, ein Ruf an die Stambuler Universität fand aus Erwägungen, die ihn ehren mußten, bei ihm kein Gehör.

Im Herbst verschaffte ihm eine Reisebeihilfe der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (Deutsche Forschungsgemeinschaft) die ersehnte Möglichkeit, zusammen mit der Dozentin für islamische Kunstgeschichte an der Heidelberger Universität, Frau Dr. Katharina Otto-Dorn, und Herrn Johs. Kollwitz, Professor der christlichen Archäologie zu Freiburg, aufs neue nach dem geliebten Morgenland aufzubrechen. Die Reise führte ihn nach Syrien und dem Libanon und schließlich über Palästina nach Transjordanien. In einem '*Bericht über eine Reise nach Syrien und Jordanien*' (5. X.—22. XI. 51), die in den *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (philol.-hist. Kl., Jahrg. 1952, Nr. 4,26 Ss.) veröffentlicht wurde, hat er über die Ergebnisse vorläufige, nunmehr leider endgültige Rechnung ablegen können.

Das Jahr 1952 schien eine Wandlung in seinen persönlichen Verhältnissen anzubahnen, eine Befreiung aus materiellen Nöten zu bringen. Zwei bayerische Universitäten beschlossen, ihn als planmäßigen Professor für christliche und byzantinische Altertumskunde an sich zu ziehen. Die Berufung auf einen neugeschaffenen Lehrstuhl für byzantinische und frühislamische Kunstgeschichte an der Münchener Universität war im Sommer 1952 endlich an ihn ergangen, als er, wiederum mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft, mit den gleichen Begleitern wie im Vorjahr über Stambul und Ankara nach Syrien aufbrach. Bereits in Stambul hatte ein schweres Leiden, dessen tödlicher Gefährdung er offenbar zu geringe Beachtung zu schenken sich gewöhnt hatte, ihm solche physische Beschwerden verursacht, daß er nur mit Aufbietung aller Tatkraft sich zur Weiterreise entschließen mußte. Er verbrachte die wachen Nächte im Sessel, und bloß sein strenges Pflichtgefühl ließ ihn die Gefahr verachten, der er sich aussetzte. Die lockenden Aufgaben, die er sich und seinen Reisegefährten bei diesem neuen Grabungsunternehmen gestellt hatte, nämlich die Klärung einiger frühchristlicher Denkmäler im Stadtgebiet von Ruṣâfat Hišâm in der syrischen Palmyrene und die Suche nach dem Palaste des Omajjaden Hišâm unweit Ruṣâfa, der nach Luftaufnahmen des Geländes südlich der Stadt vermutet werden mußte, gaben ihm die körperliche und seelische Kraft, seinem schweren Leiden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000019

zum Trotz die Fahrt nach Syrien fortzuführen. Kurz, ehe der Zug in Aleppo einfuhr, am 4. Oktober 1952 in nächtlicher Stunde, gab er seinen Geist auf. Im neuen Begräbnisplatz der Gemeinde Terra Sancta, den die Franziskaner von Aleppo betreuen, ward er tags darauf in der Krypta der Friedhofskirche zur letzten Ruhe geleitet, fern seiner Heimat und seiner Angehörigen, aber in seinem geliebten Morgenland.

Die Last des Wissens um den Orient und seine Vergangenheit wächst riesig an, und die Berechtigung, in gelehrten Fragen seine Stimme zu erheben und mitzureden, knüpft sich fast mit jedem Tag an unerfüllbarere Bedingungen. Die Menge der Erkenntnisse und der Umfang der Forschungsaufgaben zwingt wohl jeden Beteiligten in die Nöte und Gefahren des Spezialistentums. Wenn jedoch im Fache der frühislamischen Archäologie auf deutschem Boden ein Gelehrter die Vielzahl der Aufgaben übersah und deren Einzelheiten auch praktisch meisterte, so war es ganz gewiß ALFONS MARIA SCHNEIDER, dessen Tod eine Lücke auftut, die nach menschlichem Ermessen so bald niemand zu schließen vermag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000020

Das Studium des Orients und die europäische Kultur[1]

Von Henrik Samuel Nyberg, Uppsala

Die griechische Hochkultur gilt mit Recht als die Grundlage der abendländischen Kultur und wird meistens ausschließlich von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt und bewertet. Aber geschichtlich gesehen ist es ebenso berechtigt, sie als die jüngste der antiken vorderasiatischen Hochkulturen zu bezeichnen. Sie ist es schon rein geographisch: das östliche Mittelmeergebiet, mit dem Zweistromland als Hinterland, bildet eine Einheit, wo der Völkeraustausch seit uralten Zeiten sehr rege war. Die Anfänge der griechischen Kultur liegen in Kleinasien, wo sie unmittelbar im Schatten der vorderasiatischen Kultur heranwuchs. Politisch und wirtschaftlich war das Gesicht Griechenlands ganz und gar dem Osten zugewendet. Die griechische Kolonisation ging nach Kleinasien, dem Land der griechischen Heldensage, nach dem Schwarzen-Meer-Raume, nach Süd-Rußland. Mit Phönizien wurden sehr früh Handelsbeziehungen angeknüpft, und in Ägypten öffnete sich seit dem 6. vorchristlichen Jahrh. ein neues Feld für griechische Unternehmungslust. Dem gegenüber trat die Kolonisation im westlichen Mittelmeergebiet mehr in den Hintergrund, wenn auch die Kolonien in Süd-Italien und auf Sizilien früh große Bedeutung gewannen. Vollends nach den Perserkriegen war das Schicksal Griechenlands unauflöslich an den vorderen Orient gebunden. Die damit eingeleitete Entwicklung gipfelte im Eroberungszug Alexanders des Großen gegen den Osten, wodurch das Griechentum sich über ganz Vorderasien bis nach Indien verbreitete und griechische Kultur auf orientalischem Boden heimisch wurde und zu den vorderasiatischen Kulturen in unmittelbare Beziehung trat.

Der Hellenismus ist dann auch hauptsächlich griechische Kultur auf vorderasiatisch-ägyptischem Boden. Die großen Zentren der hellenistischen Kultur heißen Alexandria, Antiochia, Pergamon, Ephesus; ihnen gegenüber tritt Athen sehr zurück, um von dem übrigen Griechenland zu schweigen. Die griechische Kultur setzte sich im Zweistromland fest und warf ein Netz von Kolonien und kleineren Kulturzentren über ganz Iran bis tief in Zentralasien hinein. Griechische Kunst wandelte sich in indische um und streckte ihre Wirkungen bis nach China. Mit orien-

[1] Bei der Eröffnungssitzung des XII. Deutschen Orientalistentages in Bonn am 30. Juli 1952 gehaltener Festvortrag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000021

talischen Kulturen hat sich die griechische Kultur auseinandergesetzt, mit ihnen hat sie gerungen, sie hat sie beeinflußt und von ihnen ist sie befruchtet worden. Politisch hat sich das Griechentum in größerem Ausmaße nur auf orientalischem Boden betätigt. Das griechische Mutterland blieb nach wie vor politisch primitiv und unentwickelt, wir würden vielleicht heutzutage unterentwickelt sagen. Die eigentliche griechische Geschichte spielte sich im Orient ab.

Die römische Kultur ist nichts andres als hellenistische Weltkultur in lateinischer Sprache und mit einheimisch-italischen Elementen versetzt, dazu von einem politischen und staatsbaulichen Geist von urwüchsiger Originalität und Kraft getragen. Als die griechische Welt ins römische Imperium eingegliedert wurde, mußte Rom zwangsläufig auch die politischen Probleme des vorderen Orients in sein Programm aufnehmen. Rom trat das hellenistische Erbe im Orient an. Damit war der römischen Politik für die ganze Folgezeit das Ziel gesteckt. Das Imperium der Kaiserzeit hat seine besten Kräfte im Orient eingesetzt und verbraucht. Man muß sich einmal klar machen, was es bedeutete, daß, während die jetzige Welt sich aus einer ganzen Anzahl von mehr oder weniger gleichgestellten Großmächten ähnlicher Struktur zusammensetzt, es in der Antike nur zwei politisch ebenbürtige Großmächte gab, die sich das Gleichgewicht halten konnten: das Imperium Romanum und Iran, zuerst von den Arsaziden, dann von den Sassaniden beherrscht. Zwischen diesen beiden wurde Großmachtspolitik in unserem Sinne getrieben. Was außerhalb des Bereiches lag, waren Barbarenländer, mit denen man wohl Krieg führte aber nicht Politik im höheren Sinne trieb, so wie es in den Kolonialländern späterer Epochen zugegangen ist. Es zeugt von der erstaunlichen Kraft des Römerreiches, daß es dennoch nach Nordwesten vorstoßen und in das bisher fast unbekannte Westeuropa eindringen konnte.

Die hellenistische Kultur war somit eine Universalkultur, die nicht an den griechischen Mutterboden gebunden war, die mit vielen Kulturen in Berührung kam und Zuflüsse von verschiedenen Seiten aufnahm. Dennoch blieb sie ihrem Kern nach selbständig und ihrer Grundhaltung nach durchaus griechisch. Die bodenständigen orientalischen Kulturen wurden von ihr tief beeinflußt, obgleich sie sich nie verdrängen ließen. In der Kunst, in der Architektur, in den Literaturen und Geistesströmungen der einheimischen orientalischen Völker der Spätantike begegnen uns auf Schritt und Tritt Zeugnisse vom hellenistischen Einfluß. Die Arsaziden, die doch eine national-iranische Reaktion vertraten, versahen durchweg ihre Münzen mit griechischen Aufschriften. Die Stadt Dura oder Europos am oberen Euphrat, die bis zum Ende der Arsazidenzeit (Beginn des 3. nachchristlichen Jahrh.) blühte, hat vorwiegend grie-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000022

chische und auch lateinische Inschriften, aber nur sehr wenige in iranischer Sprache und trägt zum großen Teil ein hellenistisch-griechisches Gepräge[1]. Im ersten nachchristl. Jahrh. wurden tief im Inneren von Kurdistan unter einer iranisch-sprechenden Bevölkerung mit eitel iranischen Namen Kaufbriefe griechisch abgefaßt, wie die Dokumente von Awromān zeigen[2]. Sogar der Sassanide Šāpūr I. ließ seine Inschrift auf der Kaʿba-i Zarādušt in drei Sprachen: partisch, sassanidisch-persisch und griechisch, abfassen[3]. Das sind nur einige Beispiele.

Die hellenistische Kultur war die überlegene, denn ihr lag zu Grunde die vielleicht mächtigste geistige Bewegung, die die Menschheit erlebt hat: die attische Hochkultur der klassischen Epoche. In eine Zeitspanne von kaum mehr als einem und einem halben Jahrhundert, im vierten vorchristlichen Jahrhundert und im dritten bis zum Auftreten Alexanders des Großen, ist hier ein geistiges Leben zusammengedrängt, das für alle folgende Zeit maßgebend geworden ist. Es ist die unvergleichliche Genieperiode der Griechen, die gewaltige geistige Kräfte frei machte, der freien Wissenschaft die Bahn eröffnete, die Kunst und die Dichtung die schönsten Blüten treiben ließ, die Probleme des Daseins und des Lebens mit kühnster Vorurteilslosigkeit aufgriff und überhaupt die Grundlagen für das schuf, was wir humanistische Kultur nennen. Der Geist, der in dieser Epoche zum Durchbruch kam, war im Hellenismus wohl geschwächt — eine solche Hochspannung dauert nie lange —, hat aber nie nachzuwirken aufgehört.

In einer Hinsicht aber war der Orient der hellenistischen und römischen Welt entschieden überlegen: auf dem Gebiete der Religion. Wer die Religionsgeschichte überschaut, wird anerkennen müssen, daß weder die griechische Volksreligion noch die offizielle römische Religion sich über eine recht primitive Stufe erhoben hatte. Zwar war die griechische Religion durch die Kritik einzelner erhabener Geister und durch die spekulative Arbeit der großen Philosophen einigermaßen vergeistigt und in der Dichtung der großen Tragöden gefühlsmäßig gereinigt worden, in

[1] P. V. C. Baur und M. J. Rostoutzeff, *The Excavations at Dura-Europos*, 2 Bände, New Haven, Yale University Press, 1929—1931. Die Stadt wurde im dritten vorchr. Jahrh. von den Griechen gegründet: a. A. I, 50.

[2] Ellis H. Minns, *Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan*, *Journal of Hellenic Studies*, XXXV, 1915. Die griechischen Urkunden wurden zusammen mit einem kürzeren Kaufbrief in arsazidisch-iranischer Reichssprache aufgefunden; diesen habe ich gedeutet, s. meinen Aufsatz *The Pahlavi Documents from Avromān*, *Le Monde Oriental* XVII, 1923, 182ff., wo jedoch jetzt verschiedenes nachzutragen wäre (der Monatsname Z. 1 ist natürlich *'rwtt* = *Arvatat* < *Harwatāt*).

[3] M. Sprengling, *Shahpuhr* I, *The Great of the Kaaba of Zoroaster* (*KZ*), *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LVII, 1940, 341—429.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000023

dieser Form bot sie aber mehr philosophische Betrachtung und ästhetische Werte als Religion im tieferen Sinne und war nur einem beschränkten Kreis von Gebildeten zugänglich. Vollends die römische Religion war armselig. Der Anstoß zu einer höheren Entwicklung kam vom Orient. Die große weltanschauliche Synthese, die die antike Kulturwelt zu Beginn unserer Zeitrechnung beherrschte, der Stoizismus, hatte starke religiöse Elemente vom Orient aufgenommen, wie denn auch sein Urheber Zenon ein hellenisierter Phoenizier aus Cypern war und die führenden Geister der Richtung hauptsächlich aus Syrien und Kleinasien stammten und von dort ihre Anhänger bezogen. Ein tieferes, innigeres und regeres religiöses Leben wurde erst durch das Einströmen der orientalischen Kulte ins römische Imperium ins Dasein gerufen. Den Gipfel dieser Entwicklung und zugleich die Überwindung des dadurch geschaffenen religiösen Chaos bildete das Auftreten des Christentums. Die christliche Botschaft war universal genug, um den tiefsten Bedürfnissen aller Seelen in allen Völkern zu entsprechen; sie war einfach genug, um allen faßbar zu sein, stark genug, um alle mit gleicher Gewalt anzupacken, und sie war elastisch genug, um verschiedenen Anlagen und Neigungen der Seelen gerecht zu werden. Sie war auch radikal genug, um die Verhältnisse des Lebens von Grund aus umzuwandeln, und sie war unbiegsam genug, um allen anderen Religionen siegreich die Spitze zu bieten. Prinzipiell ist das Evangelium die Sprengung der ganzen Religionsgeschichte, insofern als es all das relativiert, was sonst in den Religionen als die höchsten Werte gilt: Kultus, Gesetzgebung, Gebet um irdische Güter, ja das irdische Leben selbst, das es nicht verachtet, aber für das Gottesreich rücksichtslos opfert. Das Christentum gab dem menschlichen Schicksal und der Geschichte der Menschheit einen Sinn, indem es ein eschatologisches Ziel setzte, dem alles Geschehen und Wirken zustreben. Diese Religion mochte ihren Bereich beliebig erweitern, sich einen verwickelten Kultus und eine Hierarchie verschaffen, über die Glaubenstatsachen mit den Hilfsmitteln der griechischen Philosophie spekulieren, Dogmensysteme bauen und über Dogmen streiten und hadern nach echtgriechischem Vorbild, politische Macht sich erobern, kurzum so viel wie immer verweltlicht werden: es trug in sich ein letztes Geheimnis, ein ungeheures Paradoxon, das sich nicht auflösen ließ und unberührt von allen Neuerungen wie ein Sprengstoff wirkte.

Das Christentum ist der Gipfel und der Abschluß der israelitischen Religionsgeschichte, die in einer Zeitspanne von nur einigen Jahrhunderten eine Hochspannungsperiode ohnegleichen durchgemacht hatte, eine religiöse Genieperiode sozusagen, von den großen Propheten getragen und in schöpferischer Kraft mit der kulturellen Genieperiode Athens vergleichbar. Es war diese wuchtige religiöse Kraft, die durch das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000024

Christentum nach allen Teilen der hellenistischen Welt ihre Wellen schlug. Das rein semitische Palästina gab dem hellenistischen Kulturkreise die endgültige Religion.

Der Spätantike ergab sich das Problem, das Christentum der hellenistischen Kultur anzupassen und die hellenistische Kultur christlich zu machen. Ohne schicksalsschwere Kämpfe ging es nicht ab, unter wüsten Wirren in einer innerlich zerrütteten und in Auflösung geratenen Umwelt. Viel altes Kulturgut wurde abgestoßen, viel vom urchristlichen Wesen ging verloren, aber es wurde eine lebenskräftige Synthese geschaffen, die grundlegende Elemente von beiden Seiten bewahrte.

Dann brach die Antike zusammen durch die Völkerwanderungen, die germanische im Westen und die etwas spätere arabische im Osten. Die christliche Welt wurde in drei Teile zersplittert: das römische Abendland, das griechische Byzanz und den islamischen arabisierten vorderen Orient.

Byzanz trug den spätantiken christlichen Hellenismus, allerdings mit immer stärkeren orientalischen Elementen versetzt, weiter und rettete allein die Trümmer der hochklassischen attischen Literatur. Der Islam, der ja religionsgeschichtlich gesehen nichts anderes ist als ein wilder Schößling vom Stamme des Christentums, fand sich auf dem hellenisierten vorderasiatischen Boden rasch zurecht und übernahm von den Christen die hellenistischen Wissenschaften, hat sie dann mit wichtigen Elementen indischer Wissenschaft bereichert und eine neue Synthese geschaffen, die einen entschiedenen Fortschritt bedeutete. Die islamische Theologie hat im 9. Jahrh. hart mit der hellenistischen Philosophie gerungen — Kampf der Mu'tazila gegen die Dahrīja — und hat sie zwar verworfen, ist aber innerlich von ihr überwunden worden. Die große hellenistische Philosophie von Aristoteles ab wurde im Islam übersetzt, kommentiert und emsig gepflegt, und die islamischen theologischen Systeme sind ihrem Aufbau und ihrem Geist nach ebenso hellenistisch wie die christliche Dogmatik. Die hochklassische griechische Literatur blieb dagegen dem Islam völlig unbekannt, von Plato abgesehen, der aber nicht direkt studiert wurde. Der Islam stand dieser Hochkultur völlig fern und hat bis zum heutigen Tag für sie nicht das geringste Verständnis. Der vor mehreren Jahren verstorbene Muḥammed Rašīd Riḍā, einer der führenden Geister des modernen Islams in Ägypten, erklärte stolz: „Ich habe die Ilias gelesen, und sie ist der arabischen Poesie unterlegen". Der Islam schuf eben selber eine klassische Literatur in arabischer Sprache und wollte nur von der ganz internationalen hellenistischen Wissenschaft wissen.

Das römische Abendland war politisch in Auflösung, wirtschaftlich heruntergekommen und kulturell verarmt. Dennoch vermochte es durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000025

die Kirche die kulturellen und religiösen Grundlagen zu liefern für das neue Europa, das sich nördlich der Pyrenäen, der Alpen und der Karpaten zu bilden anfing, in Ländern, die den Griechen fast unbekannt geblieben und über die auch die Römer sehr ungenügend unterrichtet waren. Dieses neue Abendland war im Frühmittelalter ein gärendes Chaos, politisch unfähig und in der Weltpolitik ohne Bedeutung. Im eurasischen Völkerkreis gab es damals nur zwei organisierte Großmächte, Byzanz und das islamische Kalifat, die auch ohne Frage die führenden Kulturmächte waren, und das neue Abendland wuchs ganz in ihrem Schatten auf. In ihm aber war eine strotzende Kraftfülle lebendig, die unbändig ihre Entladung suchte. Es gehört zu den denkwürdigsten Tatsachen der Geschichte, daß es gerade die islamische Welt war, die dem jungen Abendlande die wissenschaftlichen Hilfsmittel zur Weiterentwicklung in die Hand gab. Gerade die Wissenschaft war in der römischen Spätantike katastrophal gesunken und genügte den Anforderungen der neuen Epoche nicht mehr. Man hätte nun erwarten können, daß die Byzantiner, die im Frühmittelalter eine kräftige kulturelle Renaissance erlebten, auch die großen Lehrmeister des Abendlandes geworden wären. Aber der direkte Einfluß der mittelalterlichen griechischen Geisteskultur aufs Abendland ist im ganzen gesehen doch erstaunlich gering. Zwar gab es im Mittelmeergebiet Berührungspunkte zwischen den Kulturen und einem gewissen Austausch, so vor allem auf Sizilien, in Spanien und Unteritalien, wo die berühmte medizinische Hochschule von Salerno auch in dieser Hinsicht eine Rolle spielte[1]. Es wurden damals einige wissenschaftliche Schriften, sogar einige Dialoge von Plato, direkt aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, und in abendländischen Legenden- und Sagenstoffen ist der byzantinische Einfluß stark genug. Aber Byzans und das Abendland haben einander nie verstanden und nie in fruchtbare Wechselbeziehung treten können. Die kirchliche Spaltung, die im J. 1054 mit der völligen Trennung der Kirchen endete, machte den Verkehr und den geistigen Austausch schwierig. Im Abendlande wurde während des ganzen Mittelalters kein Griechisch gelesen, wenigstens nicht nördlich der Alpen. Die Byzantiner, auf ihr griechisches Erbe stolz, blickten hochmütig auf das unentwickelte Abendland herab und betrachteten seine Völker, wohl nicht ganz zu Unrecht, als Barbaren. Politisch stand Byzanz zwischen zwei Welten und war beiden abhold. Sein politisches Gesicht war aber gegen den Osten gewendet, und im Norden, unter den Slaven, suchte es sich das Gebiet seiner Machtentfaltung und seiner geistigen Mission aus.

Um so reger gestalteten sich die Beziehungen zwischen dem Abend-

[1] ALDO MIELI, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden 1938, 217 ff.

lande und der islamischen Welt. Äußerlich waren sie alles andere als friedlich, obgleich die Feindschaft erst mit den Kreuzzügen unversöhnlich wurde. Es ist gewissermaßen die Geschichte von den hadernden Brüdern, die derselben Mutter entstammen. Beide Kulturen waren jung, jähzornig und unduldsam und haben einander das Recht auf das Erbe heftig bestritten. Das Abendland war der schwächere Bruder und hat schwer ringen müssen, um sich zu bewähren, dafür aber auch den größeren Gewinn vom Kampfe davongetragen. Durch ihn erst gewann das Abendland die hellenistische Wissenschaft wieder. Vermittler waren bekanntlich die spanischen Juden, deren erste Übersetzungstätigkeit sich bis ins 10. Jahrhundert verfolgen läßt. Jedenfalls steht sie mit der Gründung der Hochschule von Salerno in Verbindung[1]. Noch sind wir weit davon entfernt, die lateinischen Übersetzungen arabischer wissenschaftlicher Werke zu überblicken und ihre Bedeutung für die heranwachsende europäische Kultur voll zu würdigen, aber es wird gerade gegenwärtig emsig auf diesem Gebiete gearbeitet, und wir sehen immer klarer, was die mittelalterliche europäische Kultur der islamischen verdankt. Die ganze mittelalterliche Chemie, Astronomie, vor allen Dingen die Mathematik und die Medizin ruhen auf den entsprechenden hellenistisch-islamischen Wissenschaften, mit den Erweiterungen und Weiterbildungen, die sie im Islam erfahren hatten. Man bedenke nur, daß wir erst durch die islamische Mathematik die Ziffern und die Algebra gelernt haben, Elemente, die aus unsrer technischen Kultur schlechterdings nicht wegzudenken sind. Die Chemie — im Mittelalter selbstverständlich nur Alchimie — hat von den islamischen Alchimisten vor allen Dingen das Experiment gelernt, bekanntlich den Eckstein unsrer chemischen Wissenschaft. Die Griechen waren mehr theoretisch und spekulativ veranlagt, das empirische Experiment lag ihnen ferner, und erst der semitische Geist, der die großen Zusammenhänge schwer überblickt, dafür aber ein sehr scharfes Auge für die Einzelheiten hat, hat den empirischen Tatsachen stärker Rechnung getragen[2]. Das Suchen nach dem Stein der Weisen und dem Elixier ist eine hohe Vorschule der modernen Chemie gewesen. Von der islamisch überlieferten und kommentierten griechischen Philosophie und vom islamischen Denken überhaupt hat sich die europäische Scholastik ernährt. Aristoteles ist zum größten Teil nur in Übersetzungen aus dem Arabischen dem Mittelalter zugänglich gewesen. Das bedeutete, daß das Mittelalter nur den neuplatonisch interpretierten Aristoteles kannte, denn der Islam nahm seine Philosophie so auf, wie sie in der Spätantike von den Neu-

[1] S. das oben zitierte Werk von Aldo Mieli, das überhaupt die beste Übersicht über dieses Forschungsgebiet gibt.

[2] Vgl. dazu H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, *The University of Chicago Press*, 1947, Ch. I.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000027

platonikern verarbeitet worden war. Wir wissen jetzt, daß Avicenna (Ibn Sīnā) den philosophischen Unterricht in Paris mehrere Generationen hindurch beherrscht hat, und später hat Averroes (Ibn Rušd) durch seine Aristoteleskommentare vielleicht noch tiefer gewirkt. Ohne die islamische Scholastik wäre ein Thomas von Aquin nicht denkbar gewesen. Vollends die Medizin des Mittelalters ist ganz und gar von der islamischen abhängig. Avicenna und sein älterer Zeitgenosse al-Rāzī, latinisiert Rhazes, waren die großen medizinischen Autoritäten des ganzen europäischen Mittelalters. Die Kanones des Avicenna gehörten zu den allerersten Büchern, die auf arabisch in Europa gedruckt wurden (Rom 1593). Es hat etwas zu besagen, daß die Schrift al-Rāzī's über die Pocken noch im 18. Jahrhundert in deutscher Übersetzung hierzulande allgemein verbreitet war, und bis zur Entdeckung der Pockenimpfung im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts ausschließlich der Behandlung dieser Krankheit zugrunde gelegt wurde — übrigens sehr zum Schaden der armen davon betroffenen Opfer[1].

Noch mehr: der islamische Orient bedeutete für das ganze mittelalterliche Abendland den Weg in die weite Welt. Das Mittelalter ist das heroische Jugendalter Europas, von einem gewaltsamen Drang nach außen getragen. Im Frühmittelalter war Europa von der islamischen Welt fast bis zum Ersticken gedrängt und gehemmt und mußte schwer ringen, um sich Luft zu verschaffen. Die Kreuzzüge bezeichnen den ersten wirklichen europäischen Vorstoß in die äußere Welt. Der Mongolensturm des 13. Jahrhunderts, der die östlichen islamischen Reiche zerbrach, öffnete für Europa den Weg in unermeßliche Fernen. Der europäische Entdeckergeist kam damals zu vollem Durchbruch. Die großen Reisenden nach Zentralasien und China, ein Piano Carpini, ein Ruysbruck, ein Marco Polo, sind die Vorläufer jener verwegenen Europäer, die den amerikanischen Kontinent entdeckten und die Erde umsegelten und dem europäischen Blick ganz neue Horizonte eröffneten.

Selbstverständlich ist die europäische Kultur ebenso wenig wie irgend eine andere als die Summe entlehnter und synkretistisch aneinander gereihter Kulturelemente zu verstehen. Im Gegenteil, unsere Kultur ist ein geistiges Gebilde von ausgeprägtester Eigenart, und die großen schöpferischen Perioden, die sie durchgemacht hat, das Hochmittelalter, die Renaissance, die Reformation, die katholische Gegenreformation, die Aufklärung, die Romantik und die großen Entdeckungen des 19. Jahrh., haben diese Eigenart jedesmal immer schärfer herausgearbeitet und vertieft. Es gehört aber eben zu ihrer Eigenart, daß sie alles umfassen will und deswegen voll von inneren Spannungen ist, die

[1] ROBIN FÅHRAUS, *Läkekonstens historia* I, Stockholm 1944, S. 220—222, II (1946), S. 374ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000028

nie ausgeglichen worden sind und sich vielleicht nie ausgleichen werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Spannungen auf die Zusammengesetztheit ihrer Grundlagen zurückzuführen sind. Unsere Kultur ist ihrem Wesen nach abendländisch und orientalisch zugleich, und sie hat immer, von Anfang an, danach gestrebt, über sich selbst hinauszugehen, einem immer sich verschiebenden Ziel entgegen. Entwicklung ist ihr großes Losungswort, und von einem Entwicklungstrieb war sie immer getragen, auch damals, als ihr der Entwicklungsgedanke selbst nicht zum Bewußtsein gekommen war. Keine andere Kultur besitzt diesen Begriff „Entwicklung", außer als europäische Importware; von anderen Kulturen angewandt klingt er immer fremd, falsch und inhaltsleer[1].

Eben deswegen besitzt unsere Kultur etwas, was allen anderen Kulturen der Welt, der Vorzeit wie der Neuzeit, fremd ist: ein geschichtliches Bewußtsein. Andere Kulturen — nicht alle, die indische z. B. nicht — haben zwar eine mehr oder weniger geordnete Erinnerung ihrer Vergangenheit und der geschichtlichen Ereignisse, die sie erlebt haben. Aber eine Geschichtsbetrachtung im tieferen Sinne, die Geschichte als Problem, kennt nur die europäische Kultur. Deswegen steht sie unter allen Kulturen darin allein, daß sie fremde Völker und Kulturen studiert, nicht aus bloßer Neugier und nicht als bloße Kuriositäten, sondern als ein Mittel, die Geschichte der Menschheit und dadurch sich selbst zu verstehen. Unter diesen Studien ist das Studium der orientalischen Völker

[1] Alle anderen Kulturen gehen von dem Postulate aus, daß die höchste Entfaltung gerade am Anfang der Dinge, in „dem goldenen Zeitalter" liegt. Nach dieser Geschichtsauffassung hat die Kultur einzig und allein die Aufgabe, die schon geoffenbarte Urwahrheit immer vollkommener zu verstehen und das Leben dem vollkommenen Urzustand anzupassen. Eine solche Geschichtsauffassung ist immer geneigt, das geschichtliche Geschehen als eine absteigende Kurve aufzufassen. Das Kulturideal steht am Anfang und ist vorzeitlich; die Kultur ist nur traditionell und rückwärtsblickend. Eben deshalb geht es nicht an, auf nicht-europäische Kulturen und Geistesströmungen den Gesichtspunkt des europäischen Entwicklungsgedankens anzulegen. Tun wir das, so ergibt sich für uns ein ganz schiefes Bild von ihrem Leben und ihrer Eigenart, denn sie haben selber gar keiner „Entwicklung" in unserem Sinne nachgestrebt. Tritt da etwas Neues in die Erscheinung, so wird es als eine vollkommenere Einsicht in die schon gegebene Wahrheit verstanden. Auch in der europäischen Kultur kreuzen sich seit jeher die zwei entgegengesetzten Tendenzen: das Rückwärtsblicken auf das goldene Zeitalter und das Vorwärtsblicken gegen die vollkommenere Zukunft, aber die erstere ist sehr zurückgedrängt und verkümmert. Übrigens haben die Erfahrungen dieses Jahrhunderts unseren Entwicklungsgedanken wesentlich modifiziert. Es wurde früher immer ein Werturteil damit verbunden: „Entwicklung" bedeutete Aufstieg, Übergang zu einer höheren und dann selbstverständlich besseren Daseinsform. Unsere Zeit hat leider lernen müssen, daß die „Entwicklung" auch einen Abstieg bedeuten kann, und daß Fortschritt und Rückschritt sich bestenfalls das Gleichgewicht halten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000029

und Kulturen das älteste und wichtigste, eben weil uns selber von Haus aus soviel Orientalisches anhaftet. Weltgeschichte hat die europäische Kultur zuerst durch die Begegnung mit der vorderasiatischen Welt und durch das innere Erlebnis dieser Begegnung gelernt. Die Tiefperspektive der Geschichte haben wir erst durch die Entdeckung der ägyptischen und der assyrisch-babylonischen Kultur gewonnen. Man braucht nur eine Darstellung der Weltgeschichte aus dem 18. Jahrhundert neben eine moderne zu legen, um das Gewaltige recht zu würdigen, was diese Entdeckungen bedeuteten.

Im Mittelalter war der vordere Orient politisch wie kulturell die überlegene Macht und übte einen unmittelbaren Einfluß auf die europäische Kultur aus. Diese Situation hat aber in der islamischen Welt kein Interesse für Europa ausgelöst. Es ist von dort aus kein Versuch gemacht worden, die abendländische Welt innerlich wie äußerlich kennen zu lernen und ihre Triebkräfte zu verstehen. Noch heutigen Tages steht es dort mit der inneren Einfühlung in unsere Kultur sehr schlecht, obgleich die äußeren Beziehungen jetzt ganz lebendig sind und die äußere Beeinflussung bedeutend ist.

Es entspricht ganz der europäischen geistigen Haltung, daß, als in der Neuzeit das Blatt sich wendete und das Abendland kulturell wie politisch die Oberhand gewann, ein emsiges und tiefgehendes Studium der orientalischen Welt einsetzte. Äußeren Anlaß zur Beschäftigung mit dem Orient gab es genug: der europäische Welthandel und allmählich die europäische Kolonialpolitik haben die europäischen Völker unmittelbar vor die äußeren und inneren Probleme der orientalischen Welt gestellt. Es wäre aber vielleicht nie zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit diesen Problemen gekommen, wenn nicht der innere Trieb des europäischen Geistes den Anstoß dazu gegeben hätte. Dieser Anstoß ging nun eben von dem Zentrum aus, wo der Orient am fühlbarsten in unser Leben hineinragt: von der christlichen Religion. Es ist geschichtlich vollkommen klar, daß das wissenschaftliche europäische Studium der semitischen Völker und Sprachen vom Bibelstudium ausgeht, das die Reformation freigab und in dem sie das Kernstück der ganzen Bewegung sah. Als ein Dienstmädchen der protestantischen Theologie ist die Arabistik zunächst in das Programm der europäischen Gelehrsamkeit aufgenommen worden, und das erste Aufblühen der arabistischen Studien ist den protestantischen Universitäten zu verdanken. Erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, in einer Epoche, in der sich das europäische Kulturleben zum erstenmal von der kirchlichen Bindung loslöste, beginnen wir, ein nicht theologisch gefärbtes Studium des Orients zu beobachten. Die Vorromantik und die Romantik haben im Orient den Urquell der Poesie und der Weisheit erblickt und ihn von ganz neuen Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000030

sichtspunkten aus beurteilt und bewertet. Die großen Reisenden des 18. Jahrhunderts — es war dies die letzte Epoche, wo die Menschen wirklich die Kunst zu reisen verstanden, der moderne Mensch versteht sie längst nicht mehr — haben ihren Zeitgenossen den lebenden Orient handgreiflich und anschaulich näher gebracht. Die Schüler des großen Botanikers Carl von Linné in Uppsala, die die ganze Welt bereisten, vermochten kraft ihrer naturwissenschaftlichen Schulung über die Natur und das Leben der orientalischen Länder Nachrichten zu geben, die an Genauigkeit und nüchterner Beobachtung unübertroffen sind. Es wurden so die Grundlagen für die rein wissenschaftliche, ausschließlich historisch, philologisch und archeologisch arbeitende Orientalistik des 19. Jahrhunderts geschaffen. Der Franzose Silvestre de Sacy ist vielleicht der erste Europäer gewesen, der arabistische Studien ohne theologische Bindung und nur um ihrer selbst willen trieb. Die alte traditionelle Bindung an das Bibelstudium wirkte aber lange Zeit nach und ist selbst bei dem großen Arabisten Fleischer in Leipzig (gestorben im J. 1889) noch zu verspüren. Ich darf mich vielleicht selber zu den letzten Ausläufern dieser Tradition zählen, denn das Interesse für den Orient und die erste Kenntnis des Hebräischen verdanke ich meinem Vater, der ein einfacher Landpfarrer war.

Die ersten eingehenderen Nachrichten über die chinesische und die indische Kultur verdankt Europa den katholischen Missionaren. Dann haben sich aber ganz andere geistige Strömungen des Studiums dieser Kulturen angenommen. Der Aufklärung des 18. Jahrhunderts war die Bekanntschaft mit der chinesischen Kultur sehr willkommen; man fand in ihr seine eigenen kulturellen und religiösen Ideale vorgezeichnet und führte sie gegen die einseitige klassische Bildung und die kirchlichen Dogmen ins Feld. Indien dagegen wurde das Lieblingsland der Romantik, und aus den von ihr angeregten indischen Studien sind zwei Wissenschaften hervorgegangen, mit denen der europäische Kulturkreis alleine steht: die vergleichende Sprachwissenschaft und die vergleichende Religionsgeschichte. Die indischen Religionen sind die hohe Schule für das keimende religionsgeschichtliche Studium gewesen, das sich dann auf alle Religionen der Welt ausgedehnt hat und zu den wichtigsten Erscheinungen des europäischen geistigen Lebens zählt. Dieses Studium ist aber aus einer bestimmten geistigen Situation zu verstehen: es ist den Bestrebungen entsprungen, die Ansprüche des offiziellen kirchlichen Christentums auf absolute Geltung zu brechen und dem religiösen Leben freieren Raum zu verschaffen. Unzweifelhaft hat das religionsgeschichtliche Studium auch sehr viel dazu beigetragen, den alten starren Dogmenglauben zu erschüttern, aber die negative Einstellung ist schon längst einer nüchtern objektiven und positiven Betrachtungsweise gewichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000031

Vielleicht hat diese Wissenschaft letzten Endes die christliche Botschaft besser hervortreten lassen, als das hergebrachte Dogmensystem es vermochte.

Vergessen wir auch nicht, daß Indien auch einen direkten Einfluß auf unsere moderne Kultur gehabt hat. Manche gar nicht unbedeutende religiöse Strömungen außerhalb des Christentums leiten ihren Ursprung von indischer Religion und Spekulation her. Die europäische Gedankenwelt ist auch von der indischen befruchtet worden. Ob dieser Einfluß unsrer Geisteskultur bleibende Werte zugeführt hat, lasse ich dahingestellt. Ich stelle nur die Tatsache fest.

Somit ist der Orient an fast allen Stufen der europäischen Kultur beteiligt. Orientalische Kulturen haben an der Wiege der abendländischen Pate gestanden und ihre weitere Entwicklung an entscheidenden Wendepunkten gefördert. Orientalische Religion, orientalische Kulturelemente gehören zum eisernen Bestand unsrer geistigen Kultur. Das orientalische Studium hat in allen schöpferischen Perioden unseres kulturellen Lebens eine bedeutsame Rolle gespielt. Der Orient ist uns ein Spiegel gewesen, an dem wir uns selber kennengelernt haben, dadurch, daß uns sowohl Ähnlichkeiten als auch Verschiedenheiten bewußt geworden sind. Erst die Berührung mit dem Orient und unsere Fähigkeit, diese Begegnung innerlich zu erleben, haben bei uns das geschichtliche Bewußtsein erweckt und erweitert. Das Studium des Orients hat unseren historischen Blick unermeßlich erweitert und vertieft. Durch den Orient ist die europäische Kultur eine Universalkultur geworden, und das orientalistische Studium ist eines der hervorstechendsten Merkmale des europäischen Universalismus.

Es wird uns Orientalisten bisweilen angedeutet, unsere Studien seien doch nur gelehrte Spezialitäten ohne größere Bedeutung für das Leben. In den Ländern, die Kolonien besaßen und am Orienthandel in größerem Umfang beteiligt waren, war ihnen wohl ein gewisser praktischer Nutzen anerkannt, aber es war ihnen immer ein enger Raum zugemessen. Vollends in unsrer eignen Zeit werden Stimmen laut, die diese Studien als fast überflüssig bezeichnen. Die junge Generation wendet sich vielfach von ihnen ab. Es gibt natürlich dafür klare praktische Beweggründe. Der Kampf ums Dasein ist härter denn je, der Wiederaufbau Europas stellt dringende Aufgaben, und für das stille Nachdenken in der Studierkammer, in den Bibliotheken und Archiven ist die Zeit wenig geeignet. Es hängt indessen diese Abwendung von unseren Studien unzweifelhaft auch mit dem Sinken des geschichtlichen Bewußtseins zusammen, das sich zu den anderen großen kulturellen Verlusten, die wir erlitten haben, gesellt. Wir befinden uns im Umbruch der Zeiten. Die europäische Kultur, die im vorigen Jahrhundert und im Anfang des jetzigen ihren Gipfel und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000032

ihre volle Reife erreichte, geht unter schweren Geburtswehen in eine andere Daseinsform über. Wir leben im technischen Zeitalter, und die Technik ist ihrem Wesen nach ahistorisch. Das Schlimmste, was man von einer Maschine sagen kann, ist, daß sie alt ist; nur als neu und besser als ihr Vorgänger hat sie Wert. Es scheint mir eine der dringendsten Kulturaufgaben dieser Zeit zu sein, von dem geschichtlichen Bewußtsein und vom europäischen kulturellen Universalismus soviel in die neue Zeit hinüberzuretten, als uns immer möglich ist.

Das Abendland ist von allen Seiten bedrängt, andere Kulturen treten mit hohen Ansprüchen hervor und streiten uns jedes Vorrecht ab, würden es auch mit Freude sehen, daß wir vom Schauplatz ganz verdrängt würden. Wir würden uns selbst untreu sein, wenn wir unsere geistigen Waffen nicht voll in den Kampf einsetzten. Unsere beste geistige Waffe ist aber das nüchterne, kühl objektive Studium der Gegner, das unbeirrte Verständnis ihrer geschichtlichen Voraussetzungen und jetzigen Ziele. Wir müssen unsere Gegner durchschauen, damit wir, ohne über uns selbst unsicher zu sein, ihnen ruhig entgegentreten können.

Der Orientalist hat hier Wehrdienst zu machen. Werden wir nicht müde, uns in die orientalischen Kulturen der Vergangenheit und der Gegenwart zu versenken, sie nach bestem Vermögen zu verstehen zu suchen, unseren Blick für die Eigenart der fremden Kulturen und damit für die unsrer eigenen zu schärfen! Unser Platz im Leben der jetzigen Zeit mag noch so bescheiden sein, wir dürfen in dem stolzen Bewußtsein arbeiten, daß wir unsere Kräfte einsetzen für die Erhaltung und Bereicherung zweier unveräußerlichen Grundwerte der abendländischen Kultur: des europäischen Universalismus und des europäischen geschichtlichen Bewußtseins.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000033

Menes als Schöpfer

Von Hellmut Brunner, Tübingen

An zwei Stellen berichtet Herodot von der „Trockenlegung von Memphis" durch Menes.

II, 4: „Der erste Mensch, sagten sie, der über Ägypten geherrscht habe, sei Menes gewesen. Zu seiner Zeit wäre ganz Ägypten mit Ausnahme des Thebanischen Gaues ein Sumpf (ἕλος) gewesen, und nichts habe herausgeragt von allem, was jetzt unterhalb des Moirissees liegt; dabei nimmt doch die Fahrt vom Meere bis dahin sieben Tagereisen flußaufwärts in Anspruch."

II, 99: „Menes, der erste König von Ägypten, habe, so erzählten die Priester, Memphis abgedämmt. Der Fluß sei damals unmittelbar an dem sandigen Gebirge nach Libyen hin entlanggeflossen; Menes aber habe etwa 100 Stadien oberhalb von Memphis die nach Süden gelegene Krümmung des Flusses zugeschüttet, das alte Bett trockengelegt und den Fluß so abgeleitet, daß er in der Mitte zwischen den beiden Gebirgen fließt. Auch jetzt noch beobachten die Perser jene Krümmung des Nils, hinter der er abgeleitet fließt, genau und bauen an der Sperre jedes Jahr. Denn wenn der Fluß diese einmal durchbrechen und überfluten wollte, so bestünde die Gefahr, daß ganz Memphis überschwemmt werde. Dann habe dieser erste König Menes, nachdem das abgeschirmte Land zum Festland geworden war, dort diese Stadt gegründet, die jetzt Memphis heißt (denn auch Memphis liegt noch in dem schmalen Teil Ägyptens); außen um die Stadt habe er rings einen See gegraben, der mit dem Fluß in Verbindung stand (ἐκ τοῦ ποταμοῦ) nach Norden und Westen; im Osten grenzt der Fluß selbst daran. Dann habe er sich dort ein Heiligtum des Ptah gegründet, das groß und überaus bemerkenswert ist."

Als Quelle der zweiten Stelle werden „die Priester" genannt, während die Frage für die erste Nachricht nicht eindeutig zu beantworten ist: Am Anfang des vierten Kapitels erklärt Herodot zwar, daß die folgenden „menschlichen Dinge" übereinstimmend von den Priestern in Memphis, Theben und Heliopolis erzählt worden seien, doch ist unsicher, ob wir das auch noch auf unsere Stelle beziehen dürfen.

Herodot selbst nimmt zu den Angaben im 5. Kapitel kritisch Stellung. Er „unterwirft die mythische Überlieferung der persönlichen Forschung, eigenem Sehen und Hören"[1], aber nur, „indem er sich bemüht, für die

[1] J. Vogt, *Herodot in Ägypten* (*Genethliakon Wilhelm Schmid*), S. 5 [99].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000034

ägyptische Behauptung, die an sich wahr sein muß, Beweise aufzubringen, die auch einen Hellenen überzeugen konnten"[1].

Methodisch nicht viel anders geht WIEDEMANN vor, der in seinem Kommentar[2] meint, daß „Herodot mit der Zeit des Min (= Menes) überhaupt die älteste Vorzeit bezeichnen wollte" (S. 58); seine Angabe sei zwar allgemein zutreffend, da das Niltal Schwemmland sei, aber „unrichtig ist bei Herodot nur die Verlegung dieser Vorgänge in historische Zeit, während dieselben unberechenbar lange Zeiträume erforderten" (S. 60). — Bei Herodot kann man, wie das Kap. 5 im Anschluß an unseren ersten Text zeigt, noch damit rechnen, daß er aus Beobachtungen diluviale Prozesse erschlossen hat[3] — bei den ägyptischen Priestern, die er als Quelle angibt, ist das nicht denkbar. Und eine Überlieferung in solche Urzeiten des Paläolithikums zurückzuführen, ist noch weniger angängig. Wir haben keinen Anhalt, daß die ägyptische Tradition wesentlich über die Zeit der Reichseinigung unter „Menes" zurückgereicht hat.

SETHE hat nun unseren beiden Stellen einige Seiten in seiner Monographie über Menes gewidmet[4]. Er deutet sie beide historisch. Unter Hinweis auf einen bis in unser Jahrhundert vorhandenen Damm, der den Baḥr Jūsuf von seinem geraden Lauf, durch den Memphis überschwemmt werden könnte, ablenkt, stellt er fest, daß Herodot „auf Verhältnisse Bezug nimmt, wie sie zu seiner Zeit tatsächlich vorlagen." Der Bericht sei daher so klar wie möglich. Offen bleibt nur die Frage, ob die Leistung dieser Trockenlegung geschichtlich auf Menes zurückgehe oder ihm nur zugeschoben sei; doch hält SETHE die Richtigkeit der Zuweisung für „nicht unwahrscheinlich".

Zwei Unstimmigkeiten aber lassen mir den Bericht keineswegs „so klar wie möglich" erscheinen. Erstens liegt ein Widerspruch in der Aussage, der Gau von Theben habe als einziges Land aus dem Sumpf hervorgeschaut, wenn nachher nur von einer Flußregulierung nördlich des Faijūms gesprochen wird. Was ist dann mit den mehr als 500 km, die dazwischen liegen?[5] Zweitens ist die Bezeichnung „Sumpf" (ἕλος) für ein von einem Fluß durchlaufenes Stück Niltal sehr auffällig. Nach der zweiten unserer Stellen hat Menes doch nichts weiter getan, als den Fluß vom Westgebirge weg in die Mitte des Tales gelegt. Wie kann man dann von dem alten Zustand sagen, ganz Ägypten wäre ein „Sumpf" gewesen?

[1] A. a. O., S. 24 [118].

[2] WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig 1890.

[3] J. VOGT, a. a. O., S. 31 [125].

[4] *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens* (= Untersuchungen Band III), Leipzig 1905, S. 122ff.

[5] SETHES Gleichsetzung ὁ θηβαϊκὸς νομός = Oberägypten (a. a. O., S. 123) ist nicht zu halten. Oberägypten wird niemals als Thebanischer Gau bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000035

Unsere Bedenken gegen die Alleingültigkeit der SETHEschen Erklärung wachsen, wenn wir eine bestimmte Gruppe von religiösen Texten heranziehen, die den Zustand des Landes bei der Schöpfung behandeln: die Aussagen vom „Urhügel", die DE BUCK gesammelt hat[1]. Sie sollen hier, weil allgemein bekannt, nicht wiederholt werden. Lediglich einige auf Theben bezügliche Textstellen seien zusammengestellt, um einen bequemen Vergleich mit dem Satz Herodots, „ganz Ägypten mit Ausnahme des Thebanischen Gaues sei ein Sumpf gewesen", zu ermöglichen.

Aus dem Neuen Reich: Karnak ist „der herrliche Hügel der Urzeit" (*Urk.* IV, 364). — „Theben ist gerader (? d. h. wohl normaler?) als jede andere Stadt. Das Wasser und das Land waren in ihr in der Urzeit. Der Sand kam auf die Felder, um sie zu begrenzen (?), um Thebens Boden entstehen zu lassen auf dem Urhügel: da entstand die Erde.— Dann entstanden die Lebewesen in ihr, um jede andere Stadt in ihrem richtigen Namen zu besiedeln: ‚Stadt' nennt man sie mit Namen, unter der Aufsicht von Theben, dem Auge des Re...." (*Amuns-Hymnus von Leiden*, ed. ZANDEE, S. 25 f., hier unter Anlehnung an KEES, *Lesebuch*, S. 3).

Ptolemäisch-römisch: „Der Hügel, der aus dem Nun gegeben wurde zu Anfang, als es weder Himmel noch Erde noch Unterwelt gab" (*Theb. T.* 112 = SETHE, *Amun und die acht Urgötter*, S. 117). Ähnlich *Theb. T.* 49 m und 42 = SETHE a. a. O. — „Der große Hügel, der sein Haupt hervorstreckte aus dem Nun" (*Theb. T.* 107, 1 = SETHE a. a. O.). — „Die hohe Stätte in dem *maati*-Gewässer[2], deren Ufer überflutet war, bis die beiden Länder besiedelt wurden" (*Theb. T.* 94 n = SETHE a. a. O., S. 118). — „Die hohe Stätte, an deren Boden man landete, bis die beiden Länder besiedelt wurden" (*Theb. T.* 113, 2 = SETHE, a. a. O.). Weitere Stellen sind bei SETHE zusammengestellt[3].

In all diesen Stellen ist die Rede von einem Mythos, dem des Urhügels als des ersten Platzes der Schöpfung, als des kraftgeladenen Ortes, von dem aus sich die göttliche Schöpfung vollziehen konnte. Die von uns angeführten Stellen von der 18. Dynastie bis in die römische Zeit nehmen diesen Urhügel für Theben in Anspruch; daneben gibt es zahlreiche Texte, in denen andere Orte, vor allem Memphis, Heliopolis und Hermopolis, als Stätte des Urhügels ausgegeben werden. Niemand wird die Ähnlichkeit unserer Zitate mit der Aussage Herodots bezweifeln wollen. Freilich müssen wir annehmen, daß das Einschiebsel, das allein Theben von dem Sumpfcharakter des Landes in der Zeit vor Menes ausnimmt, eben

[1] ADRIAAN DE BUCK, *De egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel*, Leiden 1922.

[2] D. i. das der Maat entsprechende Gewässer, das „Schöpfungswasser".

[3] Nicht einsehen konnte ich die von DRIOTON in *ASAE* 44, 111 ff. veröffentlichte ptolemäische Gründungsinschrift auf dem II. Pylon in Karnak, die ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, S. 25 erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000036

thebanischer Tradition entspringt, während die anderen Aussagen aus dem Munde memphitischer Priester stammen dürften. Durch die Vereinigung einer memphitischen Fassung mit einer thebanischen hat Herodot vielleicht die „Übereinstimmung" hergestellt, von der er im Anfang des vierten Kapitels spricht (s. o. S. 23).

Derart geschärften Blickes wird uns nun die in Kapitel 99 erwähnte Leistung des Menes, die neue Stadt mit Kanälen zu umgeben, in anderem Lichte erscheinen als SETHE, der sie als Befestigungswerk deuten wollte. Wenn aber Herodot den Urhügelmythos so stark benützt (freilich ohne ihn zu erkennen), so läßt sich auch die Anlage von Kanälen, die mit dem Nil in Verbindung stehen, rings um die Stadt[1] damit in Verbindung bringen: gehört es doch zum Wesen des Urhügels, daß er von Wasser umgeben ist („inmitten des Nun"), wie wir es etwa am Kenotaph Sethos' I. in Abydos und den entsprechenden Königsgräbern in Theben architektonisch dargestellt sehen und wie es bezeichnenderweise Herodot auch von dem Sarg des Cheops berichtet, der auf einer von einem Nilarm umflossenen Insel stehen soll (II, 124 und 127). Das ist nun „historisch" gewiß falsch, mythologisch dagegen „richtig": So wie der Urhügel geladen ist mit Gotteskraft, wie von ihm einst die Welt entstehen konnte, so hat er auch die Kraft, Auferstehung zu schenken[2]. Osiris liegt in einem solchen Hügel begraben, eben weil die Kraft zum Weiterleben dieselbe Kraft ist, die die Welt schaffen konnte.

Indessen ist aber die historische Deutung der Herodot-Stelle durch SETHE mit diesen Hinweisen auf den mythologischen Gehalt der Aussagen keineswegs widerlegt. Die entscheidende Frage, ob wir es mit einem Bericht von einmaligen historischen Tatsachen oder mit einer zeitlosen, mythologischen Schilderung der ewigen Ordnung zu tun haben, bricht vielmehr jetzt erst auf, nachdem wir beide Möglichkeiten nebeneinander gestellt haben. Ja diese Frage ist die Grundfrage, die an alle „historischen" Überlieferungen des Alten Orients zu stellen ist und die den um die einmaligen Ereignisse bemühten Historikern die Arbeit auf diesem Gebiet so schwer macht. Methodisch ist bei allen „historischen" Aussagen des Alten Orients zunächst zu prüfen, wieweit sie Mythen enthalten oder mythisch beeinflußt sind. Erst der Rest kann dann — immer noch unter der Voraussetzung, daß wir alle mythischen Vorstellungen kennen — historisch gewertet werden.

[1] Warum die Südseite offen bleibt, kann ich freilich nicht sagen; aber SETHES Deutung, daß es sich um eine gegen Unterägypten gerichtete Festung handle, ist auch wenig einleuchtend; schließlich ist es doch einem Heere im Zeitalter vor dem Stellungskrieg mit Schützengräben ein leichtes, die Festung zu umgehen, um sie von der ungeschützten Seite anzugreifen! Vielleicht liegt nur ein Fehler Herodots vor, so daß auf die Auslassung der Südseite gar kein Gewicht zu legen ist.

[2] S. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, S. 152f.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000037

Andererseits aber gilt es auch noch zu bedenken, daß oft genug die Könige ihre (historischen) Handlungen selbst durch die mythische Überlieferung haben mögen bestimmen lassen; viele Taten, die wir gerne historisch, also einmalig, werten, werden ebenso wie Feste geschehen sein, damit dem Mythos Genüge geschehe, „damit die Schrift erfüllet werde". Der Ägypter nennt das *ir.t mꜣ‘.t*, „Die Maat verwirklichen".

Um zu unserer Frage zurückzukehren: Hat Menes Memphis trockengelegt? Darauf läßt sich einstweilen nur folgendes antworten:

1. Schon SETHE hat bezweifelt, ob die Errichtung des Dammes wirklich durch Menes selbst erfolgt sei oder ob sie ihm, obwohl früher oder später geschehen, nur zugeschrieben werde. Wir können aus den beiden Herodot-Stellen, wenn wir den Mythos berücksichtigen, nur folgern, daß Menes durch diese Aussage als „Schöpfer" charakterisiert werden soll, der die Maat aus dem Chaos, d. i. ein geordnetes, anbaufähiges Land aus dem Sumpf, geschaffen hat. Er ist nicht ein Reichsgründer, sondern ein Reichsschöpfer. „Historisch" wird die Stelle also noch verdächtiger — wenn freilich die Handlung durch Menes auch nicht ausgeschlossen ist.

2. Es ist fraglich, ob Menes, wenn er wirklich bei Memphis eine Flußregulierung vorgenommen hat, sie in der bei Herodot überlieferten Form durchgeführt hat, etwa mit den die Stadt umgebenden Kanälen. Ein historischer Überlieferungskern kann, in Anpassung an den Mythos, gefärbt und mit Einzelheiten ausgestattet werden (vgl. die Aussage von der Insel in der Pyramide des Cheops).

3. Wenn die Angabe im Kern oder auch mit den Einzelheiten historisch richtig sein sollte, so müssen wir die Möglichkeit ins Auge fassen, daß Menes das ganze Unternehmen dem Mythos zuliebe durchgeführt hat, daß er sich also als Schöpfer einer neuen Ordnung, als Verwirklicher der Maat verstanden hat[1].

Es fehlt einstweilen das Material, um diese Fragen für die Zeit des Menes zu klären. Sollte SCHOTT recht haben[2], daß der Mythos überhaupt erst in der Zeit nach Menes entstanden ist, so entfällt die dritte Möglichkeit ganz, und die Überlieferung wird, wenigstens in der Form bei Herodot, historisch äußerst bedenklich — während sie freilich religiös an Bedeutung gewinnt.

In sehr vielen historischen Texten stecken mythische Aussagen, die, bisher als solche unerkannt, jetzt, nachdem in der letzten Zeit unser Verständnis für diese Fassung religiöser Aussage gewachsen ist, herausgestellt werden sollten, zum Vorteil für die Erforschung der ägyptischen Religion, aber auch zur Berichtigung des geschichtlichen Bildes.

[1] Auch die Urbarmachung des Faijūms im Mittleren Reich kann unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden. [2] *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten* (= Untersuchungen Band XV).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000038

Zur Funktion arabischer Negationen

Von Hans Wehr, Erlangen

Die ʿArabīya verfügt über merkwürdig viele Ausdrucksmöglichkeiten für die Verneinung. Zu dem altsemitischen *lā* sind als Satzverneinungen hinzugetreten *lam*, *lan*, *laisa* sowie *lammā*, die sich historisch als Zusammensetzungen mit *lā* erweisen. Diese sind jedoch bekanntlich funktionell nicht gleichwertig und vertauschbar, sondern nach ihrem syntaktischen Anwendungsbereich streng geschieden. Dazu kommen nun noch *mā* und *in*, die vom älteren arabischen Sprachgefühl funktionell als nahezu gleichwertig empfunden wurden und gegenüber den anderen eng zusammen gehören. Wenn die Philologen *in* als Negation erklären wollen, geschieht es durch *mā*. Mit *in* verneinte Sätze im Koran werden weit überwiegend nicht durch das sonst zur Fortführung negativer Sätze übliche *wa-lā*, sondern durch *wa-mā* weitergeführt[1]. Beide können im Verbal- und Nominalsatz gebraucht werden, sind mit seltenen Ausnahmen auf den Hauptsatz beschränkt und stehen gewichtig immer an dessen Spitze.

Bereits dem Anfänger im Arabischen fällt es auf, daß er scheinbar die Wahl hat, im präteritalen Sinn *lam aktub* und *mā katabtu* zu gebrauchen, mit Imperfekt *lā yaktubu* und *mā yaktubu*, ebenso im Nominalsatz scheinbar ohne Bedeutungsunterschied *laisa lahū baitun* und *mā lahū baitun*. *Mā* hat also an den Sonderbereichen dreier anderer Negationen Anteil, und seine Anwendung überschneidet sich formalsyntaktisch mit der ihrigen. Aber sind die genannten Paare wirklich vertauschbar? Wir dürfen a priori voraussetzen, daß dies kaum denkbar ist. Den Luxus, zwei völlig gleichwertige Ausdrucksmittel, die auch nicht durch die mindeste Nuance geschieden sind, lange nebeneinander festzuhalten, leistet sich die Sprache im allgemeinen nicht.

Der Unterschied zwischen *mā kataba* und *lam yaktub* ist mehrfach erörtert worden[2]. Fleischer stellt fest, daß das mit *mā* verbundene Perfekt vorzugsweise unserem deutschen Perfekt als demjenigen Tempus entspreche, durch das die Vergangenheit vom Standpunkt der Gegenwart aus betrachtet und auf diese bezogen werde. Reckendorf, *Arab. Syntax* § 25, kennzeichnet das Perfekt nach *mā* als meist resultativ; *mā*

[1] Bergsträsser, *Die Negationen im Ḳur'ān*, Diss. Leipzig 1911, S. 60.

[2] Fleischer, *Kl. Schr.* I 443/4; Reckendorf, *Syntakt. Verhältnisse* S. 83, *Arab. Syntax* § 25; Bergsträsser l. c. S. 29f.; Wright II 20 D.

qatala ist nach ihm die Verneinung zu *qad qatala*; dieses bezeichnet er S. 301 als immer resultativ („er hat oder hatte getötet", aber nicht historisches Perfekt = „er tötete"). Ähnlich BERGSTRÄSSER, nach dem das Perfekt nach *mā* im Koran die vollendete Handlung nicht so scharf ausdrückt wie der Apokopatus nach *lam*. Diesen Definitionen ist gemeinsam, daß sie, wenn auch in zurückhaltender Form, das Besondere von *mā kataba* gegenüber *lam yaktub* in einer eigenen Zeitstufe oder Realisierungsart sehen. Die Fragestellung, mit der man an *mā kataba* herantrat, ist offenbar ausgelöst worden durch die Angabe der Grammatiker, *mā* verneine die Vergangenheit, die *muqarrab min al-ḥāl* sei „dem gegenwärtigen Zustand nahegerückt"[1], die trotz ihrer dunklen Form auf ein Gefühl für eine solche Tempusstufe wie unser periphrastisches Perfekt hinzuweisen scheint. Aber die Gleichsetzung mit dem deutschen Perfekt wird durchaus nicht immer bestätigt, was schon die angeführten Äußerungen durch ihre Formulierung zugeben. Denn in alter historischer Prosa kommt *mā kataba*, wenn auch viel seltener als *lam yaktub*, zuweilen mitten im historischen Bericht vor, z. B. Ayyām al-ʿArab bei b. al-Aṯīr I 496,7; 420,4; 457,4; 458,5 v. u.; BRÜNNOW-FISCHER, *Chrest.* 89,13; 90,7; 96,7 f. (Ṭabarī); Aġ. I 36,17; b. Saʿd IIIa 229,12; 187,19; Ṭabarī II 1202,16; 1203,1 ff. usw. Ein Bericht mit *lam* kann bei b. Saʿd IIIa 260,21—23 durch *mā* mit Perfekt fortgesetzt werden. Die nach den oben angeführten Formulierungen naheliegende Auffassung, daß die beiden Typen etwa durch die Bezeichnungen „resultatives" und „historisches" Perfekt differenziert werden könnten, trifft keinesfalls zu. Es fehlt nicht an Fällen, wo gerade *lam* mit Apokopatus deutlich resultativen Wert hat, z. B.: *fa-lam ara ǧamāʿatan qaṭṭu ǧāʾū bi-miṯli mā ǧiʾnā bihī* „nie habe ich eine Abteilung Leute gesehen, die Ähnliches wie wir mitgebracht hätten" Ṭab. II 1248,16 f.; *lam yaʾti raǧulun qaṭṭu bi-mā ǧiʾta bihī* „nie hat ein Mann solches vorgebracht wie du" Aġ. III 14 1. Z.; *fa-lam tabki mraʾatun min al-Anṣāri baʿda ḏālika ilā l-yaumi ʿalā mayyitin illā badaʾat bi-l-bukāʾi ʿalā Ḥamza* „keine Frau von den Anṣār hat danach bis zum heutigen Tage über einen Toten geweint, ohne mit dem Weinen über Ḥ. zu beginnen" b. Saʿd IIIa 5,19. Während man besonders im letzten Fall auf Grund der Zeitbestimmung *mā* erwarten müßte, steht es im folgenden Satz, wo die Zeitbestimmung eine Schilderung längst abgeschlossener Zustände erkennen läßt und wo nach den bisherigen Regeln *lam* zu erwarten wäre: *mā raʾiya miṯluhū ... fī zamānihim* „nicht sah man seinesgleichen ... zu ihrer Zeit" Ṭab. I 1452 1. Z.—1453,1. *Mā* und *lam* wechseln in zwei Versionen der gleichen Überlieferung bei b. Saʿd IIIa 25,27 und 26,5. Man vergleiche ferner Parallelen

[1] Vgl. *Mufaṣṣal*, S. 142,14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000040

wie die folgenden: *lam ara ka-l-yaumi qaṭṭu* „niemals habe ich einen Tag wie den heutigen erlebt" Ayyām 460,5; *mā raʾaituhū qaṭṭu bādiya r-rukbataini ilā l-yaumi* „niemals habe ich ihn bis heute mit entblößten Knien gesehen" Ayyām 387,5; *lam ara raǧulan aǧbana min ṣāḥibika* „nicht habe ich (je) einen feigeren Mann als deinen Gefährten gesehen" Ayyām 441 1. Z.; *mā raʾaitu miṯla ḏālika l-yaumi qaṭṭu* „nie habe ich einen solchen Tag wie jenen erlebt" Aġ. I 26,18. Man wird bei so gleichwertigen Aussagen nicht leicht einen Zeitstufenunterschied konstruieren können. Dennoch ist es richtig, daß für *mā kataba* sehr weit überwiegend die Übersetzung durch unser Perfekt zutrifft. Aber sowohl *mā kataba* wie *lam yaktub* können jedenfalls grundsätzlich je nach dem Zusammenhang einem „er schrieb nicht" oder „er hat nicht geschrieben" des Neuhochdeutschen entsprechen. Und zwar haben wir in referierenden Partien, besonders im historischen Bericht, beides durch unser Imperfekt wiederzugeben, aber in lebhafter direkter Rede ist beides treffend durch unser Perfekt zu übersetzen.

Was ferner *mā* mit Imperfekt betrifft, so kann allerdings *mā yaktubu* niemals futurische Bedeutung haben wie *lā yaktubu*. Aber der Unterschied beider Typen im Sinne eines Präsens ist keineswegs klar, und auch die Auskünfte der einheimischen Grammatiker versagen gegenüber unserer Fragestellung. Man beachte auch hier die vielen anscheinend ganz gleichwertigen Parallelbeispiele: *mā arā rabbaka illā yusāriʿu fī hawāka* „ich meine nicht anders, als daß dein Herr recht schnell auf deine Leidenschaft eingeht" Chr.[1] 169,4f. (Buḫārī); *wa-lā arā hāʾulāʾi l-qauma illā sa-yaẓharūna ʿalainā* „und ich meine nicht anders, als daß diese Leute die Oberhand über uns gewinnen werden" Chr. 82,1f. (Ṭabarī); *fa-innī mā uḥibbu ... annahā fī ḫayālī* „denn ich möchte nicht ... daß sie in meiner Phantasie noch existiert" Chr. 28,5 (Aġānī); *lā uḥibbu an arāhu* „ich möchte ihn nicht sehen" Chr. 72,4 (Ṭabarī); *wa-mā adrī aṣabtu am aḫṭaʾtu* „und ich weiß nicht, ob ich getroffen oder gefehlt habe" Ṭab. I 2263,7f.; *lā adrī wa-llāhi aina abī* „ich weiß nicht, bei Gott, wo mein Vater ist" b. Hišām 329,3 v. u. f.; *wa-mā yastawī l-aʿmā wa-l-baṣīru* „nicht ist gleich der Blinde und der Sehende" Kor. 40,60; *wa-lā tastawī l-ḥasanatu wa-lā s-sayyiʾatu* „nicht ist gleich das Gute und (nicht) das Schlechte" Kor. 41,34; *mā narāhā* „wir sehen sie nicht!" Chr. 68,11f. (Ṭabarī) als Antwort auf eine Frage ebenso wie *lā adrī* „ich weiß nicht" Aġ. III 3, 15, 16, 18 und *lā aʿrifuhū* „ich kenne ihn nicht" Chr. 104, 2, 3, 4 u. ö. Bei so gleichwertigen Aussagen wird man kaum einen Zeitstufenunterschied oder eine verschiedene Realisierungs- bzw. Aktionsart finden können.

[1] So wird im Folgenden die Arabische Chrestomathie von Brünnow-Fischer zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000041

Vollends im Nominalsatz versagt dieses Prinzip der Differenzierung selbstverständlich; wo der Unterschied zwischen *mā lahū baitun* und *laisa lahū baitun* zu sehen ist, ist bisher m. W. gar nicht erörtert worden.

Eine andere Fragestellung, die durch die Art der Textbeispiele selber nahegelegt wird, dürfte besser zu den Tatsachen hinführen. Wenn man in einem alten historischen Bericht alle Sätze mit *mā* aus beliebig gewählten Abschnitten betrachtet, so ergibt sich, daß diese weit überwiegend in der Zitierung gesprochener Worte der handelnden Personen vorkommen. In den Ayyām-Geschichten bei b. al-Aṯīr (ohne Verse) tritt *mā* 41 mal auf[1], davon 37 mal in direkter Rede, bei b. Hišām S. 5—54 (ohne Verse) 18 mal[2], davon 17 mal in direkter Rede. In der Chrestomathie S. 21—65 (Aġānī und b. Hišām) 32 mal[3], immer in direkter Rede. Stichproben in jüngeren Abschnitten des Ṭabarī und der Aġānī ergeben ein nicht sehr erheblich verändertes Bild, obgleich *mā* hier etwas stärker im historischen Bericht auftritt. Das Gesagte gilt nicht nur für *mā* mit Perfekt, wo man sagen könnte, es sei eben resultativ, wie so häufig in gesprochenen Worten, sondern dabei sind auch die Fälle mit Imperfekt und im Nominalsatz eingerechnet. Z. B. erscheint *mā* in den erzählenden Texten der Chrestomathie S. 1—120 mit Imperfekt 18 mal in direkter Rede und nur einmal in der Erzählung. Die Vergleichszahlen für *lam*, *lā* und *laisa* ergeben ein erheblich abweichendes Bild. Z. B. tritt *laisa* zwar auch sehr häufig in der Wiedergabe gesprochener Worte auf (in der Chrestomathie S. 1—120 12 mal unter 13 Fällen), aber in Texten sachlich darstellenden Charakters ist es deshalb keineswegs selten, während hier *mā* mit Nominalsatz z. T. gar nicht vorkommt. Bei einem Geographen wie b. al-Faqīh S. 1—40 finden sich zwar 16 Fälle von *laisa* (wo im Prinzip auch *mā* denkbar wäre), aber nur einmal (22,14) *mā* mit Nominalsatz und dieses eine Mal in direkter Rede! Ferner fällt es auf, daß in *mā*-Sätzen in durchschnittlich der Hälfte oder mehr aller überhaupt vorkommenden Fälle die 1. und 2. Person Subjekt ist[4]. Es handelt sich also um lebhafte Rede und Gegenrede.

[1] 372,11, 15, 16, 2 v. u.; 378,9; 387,5; 390,3 v. u., 2 v. u.; 392,8; 393,9, 16; 396,3; 398,1; 399,11, 14; 403,10; 405,5; 412,4, 8, 10; 415,10; 419,7; 420,4; 425,15; 448,2 v. u.; 449,3; 456,4 v. u. (2mal); 457,4; 458,5 v. u.; 471,6, 7, 10; 475,9; 478,4, 5; 496,7; 506,16; 508,3; 510,7; 516,13.

[2] 11,11; 15,7, 8; 19,3; 20,5; 21,12, 13; 22,4; 33,10 (2mal), 12, 16; 36,13; 42,3 v. u.; 51,4; 52,4, 5; 54,10.

[3] 23,8; 26,9 (2mal); 27,7; 28,2, 5, 12; 30,14; 32,10, 15; 34,3; 35,1; 41,7, 9, 10; 42,4 (2mal), 6 (2mal), 7; 50,14; 51,2, 6, 9, 11, 13; 52,1; 54,2; 59,12, 14; 62,10; 63,16.

[4] So kommt z. B. in der Chrestomathie nach meiner Zählung 27 mal *mā* mit Imperfekt vor, davon 19 mal mit der 1. und 2. Person als Subjekt. In den erzählenden Texten S. 1—120 kommt der Typus *mā yaktubu* 19 mal vor,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000042

Jetzt verstehen wir, warum in den Fällen mit Perfekt, die ja nur einen Teil ausmachen, die Übersetzung durch unser periphrastisches Perfekt so oft zutrifft. Dieses verwenden wir in lebhafter ichbezogener Rede, wo der Sprecher persönlichen Anteil am Gesprochenen nimmt. Es ist in solchen Fällen die einzig richtige und idiomatische Übersetzung, auch wenn es für ein arabisches Sprachgefühl eine entsprechende Ausdrucksmöglichkeit nicht geben sollte. Das Besondere der Verneinung durch *mā* dürfte nach den voraufgehenden Mitteilungen darin zu sehen sein, daß solche Sätze der lebhaften, stark emotionalen Redeweise angehören, daß sie mit mehr subjektiver innerer Beteiligung verneinen. Verneinungen wie *lam yafʿal*, *laisa bi-fāʿilin* haben einen viel weiteren Anwendungsbereich. Es sind durchschnittlich objektivere Verneinungen, die selbstverständlich oft genug auch in direkter Rede vorkommen, aber sehr viel häufiger im Bericht, in der sachlichen Aussage sind. Umgekehrt werden *mā*-Sätze weit überwiegend in direkter Rede gebraucht; nur selten kommen sie in der älteren Historikerprosa im sachlichen Bericht vor. Hier dürfte *mā* überhaupt nicht erwartet werden, vorausgesetzt, daß unsere Auffassung zutrifft, wenn es sich um den unbeteiligten Stil objektiver Chronisten handelte. Aber bekanntlich sind die älteren historischen Berichte zunächst mündlich vorgetragene, erst später niedergeschriebene Texte. Sie stammen sogar z. T. von Augen- und Ohrenzeugen, bei denen man ein stärkeres Maß innerer Beteiligung voraussetzen muß.

Wenn der primäre Unterschied zwischen *lam yaktub* und *mā kataba* nicht im Tempus, sondern in der persönlichen Anteilnahme des Sprechers an der Aussage, also im Affektgrad zu sehen ist, so würde sich doch bei einem Affektsatz *mā kataba* gleichzeitig das Gefühl für eine „*ḥāl*-Nähe" der Aussage, das durch *muqarrab min al-ḥāl* bezeugt ist, begreifen lassen: in einem affektbetonten Satz erscheint der Vorgang dem augenblicklichen Zustand des Redenden in der Tat nähergerückt; darum verwenden wir u. a. auch im Affektsatz unser mit der Gegenwart von „haben" gebildetes Perfekt: „er hat es ja gar nicht gesagt!", „ich habe es wahrhaftig nicht geschrieben!", nicht das viel sachlichere Imperfekt. Es ist verständlich, daß deshalb nicht unser Perfekt im vollen Umfang mit *mā kataba* gleichgesetzt werden kann. — Zu dieser Auffassung paßt es übrigens, daß sich im gesprochenen Arabisch *mā* so stark durchgesetzt hat und in modernen Dialekten mit oder ohne die Ergänzung *-š* (< *šaiʾ*) selbst *lā* weitgehend verdrängt hat.

davon 14mal mit der 1. und 2. Person. Zum Vergleich sei mitgeteilt, daß *lā yaktubu* im präsentischen und präteritalen Sinn 74mal auftritt (wobei Fortführungen voraufgegangener Verneinungen mit *wa-lā* natürlich nicht gezählt sind), davon nur 19mal mit der 1. und 2. Person als Subjekt, 55mal mit der 3. Person, davon 35mal im Bericht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000043

Wenn unsere Folgerung zutrifft, so müßte *mā* in einem so stark affektgeladenen Werk wie dem Koran besonders oft unter den Hauptnegationen vertreten sein. Im Koran kommt es nach BERGSTRÄSSER's Tabellen rund 675 mal vor, d. h. etwa durchschnittlich 2 mal auf einer Seite der FLÜGELschen Ausgabe. Innerhalb der 4 Hauptnegationen *lam*, *lā*, *laisa* und *mā* kommt auf überhaupt vorkommende 4 Verneinungen einmal *mā*. Daß diese absolute und relative Häufigkeit nicht von einem Text wie den Ayyām erreicht wird, ist vorauszusehen wegen der ausgedehnten erzählenden Partien; *mā* erscheint annähernd nur auf jeder 3. Seite, und nur jede 11. der 4 Hauptnegationen ist *mā*. Sachlich darstellende gelehrte Werke gibt es aus so früher Zeit leider nicht. Aber zum Vergleich lohnt es dennoch, mitzuteilen, daß im Kitāb des Sībawaih unter den ersten 300 Negationen *mā* gänzlich fehlt (abgesehen von einigen grammatischen Beispielsätzen). Bei einem Historiker wie al-Yaʿqūbī, der vorwiegend sachlich darstellt und wenige direkte Reden einschaltet, kommt es fast gar nicht vor. Auf 50 planlos ausgewählten Seiten (I 190—240) kommt *mā* nur an einer einzigen Stelle (224,8 f.) 2 mal vor, und zwar in direkter Rede. Der einzige Text der Chrestomathie, in dem *mā* überhaupt nicht vorkommt, ist zugleich der einzige gelehrte Text, nämlich die Aǧurrūmīya.

Nun soll freilich der Wert der Statistik und besonders des argumentum ex silentio für die Syntaxforschung keineswegs zu hoch veranschlagt werden. Hier wie überall sind Folgerungen aus Zahlen nicht unfehlbar. So auffällig immerhin die mitgeteilten Tatsachen sind, so möchte ich doch mehr Gewicht auf ein weiteres Argument legen. Es handelt sich um eine bisher nicht erkannte Tatsache der altarabischen Syntax: Wenn unmittelbar nach einer Beteuerungsformel, einer bekräftigenden Redewendung oder einem Schwur in Kontaktstellung eine Verneinung folgt, so ist die Negation *mā*; dabei macht es wiederum keinen Unterschied, ob ein Perfekt oder Imperfekt folgt oder ob es sich um einen Nominalsatz handelt. Unter hunderten von Fällen ist mir niemals ein *lam*, *laisa* oder *lā* nach *wa-llāhi* und ähnlichen Ausdrücken anstelle von *mā* begegnet. Nur wo die Aussage futurisch gemeint ist, heißt es *lā afʿalu* oder auch *lastu afʿalu*, da *mā afʿalu* bekanntlich den Bereich der Zukunft nicht mit umfaßt. Ganz besonders ist aber zu beachten, daß *in*, das ja auch sonst funktionsverwandt ist, in diesem Zusammenhang vereinzelt möglich ist, worüber später die Rede sein wird. Es muß also heißen: *wa-llāhi mā faʿaltu* oder *wa-llāhi in faʿaltu*. Selbst ein *lā budda* ist mir in diesem Zusammehang nicht begegnet; ich kenne nur *wa-llāhi mā buddun min an* b. Qutaiba, ʿUyūn (ed. Brockelmann) I 43,12 und *wa-llāhi in lī buddun min ḏālika* Chr. 67,14 (Ṭabarī). Beispiele mit Perfekt: *wa-llāhi mā anṣafūnī* „bei Gott, nicht haben sie mich gerecht behandelt" b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000044

Hišām 169,9; *wa-llāhi mā sami'tu mitlahū qaṭṭu* „bei Gott, nicht habe ich dergleichen je gehört" 1. c. 186,3 v. u.; vgl. 19,3; 21,12; 183,2 v. u.; 191,1; 315,3 v. u.; 327,3 v. u.; *wa-llaḏī nafsu Muḥammadin bi-yadihī mā 'alimtu bi-šai'in* „bei dem, in dessen Hand M.s Seele ist, ich habe nichts gewußt" 1. c. 469,6 v. u.; *wa-llāhi mā qutila ba'da Kulaibin a'azzu 'alayya minka* „bei Gott, nicht wurde nach K. einer getötet, der mir teurer wäre als du!" Ayyām 392,8; ferner 372,16; 412,10; 516,13; *wa-ḍ-ḍuḥā wa-l-laili ... mā waddaʿaka rabbuka wa-mā qalā* „beim Vormittag und bei der Nacht ... nicht hat dein Herr dich verlassen und nicht hat ihn Haß ergriffen" Kor. 93,1—3; vgl. ferner b. Sa'd Ia 154,6; IIb 55,19; IIIa 121,24; 150,26; 159,17; 190,27; Ṭab. I 503,7; II 1005,4; 1234,8; b. Qutaiba, 'Uyūn I 91,14; 103,11. Mit Imperfekt: *lā wa-'ainaika mā adrī* „nein, bei deinen Augen, ich weiß es nicht" Aġ. IV 49,3; *wa-llāhi mā nurīdu ḥarbahū* „bei Gott, wir wollen nicht den Krieg gegen ihn" b. Hišām 33,10; ferner 304,1; 324,14[1]; *fa-wa-llāhi mā uḥibbu an ūqi'a bainaka wa-bainahū 'adāwatan* „bei Gott, ich möchte nicht zwischen dir und ihm Feindschaft hervorrufen" Ṭab. II 1313,16; *wa-llāhi mā yu'īnuka 'alaihim illā llāhu* „bei Gott, niemand hilft dir gegen ihn außer Gott" 1. c. II 1005,14; *fa-wa-llāhi mā alūmuka 'alā fi'lika* „bei Gott, ich tadle dich nicht für dein Tun" 1. c. II 1019,6; *fa-wa-llāhi mā tadrī mā baqā'ī wa-baqā'uka* „bei Gott, du weißt nicht, wie lange meine und deine Lebensdauer währt" 1. c. II 1214,15; vgl. ferner I 2191,12f.; II 1231,7; 1314,15; *fa-wa-llāhi mā nubālī aina ḏahaba* „dann, bei Gott, kümmern wir uns nicht darum, wohin er gegangen ist!" Chr. 51,8f. (b. Hiš.); *innaki wa-llāhi yā Saudatu mā taḫfaina 'alainā* „du da, Sauda, bei Gott, ich sehe dich wohl!" Chr. 170,12 (Buḫ.). Mit Nominalsatz: *ḥāšā li-llāhi mā hāḏā bašaran in hāḏā illā malakun karīmun* „behüte Gott, das ist ja gar kein Mensch, nichts anderes als ein hehrer Engel ist das!" Kor. 12,31 (wobei die Negation *in* an 2. Stelle zu beachten ist); *wa-llāhi mā anā bi-aḥmaqa* „bei Gott, ich bin nicht dumm" Ayyām 471,6; *wa-llāhi mā ma'ī illā mā tarā min silāḥī* „bei Gott, ich habe von meinen Waffen nichts bei mir als was du siehst" Ṭab. II 1019,9; *lā wa-llāhi mā hāḏā lakum bi-ra'yin* „nein, bei Gott, das ist kein passender Beschluß für euch!" b. Hišām 324,4/3 v. u.; ferner 33,10, 12; 171,7; 186,3 v. u.; 191,9—12 (4mal: *lā wa-llāhi mā huwa bi-sāḥirin ... mā huwa bi-kāhinin ... mā huwa bi-šā'irin ... mā huwa bi-maǧnūnin*); 300,2 v. u.; 301, 1. Z.;

[1] Eine nur scheinbare Ausnahme liegt b. Hišām 361,14 vor, wo der Satz mit *inna* beginnt und *wa-llāhi* als parenthetische Interjektion danach eingeschoben ist: *wa-innī wa-llāhi lā a'lamu*. Der Satz mit *inna* wird mit *lā* fortgesetzt. Aber es kann auch hier *mā* heißen, z. B. b. Qut., 'Uyūn I 99,14f. Auch kann der Satz mit einer anderen Negation beginnen und *wa-llāhi* als Interjektion danach eingeschoben sein: *lastu wa-llāhi minhum* Chr. 1,8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000045

315,4 v. u.; nach *wa-aimu llāhi* b. Sa'd Ia 150,16f.; ferner IIa 7,11f. usw. — In der Chrestomathie von BRÜNNOW-FISCHER finden sich 17 mal nach *wa-llāhi* negierte Sätze mit präteritaler oder präsentischer Bedeutung[1]. Die Negation ist immer *mā* (außer 67,14, wo *in* folgt).

Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Ich hatte AUGUST FISCHER einmal kurz vor seinem Tode gebeten, seine vielen Beispiele zu Bekräftigungs- und Schwurformeln auf nachfolgende Negationen hin durchzusehen. Er konnte auch kein Gegenbeispiel ausfindig machen und stimmte der hier ausgesprochenen Auffassung bei. Beiläufig sei bemerkt, daß selbst in der Gegenwart ein an den alten Mustern geschulter Autor von sicherem Sprachgefühl wie ṬĀHĀ ḤUSAIN, natürlich unbewußt, dieser Regel folgt. Das will um so mehr besagen, als *mā* im Neuhocharabischen sehr selten geworden ist. Aus al-Ayyām I von Ṭāhā Ḥusain habe ich 5 Beispiele notiert: *uqsimu bi-llāhi l-ʿaẓīmi mā ahmaltuhū yauman* „ich schwöre bei Gott, dem Gewaltigen, nicht einen Tag habe ich ihn vernachlässigt" 51,8; *imraʾatī ṭāliqun ṯalāṯan mā kaḏabtuka qaṭṭu wa-mā anā bi-kāḏibin il-āna* „meine Frau soll dreimal geschieden sein: ich habe dich nie belogen und lüge auch jetzt nicht" 51,4 v. u.; *wa-llāhi mā hākaḏā kāna l-amalu fīka* „bei Gott, nicht solcher Art war die Hoffnung, die auf dich gesetzt wurde" 81,6; ferner 80,2 v. u.; 122,5.

Wenn Sätze mit *mā* in solchem Zusammenhang auftreten, so besagt dies wohl, daß sie einen stärkeren subjektiven, emotionalen Ausdruckswert besitzen, daß ihr Affektgrad höher ist als die Verneinung durch *lā*, *lam* und *laisa*, die demnach eine durchschnittlich objektivere Form der Verneinung sind. Durch die dargelegte syntaktische Tatsache gewinnt also unsere Auffassung eine sehr wesentliche Stütze. Wenn sie zutrifft, so ist *mā* nirgends eher zu erwarten als gerade in diesem Zusammenhang, und es ist begreiflich, daß man nach solchen stark affekthaltigen Ausdrücken einen Satz mit *mā* gebrauchte oder vielleicht besser, daß man dieser Art der Verneinung gern eine Beteuerungs- oder Bekräftigungsformel voraufschickte.

Auch bei den Grammatikern[2] finden wir unter mancherlei Angaben bei dem, was über *mā* mit Perfekt gesagt wird, eine gute Bestätigung für den stärkeren Affektgehalt. Im Mufaṣṣal heißt es, daß es *al-ḥāl* „den gegenwärtigen Zustand" und *al-māḍī al-muqarrab min al-ḥāl* „die dem

[1] 4,4f.; 23,8; 32,15f.; 35,1; 50,14f.; 51,2, 8f., 11; 63,16; 68,18; 76,9; 86,14; 99,9; 131,4; 169,4; 170,12; dazu kommt 67,14 (*in*). Ferner steht *mā* nach *wa-llāhi*, ohne daß jedoch Kontaktstellung vorliegt: 34,3f.; 51,13f.; 67,11f.; 75,14 (wo nach *wa-llāhi* an erster Stelle wegen des futurischen Sinns *lā*, dann *mā* gebraucht ist). — Hier sei bemerkt, daß *a-mā*, das zur Interjektion geworden ist, auffälligerweise insbesondere vor Schwüren und Beteuerungen steht, worauf im Glossar der Chrestomathie S. 124 hingewiesen ist.

[2] Vgl. Mufaṣṣal 142,13—16, Sībawaih I 408,20—409,2, b. Yaʿīš II 1162,2ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000046

gegenwärtigen Zustand nahegerückte Vergangenheit" verneine. Dann wird Sībawaih zitiert: *ammā mā fa-hya nafyun li-qauli l-qā'ili huwa yafʿalu iḏā kāna fī fiʿli ḥālin wa-iḏā qāla la-qad faʿala fa-inna nafyahū mā faʿala fa-ka-annahū qīla wa-llāhi mā faʿala.* Mit dieser letzteren Umschreibung von *mā faʿala* durch *wa-llāhi mā faʿala* „bei Gott, er hat es nicht getan!" oder „er hat es wahrhaftig nicht getan!" ist der stark affektische Charakter ganz adäquat gekennzeichnet. Bei Sībawaih geht voran, daß zu einfachem *faʿala* die Verneinung *lam yafʿal* sei, zu *qad faʿala* gehöre *lammā yafʿal* und zu *la-qad faʿala* sei die Verneinung *mā faʿala*. Denn *la-qad faʿala* sei gleichzusetzen mit *wa-llāhi la-qad faʿala* und die entsprechende Antwort darauf sei *wa-llāhi mā faʿala*. So künstlich diese Zusammenstellung mit der jeweiligen positiven Aussage auch konstruiert sein mag, so scheint doch die für uns allein wichtige Erklärung von *mā faʿala* durch *wa-llāhi mā faʿala* nicht auf der üblichen wirklichkeitsfremden Reflexion, sondern auf echtem Sprachgefühl zu beruhen.

Versuchen wir, zum diachronischen Verständnis dieser Verneinung zu gelangen, so haben wir davon auszugehen, daß *mā* bekanntlich historisch nichts anderes als das Fragewort „was?" ist, das in rhetorischen Fragen, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird, zur Negation umgedeutet wurde. Daß der *mā*-Satz nach seiner Herkunft stark affekthaltig ist und einem Ausruf nahesteht, dürfen wir deshalb mit einiger Sicherheit voraussetzen, weil der Bedeutungsübergang vom Fragewort zur Negation eben nur in der stark gefühlsbetonten sogenannten rhetorischen Frage, also einem Ausrufsatz möglich ist. Daß dieser Charakter noch bis ins literarische Arabisch lebendig war, ist nicht ausgeschlossen. Voraussetzung für das Verständnis des Bedeutungswandels ist es, daß die Negation kein isoliertes Dasein führt wie in Wörterbüchern und Grammatiken, sondern für eine wirklichkeitsnahe Syntaxbetrachtung gibt es streng genommen keine Negation *mā*, sondern nur Sätze mit *mā*. Gerade *mā* verneint nie wie *lā* und *laisa* einzelne Wörter, sondern es kommt nur in der festen Form des Satzes vor, und zwar in der Regel an der Spitze von Hauptsätzen und nur selten in Nebensätzen[1], d. h. daß insofern wenigstens das Satzbild sich noch mit dem der rhetorischen Frage deckt. Um die Entstehung einer Negation *mā* zu begreifen, brauchen wir nicht mit Rabin[2] auf das Altägyptische zurückzugehen. Abwegig erscheint auch die Vermutung Reckendorfs[3], der zwar von der Umdeutung des Fragewortes ausgeht, aber eine doppelte Frage *mā? yaqtulu?* „was? er

[1] Besonders im asyndetischen Relativsatz und *ḥāl*-Satz, die ja oft noch an der Grenze des Hauptsatzes stehen, z. B. Kor. 12,40; b. Hišām 330,2; b. al-Aṯīr I 393,9; Chr. 52,1 (b. Hiš.). Selten sind *mā*-Sätze nach *ḥattā* und *an* sowie sonstigen hypotaktischen Sätzen.

[2] *Ancient West-Arabian* S. 191. [3] *Syntaktische Verhältnisse* S. 83.

tötet ?" zugrunde legt. Daß dies zu „er tötet nicht" umgedeutet werden konnte, ist recht unwahrscheinlich. Auch die Satzmelodie der doppelten Frage und die Pause können schwerlich dem Übergang in die verneinende Bedeutung förderlich sein. Vielmehr liefert uns das literarische Arabisch genügend Anhaltspunkte dafür, wie eine solche Umdeutung der rhetorischen Frage zum verneinten Ausruf vor sich gegangen sein mag. Z. B. ist in *mā aġnā ʿanhu māluhū wa-mā kasab* Kor. 111,2 nicht ohne weiteres klar, ob gemeint ist „was nützte ihm sein Vermögen und was er erwarb ?" oder „nicht nützte ihm ..."[1], ebenso Kor. 34,48: *wa-mā yubdiʾu l-bāṭilu wa-mā yuʿīdu* „und das Falsche richtet rein gar nichts aus", wo *mā* auch als Fragepartikel erklärt wird. Ferner *mā Muḥammadun illā rasūlun* „was ist M. anderes als ein Gottgesandter ?" oder „M. ist nichts anderes als ein Gottgesandter" b. Saʿd IIb 56,13, ebenso Kor. 33,12: *mā waʿadanā llāhu wa-rasūluhū illā ġurūran* „was hat uns Gott und sein Gesandter anderes verheißen als Trug ?" oder „nicht hat uns ...". Gerade in dem so häufigen Satztypus „*mā*—Nominativ—*illā*—Nominativ" oder „*mā*—transitives Verbum—*illā*—Akkusativ" konnte *mā* leicht zur Negation umgedeutet werden, ohne daß sonst an dem Satz etwas geändert wurde; *mā—illā* konnte nämlich hier mit den unendlich häufigen Ausdrücken für „nur" *lā—illā*, *lam—illā*, *laisa—illā* assoziiert und analog gedeutet werden, wobei sich am Sinnwert des ganzen Satzes so gut wie nichts änderte[2]. Denn die sogenannte rhetorische Frage hat ja nur noch ganz äußerlich fragende Form; sie fällt bereits ein höchst subjektives Urteil und hat den Wert einer lebhaften Meinungsäußerung. So ist also nicht das Fragewort *mā* zur Negation geworden, wie man sekundär fest-

[1] Vgl. Kor. 7,46; 26,207; 69,28.

[2] Ein ganz ähnlicher Übergang ist bei *hal — illā* sehr naheliegend und bereits zuweilen vollzogen. Z. B. *hal huwa illā raǧulun wāḥidun* ?! „ist er etwas anderes als ein Mann ?" Ṭabarī I 2271,6, wo der Sprecher meint: „er ist ja doch nur ein Mann! (so daß er nicht zu fürchten ist)"; *hal li-š-šāti illā ḏirāʿāni* ?! d. h. „das Schaf hat doch bloß zwei Vorderbeine!" b. Saʿd Ib 109,7. Eine ganze Reihe solcher Beispiele im modernen Schriftarabisch legten mir seit jeher die Vermutung nahe, daß sie nicht mehr als Fragen empfunden werden, sondern daß *hal — illā* zum stark affektischen Ausdruck für „nur" (mit besonderer persönlicher Beteiligung) geworden ist, zumal das heute sonst übliche Fragezeichen fehlt (z. B. M. TAIMŪR, *Qiṣaṣ* III 4,5f.). Ein wertvolles Beispiel dafür, daß ein Satz mit *hal* auch außerhalb der Verbindung mit *illā* bereits als negierter Satz empfunden werden kann, findet sich bei Ṭabarī I 2272,13, wo eine Fortsetzung mit *wa-lā* folgt, als ob bereits eine Negation vorausgegangen sei: *hal raʾaitum kalāman qaṭṭu auḍaḥa wa-lā aʿazza min kalāmi hāḏā r-raǧuli*! Das ist nur übersetzbar, wenn man auch den ersten Teil als negierten Satz wiedergibt. Auch ist nach den Einheimischen *hal bi-d-dāri aḥadun* gleichbedeutend mit *mā bi-d-dāri aḥadun*! (Sīrāfī bei JAHN, Sībawaih I 2, 72,1). Vgl. BERGSTRÄSSER, *Die Negationen im Ḳurʾan*, S. 87.

stellt, sondern der nur noch halb als Frage empfundene Affektsatz wurde zum verneinten Satz. Wenn ein solcher rhetorischer Fragesatz vom Typus *mā huwa illā rasūlun* jedoch negativ gedeutet wurde, so konnte m. E. nicht plötzlich eine teilnahmslose, objektive Aussage oder Feststellung daraus werden, sondern der Satz mußte doch wohl dessen ungeachtet seinen emotionalen Ausdruckswert behalten. Mit diesem Übergang ergab sich nun tatsächlich eine Negation *mā*, mit der man auch Sätze bilden konnte, die nicht mehr äußerlich den Bau rhetorischer Fragen hatten, wie *mā lahū baitun* und *mā ra'aitu Zaidan*. Wenn das Gefühl dafür verloren gegangen war, daß ein solcher primärer rhetorischer Fragesatz einmal fragende Bedeutung gehabt hatte — und das war notwendig der Fall, wenn man ihn negativ deutete — dann brauchte die Negation natürlich nicht mehr an die äußere Form gebunden zu bleiben, die zugleich noch rhetorische Frage sein konnte. Aus dem Verlust des letzten Restes eines Gefühles für die fragende Funktion ergibt sich die freie Bildung von *mā*-Sätzen mit zwingender Notwendigkeit.

Der gleiche Übergang der rhetorischen Frage in die Verneinung ist übrigens auch im Hebräischen festzustellen, wo im Gegensatz zum Arabischen *mā* fast ausschließlich Fragewort ist und nur ganz wenige, aber deutliche Fälle von verneinendem *mā* vorliegen. Zweifellos verneinend fungiert *mā* z. B. 1 K 12,16: *ma-llānū ḥeleq bĕ-Ḏāwīḏ wĕ-lō nahălā bĕ-ben Yišai* „wir haben keinen Anteil an David und nichts zu schaffen mit dem Sohne Isai's". Durch die Fortsetzung mit *wĕ-lō* sowie durch die Parallelstelle 2 S 20,1, wo statt *ma-llānū ḥeleq* ... deutlicher *ēn lānū ḥeleq* ... steht, wird die negierende Bedeutung von *mā* völlig klar.

Das parallel verwendete, funktionell gleichwertige *in* ist weit seltener als *mā*. Wenn Sätze mit *in* im Koran meist durch *wa-mā* fortgeführt werden[1], so besagt dies wohl, daß ein *wa-lā* dem Affektcharakter der Stelle weniger entsprach. Auch außerhalb dieser syntaktischen Anknüpfung treten Sätze mit *in* im Koran in der Nachbarschaft solcher mit *mā* auf (z. B. 81,27 bzw. 22, 24, 25, 28, 29; 12,31). Außerhalb des Koran kommt es in der alten Prosa nur sporadisch vor und ist später ganz ausgestorben, wenn wir von der künstlichen Neubelebung absehen, die es bei modernen Autoren erfahren hat. Schon bei Beginn der literarischen Zeit ist es außerhalb des Korans in Prosa nicht eben häufig. Umso bemerkenswerter ist es, daß es wie *mā* nach Bekräftigungs- und Schwurformeln verwendet wird, also in einem ungewöhnlichen, nicht allzu häufigen Zusammenhang. Vgl. *fa-lā wa-llāhi in malaktu nafsī* „doch nein, bei Gott, nicht hatte ich mich in der Gewalt" b. al-Faqīh 42,1; *fa-wa-llāhi in laqīnā illā ʿaǧā'iza ṣulʿan* „denn bei Gott, nur alte kahl-

[1] Bergsträsser l. c. S. 60.

köpfige Weiber trafen wir an" b. Hišām 458,8; *wa-llāhi in kāna islāmuka la-naṣran wa-in kānat imāmatuka la-fatḥan* „bei Gott, nicht bestand dein islamisches Bekenntnis im Siegen und nicht dein Amt als Imam im Erobern" b. Sa'd III a, 257,21. Von BROCKELMANN wurde *in* als Tiefstufenform von *aina* „wo ?" mit Kürzung des Diphthongs in geschlossener Silbe erklärt[1]. Es wäre dann mit hebr. *ēn* identisch, das auch im Ugaritischen vorliegt, und die Stellung an der Spitze des Hauptsatzes wäre dann als Relikt aus der rhetorischen Frage zu betrachten, während das hebr. *ēn* allerdings nicht mehr an diese Stellung gebunden ist und viel freier verwendet wird. Als Ausgangstypus für den Übergang in die Negation käme dann etwa in Frage: *aina kāna illā fī l-baiti* „wo anders als im Hause war er ?" > „nirgend anders als ...". Die funktionellen Übereinstimmungen mit *mā* würden sich so historisch ganz gleichartig begründen lassen, und es wäre auf Grund der gemeinsamen Herkunft aus der rhetorischen Frage vielleicht verständlich, daß sie auch im synchronischen Sprachgefühl gegenüber den anderen Negationen so verschieden bewertet wurden, daß bei den arabischen Grammatikern das eine nur durch das andere erklärt werden konnte. Für diese Herkunft von *in* würde der besonders im Koran so häufige Typus *in—illā* sprechen. Aber es liegt doch wohl näher, anzunehmen, daß *in* ursprünglich die Konditionalpartikel ist und daß ein Bedingungssatz mit weggelassenem Nachsatz zugrunde liegt. Denn dies wird durch die Parallele im Hebräischen gestützt, wo das entsprechende *im* „wenn" mit Ellipse des Nachsatzes auch zur stark affektischen Verneinung dient. Sehr bemerkenswert ist dabei, daß diese Art der Verneinung im Hebräischen insbesondere nach Schwurformeln, auch nach Beschwörungen sowie nach Verwünschungsformeln angewendet wird, so daß auch insofern eine auffällige Parallele zum arab. *in* vorliegt[2]. Obgleich das arab. *in* nach der Syntax des folgenden Verbums nichts mehr von einer Herkunft aus dem Konditionalsatz erkennen läßt, verdient diese Erklärung wohl den Vorzug. Die Anfangsstellung im Hauptsatz und der stärkere Affektgehalt läßt sich jedenfalls auch bei dieser Deutung zwanglos begreifen.

Zum Abschluß sei noch bemerkt, daß nicht nur *in*, sondern später auch *mā* als Verneinung in der Prosa immer seltener geworden ist, vielleicht deshalb, weil die 'Arabīya immer mehr zur Papiersprache wurde; der Rückgang vieler Erscheinungen der altarabischen Affektsyntax in der jüngeren Prosa dürfte so zu verstehen sein. Heute muß man in einer Zeitung sehr lange suchen, bis man einmal auf einen durch *mā* verneinten Satz stößt. Dennoch ist es bei den Autoren der schönen Literatur heute

[1] *Grundriß* II 111.

[2] Vgl. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique* § 165, GESENIUS-KAUTSCH, *Hebr. Grammatik*, 28. Aufl., § 149 (Schwur- und Beteuerungssätze).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000050

nicht ganz selten, aber es handelt sich dabei wie bei *in* um eine Anknüpfung an alte Muster. Als Begründung für den Rückgang von *mā* kann man vielleicht auch anführen, daß es heute stilistisch dadurch als entwertet erscheint, daß es in der Umgangssprache die übliche Negation ist. Denn im Gegensatz zur Schriftsprache hat gerade umgekehrt das gesprochene Arabisch *mā* als Negation bevorzugt, dafür jedoch als Fragewort aufgegeben und durch andere Bildungen ersetzt (wie *ē, ēš, āš, āšin, ašnūa, šnū* u.a.m.) So ist jedenfalls auf Grund des heutigen Sprachgefühls schwerlich Auskunft darüber zu gewinnen, ob die Deutung der eingangs dargelegten Tatsachen zutrifft. Wir können nicht mit lebenden Sprechern Versuche anstellen, sondern sind auf geschriebene Texte und auf die Erfassung möglichst vieler Einzelbeispiele unter Berücksichtigung des Zusammenhanges angewiesen, um eine Nuance wie die hier untersuchte erfassen zu können. Grundsätzlich ist festzuhalten, daß die ʿArabīya an affektischen Ausdrucksmitteln ganz besonders reich ist. Auf dem Papier nehmen sich solche Erscheinungen für den Philologen meist viel sachlicher aus als es ihrem lebendigen Ausdruckswert entspricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000051

Die Verrechnung und Verwaltung von Steuern im islamischen Ägypten[1]

Vorbericht nach den Papyri PER Inv. Ar. Pap. 5999 und P. Cair. BÉ Inv. no 1400

Von Constantin Leyerer, Kiel

Die von A. Grohmann bearbeiteten Papyri geben uns eine fast vollkommene Übersicht über die Besteuerung landwirtschaftlichen Bodens und seiner Erzeugnisse, ferner erlangen wir erstmalig Kenntnis über die interne und externe Steuerverrechnung und besonders die interne Steuerverwaltung.

Neben manchen aufschlußreichen Steuerlisten sind besonders zwei Papyri hervorzuheben, die sowohl wegen ihres umfangreichen Inhalts als auch wegen ihrer verwaltungstechnischen Seite von hohem wissen-

[1] Verwendete Abkürzungen und Literaturnachweis.

APEL, A. Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, vol. I—IV (Cairo 1934—1952).

APW, A. Grohmann, *Arabische Papyri aus der Sammlung Carl Wessely im Orientalischen Institute (Orientální Ustav) zu Prag*: Arch. Or. X (1938), S. 149—162, XI (1940), S. 242—289, XII (1941), S. 1—112, XIV (1943), S. 161—260.

Arch. Or., *Archiv Orientální*, Zeitschrift des Orientalischen Institutes Prag.

BAU, *Ägyptische Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin*, hg. v. d. Generalverwaltung: Arabische Urkunden hg. v. L. Abel I, II, Berlin 1896—1900.

BIE, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* (Cairo).

P. Cair. BÉ, *Papyri in der Ägyptischen Nationalbibliothek in Cairo.*

PER, *Papyri der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.*

PERF, *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung.* Wien 1894.

P. Straßbg. Arab., *Arabische Papyri in der Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg.*

A. Grohmann, *Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde* I, Einführung. Kapitel *Numismatik* (im Druck).
Probleme der arabischen Papyrusforschung II, Arch. Or. V (1933), S. 273—283, VI (1933), S. 125—149, 377—396.

A. Chester Johnson, *Roman Egypt to the Reign of Diocletian.* Baltimore 1936.

C. Leyerer, *Studien zum Rechnungswesen der arabischen Steuerämter*, Arch. Or. XII (1941), S. 85—112.

L. C. West und A. Ch. Johnson, *Currency in Roman and Byzantine Egypt.* Princeton 1944.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000052

schaftlichen Wert sind. Der eine ist PER Inv. Ar. Pap. 5999, zwar nur ein Papyrusblatt in Großfolio, doch ergibt sich aus dem Inhalt des Verso und Rekto ein klarer rechnungsmäßiger Zusammenhang, der darauf schließen läßt, daß es sich um ein Steuerbuch handelt, in dem die Steuerzahler der Domänen Kufūr, Maisāra und Qūṣ angeführt werden und die Abrechnung mit diesen behufs Ermittelung des Steueraufkommens. Auf dem Rekto — der letzten Seite des Papyrus-Buches — ist der Rechnungsabschluß für die drei genannten Domänen durchgeführt.

Der nächste Papyrus, P. Cair. BÉ. Inv. no. 1400 — gefunden in Tebtynis 1916 — ist ein Steuerbuch, das uns erstmalig mit der internen Steuerverrechnung vertraut macht und uns gleichzeitig in die Verwaltung der Steuergelder einführt.

Wenn auch weitere zu erwartende Funde manche bestehende Lücke in unserer Kenntnis von diesem Gebiete des Steuerwesens in arabischer Zeit noch schließen mögen, ist das auf diesem Gebiete Erreichte doch als grundlegend zu bezeichnen.

Das Steuerbuch von Tebtynis ist leider in keinem guten Erhaltungszustand. Als es GROHMANN in einem Kistchen der Papyrussammlung des Ägyptischen Museums in Kairo fand — dieses Kistchen wurde 1939 in die Ägyptische Staatsbibliothek übertragen — schien mit den zerrissenen, zerknitterten und gleichsam zu Fidibus zusammengefalteten Papyrusblättern nicht viel anzufangen zu sein. In monatelanger mühsamer Arbeit gelang es GROHMANN, die Blätter, die teilweise aufeinanderklebten, loszulösen, zu entfalten, zu glätten und einen im ganzen gut lesbaren Text herzustellen, den er mir in Übersetzung zur Verfügung stellte. GROHMANN selbst hat über diesen so ziemlich wichtigsten Fund der arabischen Papyrusgeschichte eine vorläufige Mitteilung im Institut d'Égypte 1950 in Form eines Vortrages gemacht, der im *Bulletin de l'Institut d'Égypte* veröffentlicht wurde, und auf den ich verweisen kann. Ich selbst habe eingehende Forschungen über die Buchführung, die aus diesem und anderen Papyri erkennbar wird, angestellt, die ich in Form dieses Vorberichtes darlegen möchte. Eine endgültige Verwertung dieser Forschungen ist in einem der Geschichte des arabischen Steuerwesens gewidmeten Bande zu erwarten, der gemeinsam mit Prof. A. GROHMANN als Beiband seiner *Arabic Papyri in the Egyptian Library* vol. VII vorgesehen ist.

Grund und Boden wurden in Ägypten immer besteuert. Die Grundsteuer als Hauptsteuer bezog sich sowohl auf Ackerland (Saatland) wie auf Gartenland. Die Höhe der Grundsteuer richtete sich nach dem Betrage des Bodens: „der Ertrag von $213^1/_2$ in Berechnung von $11^1/_4$ von allem, was er besäte“[1]. Das entspricht einem Steuersatze von $^1/_3$ bis $^1/_2$

[1] P. Cair. BÉ Inv. no. 597_{7-9}.

Dinar per Faddān. Die Sätze waren aber weder für das Saatland noch für das Gemüseland einheitlich und dürften regional bestimmt worden sein. In APW no 45 finden wir Sätze von 2, 3 und 4 Dinar per Faddān. Für Weizen z. B. sind in PER Inv. Ar. Pap. 6007 $2^1/_3$ bis 4 Dinar per Faddān angeführt.

Während die Bemessungsgrundlage der Grundsteuer für Saat- und Gemüseland der Flächeninhalt des Bodens nach Faddān[1] gemessen war, bildete für das Weideland die Stückzahl der Tiere die Bemessungsgrundlage für die Weidesteuer. Der Steuersatz betrug $^1/_4+^1/_8$ oder $^1/_4+^1/_{24}$ Dinar per Tier[2]. Doch war auch dieser Satz nicht einheitlich; denn wir finden in PER Inv. Ar. Pap. 6011 auch ein Karat ($^1/_{24}$ Dinar) per Tier berechnet, und „die Wächter der Armen" genossen außerdem eine Ermäßigung auf diese Sätze: im selben Papyrus wurde dem Wächter $^2/_{10}$ Dinar per Tier vorgeschrieben. GROHMANN gibt Schwankungen von 1 bis $1^1/_2$ Dinar an und verweist auf BAU II, no 6[3] sowie auf PERF no 777. Die Wiesensteuer war die Hälfte der Weidesteuer[4]. Weide- und Wiesensteuer waren der Grundsteuer zugehörig. Eine weitere Steuereinnahme aus dem Boden war die Palmensteuer; sie wurde nach der Anzahl der Bäume berechnet und betrug $^1/_{24}+^1/_{96}$ Dinar per Palme, d. h. $1^1/_4$ Karat[5].

Neben dem Boden wurden auch die Bodenprodukte besteuert. Eine gedrängte Aufstellung für verschiedene Bodenprodukte, wie wir sie in den Papyri finden, soll diese Angaben stützen.

Flachs	$^1/_3 + ^1/_{12}$, $^1/_2+^1/_3+^1/_{12}$, $1^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$, $3^1/_2$ Dinar (APW no 42^r_{14}, $42^v_{3,20}$, $46^r_{5/6}$, 46^v_{12})
Luzerne	1, $^1/_3+^1/_{12}$, $^1/_8+^1/_{48}$ (APW no $44^v_{4,9}$, 46^r_{10}, 46^v_{12})
Fenchel	2–3 Dinar per Faddān (APW no 45, pag. 3_{11})
Zibollen	$^1/_4$ (APW no 46^r_2)
Oel	12 per Faddān (APW no 45, pag. 4_{10})
Korn	$^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$ Dinar (APW no 45, pag. 2_{3-4})
Gerste	1–3 Dinar per Faddān (APW no 45, pag. $3_{14, 17}$)

Die Erfassung der Bodenprodukte durch Grundsteuer und Wertabgabe ist um 441 d. H. sichtlich soweit vorgeschritten, daß kaum irgend etwas Wesentliches von dieser Besteuerung ausgenommen blieb[6].

Eine Abgabe, die in den Papyri öfters begegnet, ist die Fischereiabgabe. Sie war schon in der römisch-griechischen Zeit als eine Art Lizenzgebühr für die Berechtigung, in den Marschen und Gewässern zu fischen, eingeführt worden. Die Festsetzung der Abgabehöhe dürfte auf Grund

[1] Das Faddān entspricht nach den Forschungen der französischen Expedition von 1799 5929 m². [2] Cf. Beilage V in Arch. Or. XII, S. 108.
[3] Arch. Or.VI, S. 145. [4] Cf. Arch. Or. XII. Beilage I, III und S. 106.
[5] Cf. PER Inv. Ar. Pap. 3147. [6] Cf. Arch. Or. XII, S. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000054

eines Vertrages des Fischereipächters und des Staates abgeschlossen worden sein. Die Abgabe wird sich wohl nach dem Ertrage des Fischfanges gerichtet haben; brauchbare Daten für die Bestimmung ihrer Höhe fehlen leider zur Zeit noch. P. Cair. BÉ Inv. no 424 bringt unter anderem Beträge zur Fischereiabgabe und zwar:

Zeile 3	$^1/_3+^1/_{24}$ Dinar	Zeile 6	$^1/_2$ Dinar
Zeile 4	$^1/_6+^1/_{48}$ Dinar	Zeile 9	$1^1/_{24}$ Dinar.

Aus diesen Beträgen — die vermutlich Ratenzahlungen darstellen — läßt sich auf keinen einheitlichen Satz schließen. In PER Inv. Ar. Pap. 5999^r ist für die Domäne Kufūr eine Fischereiabgabe von 8 Dinar, für die Domäne Qūṣ eine solche von $12^1/_2$ Dinar angeführt; diese Beträge verstehen sich für ein Steuerjahr. Die wichtigste Steuer, die zwar nicht zur Bodensteuer gehört, aber zu ihr in einer Relation steht, ist die Kopfsteuer; die Beziehung ist nicht organisch zu verstehen, sondern ist organisatorischer Natur. Aus ihr ergeben sich für das Land bedeutende Einnahmen. Sie entstand aus einer ursprünglich tributartigen Abgabe, die schon in der ptolemäisch-römischen Herrschaft bestand. Nur Muslime waren von der Kopfsteuer befreit, die wir unter der arabischen Herrschaft bereits als ordentliche Steuer finden. Ihre Höhe richtete sich nach einem Erlasse ʿUmars I nach den jeweiligen Vermögensverhältnissen des Steuerträgers und war nach drei Stufen abgestellt. Reiche zahlten 48 Dirham = 4 Dinar, Unbemittelte 24 Dirham = 2 Dinar, Arme 12 Dirham = 1 Dinar. Nach dieser Norm richtete sich die Rechtsschule des Abū Ḥanīfa, Ibn Ḥanbal und Šāfiʿī, während jene des Mālik b. Anas nur zwei Sätze annahm: 40 Dirham = 4 Dinar für Reiche und 10 Dirham = 1 Dinar für Arme. Diese Steuersätze galten allerdings vornehmlich für Babylonien-ʿIrāq. In Ägypten ist die Kopfsteuerquote ursprünglich als Tribut mit 2 Dinar festgesetzt. Die Papyri weisen aber einen doppelt so hohen Satz auf wie den normativen[1]. Auch hier lassen die Eintragungen drei Stufen erkennen: $11^1/_2$ Dirham, 5 Dirham und $2^1/_2$ Dirham.

Neben Steuern spielten in der Steuerverwaltung die Gebühren eine wichtige Rolle; es waren dies Zuschläge zu den Steuern, die entweder eine weitere Einnahme des Fiskus bedeuteten oder als eine Vergütung für den Steuererheber von seiten des Fiskus gedacht sind.

Quittungsgebühr: Schon in der Ptolemäerzeit wurden Quittungen in zweifacher Ausfertigung ausgestellt, und dieselbe Übung begegnet uns auch in arabischer Zeit in Ägypten. Für jede Ausfertigung einer Quittung war vom Quittungsempfänger eine bestimmte Gebühr zu zahlen. Dies erklärt die doppelte Eintragung der Quittungsgebühr in PER Inv. Ar. Pap. 5999^v und zwar einmal im Texte, z. B. Zeile 9: „Es zahlte Papnute

[1] Cf. APW no 41.

Apollo für sich selbst $^1/_{96}$", Zeile 19: „Es zahlte Pilatos Dorothe für sich selbst $^1/_{96}$". Ein andermal ist dafür eine eigene Rubrik, überschrieben mit „Quittungsgebühr", vorgesehen und jedesmal $^1/_{96}$ Dinar eingetragen[1]. Die Quittungsgebühr in der Textkolumne bildet eine Einnahme des Fiskus für Quittungen, die er selbst dem Steuerzahler oder Steuererheber ausstellte; die folgende Quittungsgebühr, vereinnahmt vom Steuererheber für Quittungen an den Steuerzahler, ist eine Verrechnungspost zwischen Fiskus und Steuererheber. Über die Abquittierungen wurden eigene Evidenzen geführt. APW no 47 bringt auf Rekto und Verso ein Verzeichnis von Quittungen des Steuerjahres 440 d. H. beginnend mit: „(Z. 1) Verzeichnis (Z. 2) der Quittungen des Steuerjahres vierhundertundvierzig (Z. 3), geschrieben von Abū Saʿīd (Z. 4). Quittung $27^1/_3$ (Z. 5), deren Datum Freitag 14. Baremhāt, 22. Šawwāl". Ähnliche Evidenzen weist APW no 49 auf. Im Steuerbuche P. Cair. BÉ no 1400 aus Umm al-Buraigāt (Tebtynis) finden wir an mehreren Stellen die Bemerkung „Quittung" (z. B. A verso, B recto, verso, G verso, H recto, verso, M recto). Schließlich sei noch auf PERF no 680 und P. Berol. 12787 verwiesen.

Die Quittungsgebühr war von 5 zu 5 Karat abgestuft und betrug von 1 bis 10 Karat $^1/_{12}$ Dinar, von 11 bis 15 Karat $^1/_6$ Dinar, von 16 bis 20 Karat $^1/_4$ Dinar, von 21 bis 30 Karat $^1/_2$ Dinar.

Als nächste wichtige Post ist *ṣarf* zu nennen. GROHMANN sagt in seinem Artikel *New discoveries in Arabic Papyri* in BIE XXXII (1950), p. 6:

> "*Ṣarf* is 1⁰ "discount", 2⁰ "agio", 3⁰ "the rate of exchange." Cf. PERF no 640. I have myself — still in APEL III, p. 156 — taken *ṣarf* as discount and translated the formula بلا صرف ولا اجرة ibid. no 189 "without any discount or compensation". Synonimously in PERF no 905 (ة)بلا صرف ولا خسر ولا اجر "without any discount, deduction or compensation" and in P. Straßbg. Arab. I, PERF no 888 بلاصرف ولا بخسر "without any discount or deduction."
>
> I thought خسر (*ḫasr*) meant the deduction resulting from payment in coins not fully corresponding to the standard-weight, an equivalence to جهبذة *ǧahbaḏa*.

It is interesting that F. LØKKEGAARD in his recently published and most valuable book *Islamic Taxation*, p. 159, shares this view and says: "the taxpayers are liable to a loss following from the momentary value of silver coinage in relation to gold currency, or from changes of the rate of exchange. This *agio* (*ṣarf*) is added to the payment fallen due, and, of course, it follows the value of the dirham compared to that of the dinar."

[1] Vgl. die betreffenden Zeilen desselben Papyrus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000056

But there are several severe objections to this point of view. I⁰ All coins of the gold standard were taken over by the paymaster only according to their real weight after being carefully weighed. There are many proofs for this procedure, and there can hardly be any doubt about it. It was simply the duty of the قسطال or جهبذ, the successor of the Greek ζυγοστάτης, a kind of "mint warden" (cf. PERF no. 640). Therefore, there could arise no question of any loss of money on the part of the treasury. II⁰ If the payment was made in silver, the paymaster obviously calculated the ration of exchange according to the quotation of the day, and there was no reason at all to put any agio to the debit of the tax-payer. This would be justified only for payment of tax-arrears, if the exchange rate between gold and silver had changed in the course of time. III⁰ صرف (*ṣarf*) in PER Inv.Ar.Pap 5999 is reckoned at different rates for various kinds of taxes: 9% for land-tax, 27% for tax on meadows, and 31% for pasture-tax. Furthermore in various tax-accounts and lists, the amount of *ṣarf* oscillates between $^1/_{12}$ (2 carat), $^1/_{16}$ ($1^1/_2$ carat), $^1/_{24}$ (1 carat) and $^1/_{28}$ of a dînâr. To make the differences existing quite clear, I add that in P. Cair BÉ Inv. no 785 a total amount of 419 dînârs corresponds to $13^1/_2$ dînârs of *ṣarf*; in APEL IV no 283 a total amount of $78^1/_3$ dînâr corresponds to almost the same amount: $12^1/_6 + ^1/_{48}$ dînârs (or approximately a sixth); in APRL xii no. 11 line 14 a total amount of $90^1/_3 + ^1/_8$ dînârs corresponds to a *ṣarf* of only $^1/_3 + ^1/_{12} + ^1/_{48}$ dînâr. It is, therefore, quite impossible that *ṣarf* in all these cases has anything to do with an *agio*."

Agio, Discont und Wechselkurs sind in ihrem Charakter so grundverschieden voneinander, daß es undenkbar wäre, daß der Araber diese Begriffe nicht auch in seinem Sprachschatz auseinandergehalten hätte. Außerdem gibt es eine Reihe von Steuerlisten, in denen *ṣarf* überhaupt nicht berechnet wurde, obgleich man eine solche Berechnung erwartet hätte. Ferner stellen wir in den Listen fest, in welchen *ṣarf* berechnet ist, daß *ṣarf* immer in einer Beziehung zu einer anderen Gebühr steht, nämlich meist zu der Post *waḍā'i'* (Abzüge). Der Steuererheber oder Pächter war nämlich dem Fiskus für den terminmäßigen Eingang der Steuer mit seiner Person und seinem Vermögen haftpflichtig. Für diese Gutstehung wurde ihm eine Gebühr — eben das *ṣarf* — zugebilligt, die in den Steuerlisten als Abzugspost erscheint und dem Steuererheber oder Pächter gutgeschrieben, bzw. bei der Abrechnung mit dem Fiskus berücksichtigt wurde. Die Sätze für *ṣarf* erscheinen betragsmäßig verschieden: in PER Inv. Ar. Pap. 5999r finden wir einen Satz von 9% für Grundsteuer, bei Wiesensteuer wurden — anscheinend je nach Orten — 27 bis 31% *ṣarf* berechnet. In der Steuerliste PER Inv. Ar. Pap. 3098 wird $^1/_{24}$ Dinar (= 1 Karat) per Dinar errechnet, wir finden

auch vereinzelt Sätze von $^1/_6$, $^1/_{28}$ Dinar (z. B. PERF 715 recto). Dem einzelnen Steuerzahler wird auch 10% *ṣarf* mit einem Zuschlag von 5 zu 5 Karat berechnet (siehe unten Tabelle I).

In P. Cair. BÉ Inv. no 1400 finden sich Sätze von 10%, d. h. bezogen auf den Miṭqālbetrag $^1/_{24}$ Dinar + $^1/_6$ Karat und $^1/_{12}$ Dinar + $^1/_3$ Karat. Das hier erwähnte *ṣarf*, verglichen mit jenem in PER Inv. Ar. Pap. 5999^v, läßt auf einen im allgemeinen gleichmäßigen Satz in der Berechnung schließen. Der Grund hierfür mag in der Berechnungsgrundlage zu suchen sein. In PER Inv. Ar. Pap. 5999^v ist nämlich *ṣarf* aus der Kopfsteuer errechnet, in P. Cair. BÉ Inv. no 1400 aber aus der Grundsteuer. Dasselbe gilt für die Rubrik *waḍā'i'* „Abzüge"; diese sind in P. Cair. BÉ Inv. no 1400 fast durchweg einheitlich und bewegen sich von $^1/_{48}$ Dinar (= $^1/_2$ Karat), $^1/_{24}$ Dinar (1 Karat) bis $^1/_{12}$ Dinar (2 Karat). Wenngleich *ṣarf* in den beiden genannten Steuerbücherfragmenten auf verschiedener Grundlage der Berechnung ermittelt worden ist, ergibt sich doch eine auffallende Gleichheit in der Anwendung des Satzes von 10%, der allerdings in PER Inv. Ar. Pap. 5999^v um einen stufenweisen Zuschlag ergänzt wird. Es kann mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß der Normalsatz für *ṣarf* von der Grundsteuer ausgehend 10% betrug, bei Kopfsteuer derselbe Satz erhoben wurde, jedoch um einen stufenweise erhöhten Betrag Gültigkeit besaß. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme dienen die Angaben hinsichtlich der Domäne Qūṣ in PER Inv. Ar. Pap. 5999^v. Die Summen in den einzelnen Abstufungen der Rubriken auf Verso bilden einen festen Satz, der wohl, wie mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet werden darf, vom fiskalischen Standpunkte beabsichtigt war. Die „Gutstehungsgebühr" (*ṣarf*) — sie ist in diesem Falle in erweitertem Sinne aufzufassen — betrug in der Jahresabrechnung 27%; derselbe Satz, nur auf die einzelnen Posten aufgeteilt, ergibt bei der Abrechnung der „Konti" für die einzelnen Steuerträger, wie die Nachprüfung erwiesen hat, dasselbe Rechnungsergebnis[1].

Die Beziehung von *ṣarf* zu den „Abzügen" (*waḍā'i'*) scheint eine rechnungsmäßige Abhängigkeit gewesen zu sein. Im genannten Wiener Papyrus PER Inv. Ar. Pap. 5999 werden 10% samt einem Zuschlage von $^1/_3$ + $^1/_6$ + $^1/_{12}$ Dinar, abgestuft von 5 zu 5 Karat, errechnet, von Beträgen ab 30 Ḳarat aber wird kein Zuschlag mehr in Rechnung gestellt. P. Cair. BÉ Inv. no 1400 weist Sätze von $^1/_{48}$, $^1/_{24}$, $^1/_{12}$ Dinar, auf; bezogen auf die Gebühr *ṣarf* ist dies ein Verhältnis 7:3 (laut P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt D verso). Die Post „Abzüge" stellt meiner Auffassung nach eine Vergütung dar, die der Fiskus dem Steuererheber (Pächter) gewährte für seine Auslagen bei der Steuererhebung, wie Fahrtauslagen bei

[1] S. auch die Tabelle D.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000058

Fahrten über Land, Entlohnung für Schreibgeschäfte, der Hilfspersonen bei der Erhebung der Steuer u. ä.

In WEST-JOHNSONS Werk wird eine Inkassogebühr — collection-fee — erwähnt, die neben einer Quittungsgebühr im V. Jahrhundert erhoben wurde zu Gunsten des Steuererhebers. Auch in der Gebühr „Abzüge" ist die „Inkassogebühr" in unseren arabischen Papyri, allerdings indirekt, enthalten, nur wird unter diesem Titel mehr vergütet als bloße Inkasso[1].

Eine weitere Gebühr ist die unter dem Titel *amīr* genannte; sie hat ihren Ursprung in einer Gepflogenheit des Statthalters, auf seinen Amtsreisen von der Bevölkerung der von ihm besuchten Orte eine Abgabe für seine Verpflegung einzufordern, welche sich aber später in eine feste Gebühr verwandelte, die die fiskalischen Oberbeamten bei Revisionen der Grundsteuer dem Grundbesitzer verrechneten. Die Gebühr *amīr* wurde nach der Anzahl der Tiere, und zwar zu einem festen Satze von 4 Karat per 100 Tiere, berechnet, und zu diesem Satze wurde ein abgestufter Zuschlag erhoben.

Fester Satz 4 Karat per 100 Tiere und ein abgestufter Zuschlag
Dinar $^1/_{24}+^1/_{48}$ = $1^1/_2$ Karat bis $1^1/_2$ Dinar der Gebühr
Dinar $^1/_{24}$ = 1 Karat von $1^1/_2$ Dinar bis 2 Dinar der Gebühr
Dinar $^1/_{48}$ = $^1/_2$ Karat, wenn die Gebühr mehr als 2 Dinar betrug[2].

Im P. Cair. BÉ Inv. no 1400 erscheint eine Gebühr, deren Wortbedeutung zwar bekannt, die aber in ihrer Funktion als solche ganz unklar ist, *qiṭaʿ*. In der ursprünglichen Bedeutung versteht man darunter allgemein „Teilstücke", im besonderen „Münzbruchstücke, Kleingeld", (bei R. DOZY, Supplément II, S. 371 "un pièce de monnaie" besonders untergewichtiges Geld, "une pièce de monnaie au dessus du titre, du poids"). Dieser Ausdruck kommt nach GROHMANN auch in P. Cair. BÉ Inv. no 237 recto Zeile 5 vor. In P. Cair. BÉ Inv. no 1400 D verso ist *qiṭaʿ* für alle Posten berechnet und steht zu *ṣarf* und *waḍāʾiʿ* in der Relation 8:7:3.

Die Einzahlungen erfolgten alle zum Standardmünzfuße-miṯqāl-fuße, demnach kommt für *qiṭaʿ* hier die Bedeutung "pièce de monnaie au dessous du titre, du poids" nicht in Betracht. Im Fragment C verso und B recto ist das Verhältnis ebenfalls 8:7:3, in N recto finden wir zweimal *qiṭaʿ* eingetragen, und zwar $27^1/_6$, $26^2/_3$ Karat. *Qiṭaʿ* wurde demnach nicht wie *ṣarf* für jede Post berechnet, sondern nur vereinzelt; vielleicht dann, wenn die Differenz zwischen *miṯqāl* und *mursal* mehr als 10% betrug.

[1] L. C. WEST und A. CH. JOHNSON, *Currency in Roman and Byzantine Egypt* (Princeton 1944), S. 142, 144, 145, 154.
[2] Cf. Arch. Or. XII (1941), S. 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000059

Schematische Darstellung aus P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt D verso

Zeile	St	Mi	Mu	Qi	Ṣa	Wa	Kar	Verhält.
5	1	23	$18^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	23	8 : 7 : 3
15	1	$23^1/_2$	$18^1/_2+^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	$23^1/_2$	8 : 7 : 3
17	1	$23^1/_2$	$18^1/_2+^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	$23^1/_2$	8 : 7 : 3
19	1	24	$19^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	24	8 : 7 : 3
21	1	24	$19^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	24	8 : 7 : 3
9	1	$15^1/_3$	$11^1/_3$	$2^2/_3$	$2^1/_3$	1	8	8 : 7 : 3
1	2	$46^1/_2$	$36^1/_6$	$5^1/_3$	$4^2/_3$	2	23	8 : 7 : 3
11	2	$46^2/_3$	$39^1/_3$	$5^1/_3$	$4^2/_3$	2	23	8 : 7 : 3
13	2	$46^2/_3$	38	$5^1/_3$	$4^2/_3$	2	23	8 : 7 : 3
3	3	66	53	$5^1/_3$	$4^2/_3$	2	22	8 : 7 : 3
7	10	238	178	$26^2/_3$	$23^1/_3$	10	23^8	8 : 7 : 3

Betrachten wir die Beträge für *qiṭaʿ*, so ist festzustellen, daß

1. die Beträge eine Zahl bilden, die durch 8 teilbar ist,
2. sie in einem festen Verhältnis zu *ṣarf* stehen und damit einer gewissen Gesetzmäßigkeit folgen.

Die in Blatt D verso ausgewiesenen Beträge haben eine Spanne von 8 bis 24 Karat, im einzelnen gesehen von $^1/_{12}$ Dinar$+^2/_3$ Karat über $^1/_6+^1/_{24}$ Dinar$+^1/_3$ Karat bis ein Drittel Dinar, in B recto bis 1 Dinar. Damit ist *qiṭaʿ* das Charakteristikum einer Gebühr gegeben, die als Sondereinnahme dem Fiskus bei seiner Bargeldverwaltung zufiel; denn sie bildet einen Teil der quotenmäßigen Aufteilung der Differenz, die sich aus dem Unterschied zwischen miṯqāl und mursal ergibt.

Die Steuern gliedern sich nach zwei Hauptgruppen:

1. Feste Steuern, d. h. jene, die im voraus veranschlagt wurden. Hierzu gehörte als wichtigste die Kopfsteuer.

2. Lose Steuern, die je nach dem Ertrage veranschlagt wurden, wie die Grundsteuer bei Gemüselandbau und Saatbau, die Palmensteuer, die Ölsteuer, die Weide- und Wiesensteuer, die Fischereiabgabe, sowie alle Ertragssteuern aus Bodenprodukten wie Bohnen, Luzerne usw. Die Steuern wurden jährlich vorgeschrieben. Die Voraussetzung für die Steuervorschreibung bzw. -bemessung bildete eine genaue Evidenzhaltung der Steuergrundlagen. Es mußten daher umfangreiche Personen- und Bodenkataster angelegt werden, wozu eigene Beamte beschäftigt waren. So bringt APW no 31 eine Liste von Dattelpalmenbesitzern; einen Vermessungsbericht finden wir in APW no 35, eine Liste von Grundeigentümern mit den Ausmaßen des kultivierten Bodens enthält das Fragment APW no 24.

Die Steuer wurde in der arabischen Zeit in Ägypten vom Statthalter dem Finanzlandesdirektor und von diesem durch seine Beamten der Bevölkerung durch Erlaß bekanntgegeben. Der Steuererheber (Pächter) schrieb dann den Bewohnern seines Bezirkes die Steuern vor und setzte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000060

gleichzeitig die Zahlungstermine fest. Das Steuerjahr umfaßte einen Zeitraum von zehn Monaten, doch waren die Zahlungstermine auf 12 Monate verteilt. Im Gegensatz zum muhammedanischen Kalenderjahr, das mit der Lunation des Muḥarram beginnt und mit Ende des Monats Ḏu'l-Ḥiğğa schließt, war das koptische Jahr ein Sonnenjahr; der Unterschied beträgt $11^1/_4$ Tage. Erst der Fāṭimidenkalif al-ʿAzīz hat zur Regelung der Steuererhebung die solare Ära eingeführt, die mit dem 1. Muḥarram 366 d. H. = 1. Thot 693 der diokletianischen Ära, d. i. 29. August 976 n. Chr. begann, vgl. Arch. Or. XII, S. 84. Ebenda, vol. XI, S. 261, ist von Grohmann auch eine Steuervorschreibung (APWno 20) veröffentlicht, aus der zu ersehen ist, wer die Steuer vorschrieb. Die Steuer war in Teilzahlungen bis zu sechs Raten zu entrichten, deren Termine ebenfalls genau festgelegt waren. Einem aufschlußreichen Papyrus der Mailänder Sammlung vom Jahre 731—734 n. Chr. ist zu entnehmen, wann die Zahlungstermine der einzelnen Raten fielen. Der Papyrus zeigt zugleich, daß diese nicht immer eingehalten wurden, daß Mahnungen erfolgen mußten und Zahlungsfristen bis zu 2 Jahren bewilligt wurden, um den Rest der Kopfsteuer hereinzubekommen[1].

Nach römisch-byzantinischem Vorbilde ist die Steuer auch in der arabischen Zeit an Genossenschaften oder Einzelpersonen verpachtet worden. Diese Pachtgenossenschaften waren Steuererhebergenossenschaften, deren Mitglieder dem gleichen Gewerbe oder der Landwirtschaft angehörten. Sie pachteten und erhoben die Steuer auch nur von artgleichen Betrieben. So heißt es z. B. in einem Bruchstück einer Liste von Grundsteuerträgern: „Es hat bezahlt der Pechhändler Muḥammad b. Yaḥyā $^1/_4+^1/_{48}$, $3^1/_6+^1/_{24}$ ..." „Maʿadd b. Ādam, ʿAddāl, der (im Hause des) Ḥakam (ist), hat die Grundsteuer vorgeschrieben"[2].

Auch eigene fiskalische Beamte erhoben Steuern. Der Steuersatz verstand sich in Golddinar zum miṯqāl-Fuße. Die Zahlungen wurden aber — nach den Eintragungen zu schließen — seltener in Gold, dafür aber fast ausschließlich in Silber — gemünzten oder ungemünzten, sowie Teilstücken, Dirham, Dāniq —, bei kleineren Beträgen auch in Kupfer (fils) geleistet. Hier handelt es sich um Zahlungen des Steuerträgers an den Steuererheber oder gegebenenfalls unmittelbar an das Finanzamt seines Kreises. Von den eben genannten sind jene Zahlungen zu unterscheiden, die vom Steuererheber (bzw. Pächter) an das Kreisfinanzamt oder unmittelbar an das zentrale Schatzamt in Alt-Cairo als einvernahmtes Steueraufkommen geleistet wurden. Betrachten wir die einzelnen Rubriken in PER Inv. Ar. Pap. 5999_v, so begegnen wir Unterteilungen des Dinars bis zu $^1/_{96}$ (= $^1/_4$ Karat); auch Karate, ganze sowohl als deren

[1] Vgl. A. Grohmann, *Papiri della R. Università di Milano* I (Firenze 1937), S. 262—266. [2] APW no 20^r_{5-7}.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000061

Teile, werden hier verbucht. Die Rubriken sind mit „Dinar" überschrieben, d. h. alles ist auf den Goldstandard abgestellt, die äußerste rechte Rubrik (des arabischen Textes) ist mit „Silbergeld" (*wariq*) überschrieben. In APW no 37_3 heißt es: „Was der Diener Karakū an Münzteilstücken (*qiṭa'*) d. h. Silbergeld in Zahlung genommen hat" ohne jede Angabe der Münzbenennung. Schließlich sei noch auf APW no 15 verwiesen; vorgeschrieben sind hier $^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$ Dinar $+ ^1/_3$ Karat, gezahlt wurden $^1/_2+^1/_4+^1/_8$ Dinar + 3 Karat in gangbarer Münze. Aus diesen zusätzlichen Bemerkungen bei den Eintragungen kann geschlossen werden, daß der in den Steuerlisten vorgeschriebene Goldsteuerdinar demnach eine Verrechnungswährung war; sie war für die Steuerverwaltung eine Wertkonstante gegenüber den labilen Münzverhältnissen der damaligen Zeit. Wurden Goldzahlungen geleistet, dann wurden diese mit „Goldgeld" eingetragen. Z. B. „Abu'l-Ḥurr, der Händler von Bulǧusūq Goldgeld 1, Ḥammād aus Ahnās Goldgeld 1"[1]. Nach den Papyri zu schließen sind Goldzahlungen aber selten gewesen, sonst wären sie nicht ausdrücklich in ihnen vermerkt worden; wir müssen daher annehmen, daß fast ausschließlich in Silbergeld gezahlt wurde. Tatsächlich konnten ja Einheiten wie $^1/_{16}$, $^1/_{48}$ oder $^1/_{96}$ Dinar nicht in Gold beglichen werden, da es nur Hälblinge, Triens und Viertelstücke in Gold gab — es sei denn in Goldstaub oder kleinen Partikeln Gold —, hingegen waren Münzstücke in Silber (Dirham und Dāniq) bis zum kleinsten Verrechnungsbetrage vorhanden, und ergänzend trat hierzu noch die Kupfermünze als Kleingeld. Zahlungen wurden also größtenteils in Silber geleistet, in selteneren Fällen — vielleicht von Reichen — in Gold. Die arme Bevölkerung zahlte in Dāniq, wie ein sehr beachtlicher Papyrus[2] beweist, oder in Kupfermünzen. Die Frage, wer für die Differenz aufzukommen hatte, die sich aus den verschiedenwertigen Zahlungsmitteln ergab, ist schon unter *ṣarf* teilweise behandelt worden und soll nur mehr eine Ergänzung erfahren. Die Wertunterschiede ergaben sich 1. aus dem Standardwerte (*mursal*), in welchem die Steuer vorgeschrieben wurde, und dem Nominalwerte (*miṯqāl*), welcher bei der Zahlung geleistet wurde, 2. aus der Unterwertigkeit der Münzen, hervorgerufen durch beschädigtes oder stark abgenutztes Geld, das demnach nicht vollgewichtig = vollwertig, sondern untergewichtig war. In diesem Falle wurden die Münzen wie Gewichtsgeld behandelt, gewogen und danach ihr Wert bestimmt. Wenn auch der Steuererheber bestrebt war, nur vollgewichtiges = vollwertiges Geld als Zahlung anzunehmen, so konnte er es doch nicht vermeiden, auch nicht vollgewichtiges Geld in Empfang zu nehmen; jedenfalls wird er bei Annahme von Steuergeldern darauf bedacht gewesen sein, die Differenz

[1] APW no 37_{19-20}. [2] PERF no 640.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000062

zwischen dem Miṭqālmünzfuß und dem eingegangenen Betrage möglichst gering zu halten — mit anderen Worten, er war bestrebt, eine bestimmte Unterschiedsgrenze nicht zu überschreiten, weil er sonst einen effektiven Nachteil gehabt hätte; denn dem Fiskus gegenüber haftete er ja für den vollen Eingang der Steuer zum Miṭqālmünzfuße (Standardwerte). Bisher wurde nur jene Steuerverwaltung behandelt, die sich zwischen dem Steuererheber und Steuerträger ergab — wir wollen sie die externe nennen; von dieser unterschied sich die interne, der Verkehr zwischen dem Fiskus und den Steuererhebern einerseits und den Ämtern untereinander.

Die Entdeckung des Steuerbuches P. Cair. BÉ Inv. no 1400, gefunden in Tebtynis, gestattet nun erstmalig einen Einblick in die fiskalische Steuerverwaltung und gibt uns besonders einen nahezu lückenlosen Aufschluß über Bargeldverkehr und Verwaltung in diesen Ämtern.

Die Eintragungen der Steuererheber sind uns aus verschiedenen Beispielen bekannt, und es wird auf sie nur verwiesen; die Verbuchungen der vom Steuerträger oder vom Steuererheber abgeführten Steuerbeträge erfolgten immer nach Stückzahl und dem Miṭqālgewichte, überdies wurde noch eine buchmäßige Verrechnung des Unterschiedes vorgenommen, der sich aus dem Standardwerte und dem abgeführten Betrage (Miṭqālwerte) ergab. Der genaue bücherliche Vorgang soll im nächsten Abschnitt beschrieben werden.

Das Rechnungswesen bei den Steuerämtern der arabischen Zeit in Ägypten gleicht jenem, das wir zur Zeit der Ptolemäer oder der Byzantiner in diesem Lande kennen gelernt haben; nach Form und Technik gehört es somit der ersten Periode der Geschichte des Rechnungswesens an[1].

Vergleichen wir die Buchführung der Steuererheber mit jener der Finanzämter (Finanzkasse), werden wir im wesentlichen in Bezug auf die Verrechnung von Geldern die gleiche Verrechnung feststellen, nur die Form war ihren verschiedenen Zwecken angepaßt. Wir finden in den Steuerlisten der Steuererheber neben dem Standardwerte immer den Miṭqālwert — Nominalwert — eingetragen und die Gebühren als Ausgleichswert (PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v}). APW no 36, 37 verbucht gleichfalls den Nominalwert und Standardwert, nur eben in einer anderen Art und Weise; das gleiche gilt von APW no 45; ersterer ist überdies ebenfalls ein klarer Beweis für die Behauptung, daß die Steuergelder bloß

[1] Vgl. C. Leyerer, *Historische Entwicklung der Buchführung seit der ersten Kenntnis bis zum XVII. Jahrhundert, Zeitschrift für Handelswissenschaftliche Forschung* Jahrgang XVI (1902) und *Organisation des Rechnungswesens in Babylon, Zeitschrift für Handelswissenschaft und Handelspraxis*, Heft IV (1929).

gezählt wurden. Auch bei der übergeordneten Finanzbehörde, dem Schatzamte, wird die gleiche Verrechnungsweise geführt[1].

Die Papyrusseite war rubriziert und die einzelnen Rubriken mit den entsprechenden Texten überschrieben. Während in der byzantinischen Zeit Eingang und Ausgang (auf Rekto bzw. Verso) getrennt geführt wurden, finden wir diese Trennung in der arabischen Periode nicht mehr, hingegen wurden die Gebühren von den übrigen Steuern abgesondert verbucht und zwar immer auf der rechten Seite der Liste, auf der linken die Steuern. Die Eintragungen der Beträge erfolgten in den bis zum XIII. Jahrhundert üblichen griechischen Zahlenbuchstaben.

1. die Steuerevidenzrechnung und
2. die Steuerbuchung.

Die Steuerevidenzrechnung umfaßt alle jene Steuerlisten, welche die Erfassung der Steuerträger, Bodenbesitzer, des Bodens, der Anbaufläche u. ä. zur Aufgabe haben. Ferner jene Listen, welche die Vorschreibung der einzelnen Steuerarten betrafen, demnach steuertechnische Zwecke erfüllten. Als Beispiel sei auf APW no 23 verwiesen, das Bruchstück einer Liste von Grundsteuerträgern mit Angabe der Kulturgewächse und Grundsteuerarten. Über das Areal des kultivierten Bodens geben die Eintragungen in APW no 24 Aufschluß. Ein Vermessungsbericht wieder ist uns in APW no 35 erhalten.

Zur zweiten Gruppe gehören alle jene Steuerlisten, die eigentlich verwaltungstechnischen Zwecken dienen, und hier müssen wir wieder zwischen externer und interner Steuerverwaltungsrechnung unterscheiden, also der Verrechnung der Steuererheber mit dem Steuerträger und jener mit den Steuerämtern und dieser wiederum untereinander. Je nach der Art der Steuer diente die Steuerevidenz als Grundlage für die Vorschreibung an die einzelnen Steuerträger. Die oben erwähnten Papyri können auch hier zur Stütze des Gesagten herangezogen werden. Neben täglichen Eintragungen, die sich ausschließlich auf Steuereinzahlungen bezogen, wurden periodische Zusammenfassungen gemacht: die Listen weisen wöchentliche, monatliche und jährliche Zusammenfassungen auf; es sind dies Buchauszüge, die der Steuererheber (Pächter) dem Finanzamt seines Bezirkes lieferte und die Kontrollzwecken dienten. Diese Kontrolle wurde in zweifacher Weise ausgeübt:

1. durch Revision der Eintragungen beim Steuererheber von Seiten eines höheren Beamten des Finanzamtes,

2. durch eine Kontrollbuchführung beim Finanzamte selbst, wozu die periodischen Zusammenstellungen dienten. Letztlich gab es, wie wir dies

[1] PERF no 761.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000064

aus den griechischen Aphroditopapyri zu Anfang des VIII. Jahrhunderts n. Chr. ersehen, auch Kontrollen in der Hauptstadt Ägyptens, ja gelegentlich sogar in der Reichsmetropole in Baġdād. Die lokalen Revisoren zeichneten die überprüften Posten entweder mit einem schiefen Strich oder Doppelstrich oder einem Haken oder Kreuz, aber auch andere Kontrollzeichen wie Kreise, ein dem griechischen Theta entsprechendes Zeichen Θ und ϑ kommen vor, in P. Cair. BÉ Inv. no 1400 auch //; letzterer Papyrus beweist zugleich, daß Revisionen nicht nur bei den Ämtern vorgenommen wurden, sondern daß auch das lokale Schatzhaus seinen Barbestand überprüfte, wozu auch noch PERF no 761 zu vergleichen ist.

Die Steuerlisten bzw. bücher waren in Form und Technik so übersichtlich geführt, daß man wohl behaupten kann, daß das Niveau der Steuerverrechnung jenem unserer Zeit durchaus nicht nachsteht. Neben bloßen Bargeldverrechnungen (Kassaverrechnungen) kehren Registrierungen nach Steuerzahlern und Orten regelmäßig wieder; den Steuern werden gesonderte eigene Konti gewidmet, aus denen dann Aufstellungen wie z. B. P. Berol. 15131 recto hergestellt wurden.

Um eine genaue Übersicht zu gewinnen, wurden nicht bloß Personenlisten angelegt, sondern auch Aufnahmen von Tierbeständen gemacht, wie dies aus APW no 34 und PER P. IV/2 zu ersehen ist. Ein Buchauszug macht uns mit der Verrechnung der Weide- und Wiesensteuer auf Grund der Tierzahl bekannt aus dem Steuerbezirke der Kreismetropole[1]. Manche Zusammenstellungen tragen den Charakter, den wir heute in der Buchführung mit „journalisieren" bezeichnen würden, z. B. PER Inv. Ar. Pap. 6008. Diese Zusammenstellungen sind Buchauszüge, die von Abrechnungen wohl zu unterscheiden sind. Dienten jene, wie bereits erwähnt, Kontrollzwecken, so bilden diese die Rechnungsunterlage für die Geldabfuhr an die Finanzlokal- und hauptkasse. Sie sind der Form und dem Inhalte nach so adjustiert wie die Bücher der Kassaabteilung, an welche die Beträge abgeführt wurden (siehe Beilagen aus dem Steuerbuche P. Cair. BÉ Inv. no 1400).

Dem Buchabschlusse in der Steuerverwaltung soll ein besonderer Abschnitt gewidmet werden; es ist das erstemal, daß uns aus der I. Periode des Rechnungswesens ein bücherlicher Abschluß in zusammenhängender Form und vollendeter Technik geboten wird.

Als Unterlagen für den Jahresabschluß (Jahresbilanz) dienten die verschiedenen Zusammenstellungen, die am Jahresende gemacht wurden. Auf der Rückseite von PER Inv. Ar. Pap. 5999 steht eine solche für den Jahresabschluß verarbeitete Zusammenstellung nach Orten, Namen der

[1] PER Inv. Ar. Pap. 6011.

Steuerträger, ihrem Steueraufkommen sowie den verrechneten Gebühren; vermutlich der Domäne Qūṣ, wie dies die Berechnung der Gebühren nahelegt. Sie ist in elf Rubriken eingeteilt; die letzten vier sind mit Grund-, Kopf-, Weide- und Wiesensteuer überschrieben. Ihnen geht eine Kolumne betitelt „Rest" voran. Der Restbetrag bildet die Summen der Steuern. Hierauf folgen die Gebühren, und zwar die Quittungsgebühr, die Gutstehungsgebühr, die „Abzüge", und schließlich die Rubrik „Silbergeld". Nicht als solche gekennzeichnet bzw. überschrieben, doch erkennbar ist die Rubrik „Gutstehungsgebühr" für die Kopfsteuer und als nächste die „Quittungsgebühr" mit der Angabe der Steuerträger. Die Summen der Rubriken „Gebühren" finden wir mit dem Betrage in der Rubrik „Rest" zu einer Endsumme in der Rubrik „Silbergeld" vereint; damit ist eine rechnungsmäßige Überprüfung der einzelnen Posten ermöglicht.

Nach Beendigung dieser Vorarbeiten für den Abschluß ging man zum eigentlichen Bücherabschluß über. Dieser gliederte sich in zwei Teile: im ersten Teile werden die Steuern nach den Steuerdistrikten (Domänen) summarisch zusammengefaßt, beginnend mit der Grundsteuer: „Die gesamte Grundsteuer in al-Kufūr betrug also einschließlich der Gutstehungsgebühr in Berechnung von 90 Dinar für jedes Tausend Dinar, da man gewöhnlich von den Grundpächtern (eine Abgabe) in Berechnung eines Vierundzwanzigstel Dinars (per Dinar) erhebt, $1253\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{24}$." Dieser folgt durch Abzug des *ṣarf* die reine Grundsteuer: „in Berechnung ... $1152\frac{1}{2}+\frac{1}{6}$". Die Gemüselandsteuer mit ihrer Untergruppe, der Wiesensteuer, die wiederum aufgegliedert ist in Weidesteuer, Kopfsteuer und Palmensteuer, ist als nächste Hauptgruppe angeführt. Die Endsummen dieser angeführten Steuern wurden in der nächsten Steuergruppe summenmäßig vereint. Sie bilden mit der zu errechnenden Gutstehungsgebühr — d. i. die Summe aller Posten, die auf Verso als Einzelposten erscheinen — die Gesamtsumme des Steueraufkommens der einzelnen Domänen. Im zweiten Teile des Abschlusses wiederholt sich dasselbe, nur in einer anderen Ordnungsfolge. Die Steuern sind nach den zwei Hauptgruppen, der Grundsteuer und Gemüselandsteuer, gegliedert; ihre Untergruppen und deren weitere Gliederungen nach Domänen angeführt, geben die Endsumme der einzelnen Hauptgruppen. Diese Abschlußtechnik entspricht wenn auch nicht der Form, so doch dem Wesen nach vollkommen der heutigen Bilanz. Dies beweist die schematische Darstellung in Beilage I, II.[1]

Um den Anforderungen eines so komplizierten Bargeldverkehrs bei den Finanzkassen gerecht werden zu können, wurde die Buchführung dieser

[1] Arch. Or. XII (1941), Beilage VIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000066

Abteilung zweckentsprechend eingerichtet. Für die eigentliche Bargeldverrechnung waren die folgenden drei Rubriken vorgesehen: 1. *ad-dāḫil* „der Eingang" oder *al-mursal* „das Eingesandte", 2. *al-miṯqāl* „Miṯqālwert" und 3. *ʿadad* „Stückzahl". Als Regulierungsausgleichspost der Wertunterschiede zwischen *miṯqāl* und *mursal* waren auf der rechten Seite der Liste folgende Rubriken vorgesehen: *al-qiṭaʿ*, *ṣarf* und *al-waḍāʾiʿ* (siehe P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt D verso).

In manchen Listen ist der rechnungsmäßige Unterschied von *miṯqal* und *mursal* nur im Texte eingetragen und wurde dann wahrscheinlich später auf die einzelnen Konti übertragen (ebenda Blatt B verso, E recto-verso). Die Kassagebarung wurde einer periodischen Kontrolle unterworfen, wozu wöchentliche bzw. monatliche Rechnungsabschlüsse dienten. In Blatt F recto finden wir eine summarische Zusammenfassung von Geldern „verschiedener Leute", die aus einem Gelddarlehen herrühren. Blatt K ist die Zusammenfassung des eingegangenen Bargeldes nur nach Stücken, deren jede einzelne Post mit einem Kontrollzeichen (/, ×) versehen ist.

Eine instruktive Aufstellung des Barbestandes und gleichzeitig ein Beispiel für die interne Bargeldverwaltung bietet PERF no 761. Er behandelt die Bestandsaufnahme von Bargeld im Kreisfinanzamte in al-Ušmūnain und ist um 237 d. H. (851 n. Chr.) datiert. Die Aufnahme fand in Gegenwart des al-ʿAlā b. Ṣāʿid, Kreisfinanzdirektors des Statthalters ʿAnbasa, statt. Das Geld wurde gezählt; da es offenbar in vier verschiedenen Behältnissen aufbewahrt war, sind im Papyrus auch so viele gezählte Beträge angeführt: die Gesamtsumme betrug 912 Dinare — Standard- Miṯqālwert 974 —, die Dinare waren sämtlich voll gewichtig nach dem Miṯqālfuße, d. h. 1 Dinar war 24 Karat.[1]

Dieser Abschnitt soll der internen Steuerverwaltung und ihrem besonderen Zweige des Bargeldverkehrs und der Verwaltung gewidmet sein. Wie schon erwähnt, vermittelt uns P. Cair. BÉ Inv. no 1400 zum ersten Male in der Geschichte des Steuerwesens dieser Zeit einen Einblick in den so wichtigen Zweig der internen Finanzverwaltung, den Bargeldverkehr.

Die komplizierte Geldgebarung bei den Finanzämtern hatte ihre Ursache in den damals herrschenden Geldverhältnissen. Das Geld dieser Zeit gehörte der Übergangsperiode vom Gewichtsgelde zum deklaratorischen Gelde an. Das Gewichtsgeld hatte noch die gleiche Zahlungsfunktion wie das deklaratorische Geld; d. h. es wurden Barren (selten), Goldkörner, Goldstaub, Silberstücke und Barren neben

[1] Cf. die Neuausgabe bei A. Grohmann, *From the World of Arabic Papyri* (Cairo 1952), S. 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000067

Münzen als Zahlung genommen. Neben Goldmünzen waren besonders Silbermünzen, dann Kupfer- und Bronzemünzen im Umlaufe; sie hatten die gleiche Zahlkraft wie die selteneren Goldmünzen. Der Münzfuß war infolge der Verschiedenheit der Gewichte in den einzelnen Provinzen (Städten) verschieden. Hierbei spielte das Verhältnis des Goldes zum Silber keine Rolle, weil es stabil war.

Im privaten Zahlungsverkehr waren ausnahmslos Münzen, für kleinere und kleinste Beträge Kupfer- und Bronzemünzen im Gebrauche. Es kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß sich der private Zahlungsverkehr in ähnlicher Weise abspielte wie heute; die Preise, Markt- und Handelspreise, verstanden sich zum Nominalwerte — Miṭqāl-werte, die Münzen wurden zugezählt. Bei Zahlungen an den Fiskus hingegen — in unserem Falle sind es Steuerzahlungen — muß auseinandergehalten werden: 1. die Zahlungen der Steuerschuldner und 2. die Abfuhr der eingenommenen Steuergelder an den Fiskus — an die Finanzkasse. In den Steuerlisten begegnen wir fast ausschließlich Ratenzahlungen, wobei kleine und kleinste Steuerraten nichts Seltenes sind. Die Bezahlung kleiner und kleinster Bruchteile des Dinars wurde — es kann mit Sicherheit angenommen werden — in Kupfer- evtl. Bronzemünzen geleistet wie in der römisch-byzantinischen Epoche.

Die Araber haben die Verwaltung des Steuerwesens aus der römisch-byzantinischen Zeit fast unverändert übernommen. WEST-JOHNSON, *Currency in Roman und Byzantine Egypt* S. 114, 123, stellen ausdrücklich fest, daß alle Beträge unter einem Triens ($^1/_3$ Solidus) in Kleingeld bezahlt wurden, daß die kleinen Bruchteile des Karats in Bronze zu einem vom Staate festgesetzten Kurse beglichen wurden (S. 114, 123, 154, 163). Das Gleiche kann für die arabische Zeit gelten, wo Beträge wie $^1/_{12}$, $^1/_6$, $^1/_3$ Karat in Kupfermünzen zu 1, 2, 3, 4—6 fils gezahlt wurden.

Steuerzahlungen in größeren Beträgen erfolgten ausschließlich in Silbermünzen, seltener auch in Silberbarren; nur die Reichen zahlten in Goldmünzen, Goldkörnern oder Goldstaub. Auch bei Steuerzahlungen wurden die Münzen bloß gezählt, nur ungemünzte Metalle (Gold- und Silberstücke bzw. -barren), abgenutzte Münzen, absichtlich entwertete Münzen — durch Beschneiden, Zerbrechen u. ä. — wurden wie Gewichtsgeld behandelt, daher gewogen und nach ihrem Gewichte der Wert bestimmt.

Aus den Steuerlisten des Steuererhebers geht daher eindeutig hervor, daß er das Geld bei Einnahme der Steuerbeträge nicht wog, sondern bloß zählte. PER Inv. Ar. Pap. 5999^v, der die Kopfsteuer der Domäne Qūṣ verrechnet, hat 3 Hauptrubriken: die erste für die Kopfsteuer, eine zweite mit „Rest" bezeichnet, die dritte Rubrik ist mit „Silbergeld" benannt, in welcher die Gesamtsumme aller in der Liste verbuchten Werte erscheint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000068

Die Beträge in der Rubrik Kopfsteuer und der „Rest" sind hier immer gleichlautend — es sind Dinar = Standardwert —, während die in der Rubrik Silbergeld verbuchte Summe den eingehobenen Steuerbetrag, also den Nominalwert, vorstellt. Er ist das Äquivalent, das der Steuerzahler für die zum Standardwerte vorgeschriebene Steuer erlegte. Sie setzt sich zusammen aus dem Standardwerte plus den Gebühren. Die Gebühren folgten einer bestimmten Gesetzmäßigkeit und wurden in ihrer Gesamtheit zum Standardwerte zugeschlagen. In einer Formel dargestellt: N = St+G.

Nun findet sich bei einzelnen Eintragungen der Steuererheber die Bemerkung „Manko"; die „Fehlbeträge" belaufen sich auf $^1/_{48}$, $^1/_{24}$ D, $^1/_{12}$, $^1/_8$, $^1/_6$ Dinar d. h. $^1/_2$, 1, 2, 3, 4 Karat[1]. Der Vergleich mit der Zahlung läßt an der Annahme, es handle sich um ein „Gewichtsmanko", zweifeln. Die errechneten Unterschiede schwanken von 4%—6%, in einem Falle sogar bis 41%. Überlegt man, daß die Kopfsteuer — in APW no 43 handelt es sich um Kopfsteuer — für Ägypten zur damaligen Zeit $11^1/_2$, 5 und $2^1/_2$ Dirham pro anno betrug, wobei das Manko $1^2/_3$, $1^1/_4$, in einem Falle sogar $8^1/_3$ Dirham ausmachte, so ist schwer anzunehmen, daß dies ein „Gewichtsmanko" vorstellen soll. Wir müssen diesen „Fehlbetrag" als „Restbetrag" = „Restschuld" auffassen.

Bei APW no 44, welcher Eintragungen über Inkasso von Grundsteuer und Wertabgabe auf Bodenprodukte führt, liegt der Fall ähnlich. Zu bemerken ist, daß es sich hier um Steuerzahler handelt, die der ärmeren Schicht angehören. Auch hier sind „Fehlbeträge" von $^1/_2$+$^1/_3$, $3^1/_3$ Dirham und mehr festgestellt worden. Angenommen, das „Manko" wäre wirklich ein „Gewichtsmanko", dann müßte auch eine rechnungsmäßige Durchführung desselben erfolgen, die bei der Abrechnung mit dem Finanzamt ebenfalls zum Ausdrucke kommt. Weder in den Listen noch in der Abrechnung der Steuererheber findet sich eine Post, welche auf eine buchmäßige Verrechnung des „Mankos" hinweist. Trüge der Steuererheber selbst die Differenz — was unwahrscheinlich ist —, dann wäre die Bemerkung zwecklos. Wir können es somit nur mit einem Restbetrage zu tun haben, d. h. mit einer Restschuld. Aus dem Texte von APW no 43 geht dies eindeutig hervor. Das „Verzeichnis" enthält 1. die erhobene Kopfsteuer (Z. 3) für das Jahr 441 und 2. „die als Rest geschuldete" aus dem vorangegangenen (Z. 4). Für APW no 44 kann dasselbe angenommen werden.

Zu bestimmten Zeiten — wahrscheinlich wöchentlich — führten die Steuererheber die Steuergelder an die Kasse des Finanzamtes ab. Hierzu bedurfte es einer besonderen Verrechnung dieser Gelder, welche bei der Abfuhr an die Finanzkasse vorgelegt werden mußte. Sie bestand dem

[1] APW no 43, 44, 45.

Wesen nach in der Verrechnung (Umrechnung) des eingelieferten Geldes in Gold-Dinar, also des nominellen Wertes in den Buchwert, der sich in Gold-Dinar verstand (Standardwert), d. h. der Steuererheber errechnete aus dem Nominalwerte (miṯqāl) durch Abzug eines bestimmten Prozentsatzes[1] den Standardwert. In eine Formel gebracht St = N—G.

Der Unterschied, der sich zwischen dem eingezahlten Gelde und dem Standardwerte ergab, wurde gleichfalls rechnungsmäßig in Evidenz gehalten, um einen Wertausgleich zu schaffen. Schließlich wurde aus dem Nominalwerte mit Hilfe des Miṯqālfußes die Stückzahl — es ist eine bücherliche Evidenzzahl — errechnet. Es war demnach bei der Abfuhr der Steuergelder an die Finanzkasse kein Wägen der Münzen notwendig, sondern ein bloßes Zählen.

Nun fällt bei diesem technischen Verfahren folgendes auf: die ermittelten Differenzen folgen einer gewissen Gesetzmäßigkeit und stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander (8:7:3) bzw. 7:3 Pap. 1400, 8:10:1 in PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v}. Daraus kann geschlossen werden, daß der nominelle Wert der Geldleistungen durch seinen Miṯqālwert begrenzt war. Diese Grenze dürfte 10% der ermittelten Differenz nicht überschreiten. Dieser Wertunterschied wurde auf die Rubriken *qiṭa'*, *ṣarf* und *waḍā'i'* oder auch nur auf *ṣarf* und *waḍā'i'* als Ausgleichspost im obigen Verhältnisse verbucht. Die Feststellung der Stückzahl verfolgte den Zweck der Kontrolle — sie ist der rechnungsmäßige Exponent aus dem Nominalwerte und dem Münzfuße (*miṯqāl*), mittels welchem die Finanzkasse die Richtigkeit des Standards überprüfen konnte.

Vergleichen wir die beiden Papyri hinsichtlich der buchtechnischen Eintragungen ihrer Beträge miteinander, ergibt sich folgende Schlußfolgerung für den Bargeldverkehr:

1. Ausgangspunkt für die Zahlung der Steuergelder ist der Standardwert, für die Abfuhr der Nominalwert.

   In beiden Fällen sind die Werte errechnet, bei der Zahlung durch Zuschlag, bei der Abfuhr durch Abzug eines bestimmten Prozentsatzes. Dieser wird als Ausgleichswert in einem bestimmten Verhältnisse auf die Gebühren aufgeteilt. In PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v} im Verhältnisse 8:10:1, in P. Cair. BÉ Inv. no 1400 im Verhältnisse 8:7:3 bzw. 7:3[2].

[1] Durch die Errechnung der Evidenzzahl konnte die Finanzkasse feststellen, ob die Münzen dem Standardwerte entsprachen. War der Nominalwert = dem Standardwert, ergab sich keine Differenz und keine Evidenzzahl (P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt Kr Z. 9, 11).

[2] Im 5. Jahrhundert n. Chr. finden wir bei Steuerzahlungen in den Listen die Ausdrücke ἀρίθμια νομίσματα und ἐχόμενα νομίσματα: ersterer Ausdruck wurde als gezählte, letzterer als Effektivgewicht der Solidi-Dinare

2. Die Zahlung bzw. Abfuhr der Steuergelder erfolgte in der gangbaren Münze, sie wurden bloß zugezählt. Lediglich beschädigte Münzen wurden wie Gewichtsgeld behandelt, d. h. gewogen.
3. Die Steuer wurde in Gold-Dinar vorgeschrieben, hingegen in gangbarer Kurantmünze bezahlt (vom Steuerzahler) bzw. abgeführt (vom Steuererheber).

Steuererheber wie Finanzkasse führten in ihren Listen je zwei Rubriken in Standardwährung, und zwar für die zu verrechnende

gedeutet. Nach WEST-JOHNSON S. 120 sind diese nur ein "bookkeeping term", um die Anzahl der Solidi zu bezeichnen, auf welche die einzelnen Gebühren seitens des Steueramtes berechnet wurden.

Diese beiden Ausdrücke finden sich in den griechisch geschriebenen Steuerbüchern der früharabischen Periode — VII. und VIII. Jahrhundert n. Chr. — wieder und bedeuten „vom Finanzamte für Steuer erhobener Betrag" (ἀρίθμια νομίσματα); ἐχόμενα νομίσματα „an die Zentralstelle (Alt-Cairo) abgeführter Betrag". Der Wertunterschied zwischen beiden betrug 2 Karat per Solidus.

Das Verrechnungssystem der byzantinischen Zeit wurde noch durch die verschiedenen „Standards" kompliziert: 1. der Goldarbeiterstandard χρυσοχοϊκὸς σταθμός = 24 Kar. Gold; 2. der lokale Standard ἀπολύτῳ Αἰγυπτίῳ χαρ. ζυγ. Ἀλεξ.; 3. der private Standard ἰδιωτικός ζυγός und der öffentliche Standard δημόσιος ζυγός. Auch hier bestand zwischen dem privaten Standard und dem öffentlichen eine Wertdifferenz von 2 Karat, und zwar wurden vom privaten Standard 2 Karat abgezogen, um den öffentlichen Standard zu erhalten; schlug man zum öffentlichen Standard $^1/_6$ Karat, erhielt man den alexandrinischen Standard — kaiserlichen Standard. In einer Formel dargestellt:

$$\text{Stp} - 2\,\text{Kar.} = \text{Sto}$$
$$\text{Sto} + {}^1/_6\,\text{K} = \text{Sta oder}$$
$$\text{Stp} - 2\,\text{K} + {}^1/_6\,\text{K} = \text{Sta.}$$

Untersuchen wir die so ausgezeichneten Feststellungen von L. C. WEST und A. CH. JOHNSON, finden wir, daß in allen von ihnen angeführten Fällen zwischen der Steuerzahlung und -vorschreibung der Goldwert differiert. Der Grund hierfür liegt in den Gebühren, die sich bei der Zahlung und der Abfuhr der Steuergelder verschieden auswirkten. Bei der Steuerzahlung wurde der Steuerschuldner für die Gebühren vom Steuererheber belastet, d. h. zu dem in Goldsolidi vorgeschriebenen Steuerbetrage wurden die Gebühren zugeschlagen — der Steuerzahler hatte demnach den Bruttobetrag zu erlegen. Bei der Abfuhr an die Finanzkasse mußten die Gebühren vom Bruttobetrage abgezogen werden, um den Nettowert der Steuern zu erhalten. ἐχόμενα und „kaiserlicher Standard", εἰς Ἀλεξ' sind demnach m. Ansicht nach gleichzusetzende Ausdrücke und bedeuten für die Verrechnung der in Goldsolidi-Dinaren vorgeschriebenen Steuer ἀρίθμια, und ἰδιωτικός ist der private Standard, also der um die Gebühren vermehrte Goldsteuerbetrag.

Dem gleichen Vorgang begegnen wir in den von A. GROHMANN veröffentlichten Steuerpapyri und in den beiden Steuerbüchern PER Inv. Pap. Ar. 5999 und Pap. Cair. BÉ Inv. no 1400. Cf. WEST-JOHNSON, *Currency* S. 114,123, 128, 132, 133, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000071

Steuerkategorie und für die Verrechnung selbst. Beide Rubriken sind in ihren Beträgen gleichlautend[1].

Die gezahlten bzw. abgeführten Steuergelder finden wir in der Rubrik Silbergeld (PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v}) bzw. *miṯqāl* (P. Cair. BÉ Inv. no 1400) eingetragen.

4. Der Unterschied zwischen dem Nominalwerte und dem Standardwerte ist als rechnungsmäßiger Ausgleichwert in den Gebührenrubriken verbucht[2] oder gesondert.
5. Die Buchungen in beiden Papyri tragen im wesentlichen den gleichen Charakter, nur sind sie in der Gliederung verschieden, was aus dem verschiedenen Zwecke, dem die Verbuchungen dienen, zu erklären ist.

Haben wir bisher das Steuerbuch von Tebtynis von der Seite des Bargeldverkehrs betrachtet und damit einen Einblick in die Buchtechnik des internen Bargeldverkehrs erhalten, so wollen wir aus dem interessanten Buche nun endlich die Bargeldverwaltung kennen lernen; sie wird uns aus dem Verhältnis der Konti zueinander vermittelt.

Aus den Titeln der Konti ergibt sich, daß 4 Listen und 4 Fragmente nur Grundsteuer zum Inhalt haben[3]. In vier Blättern steht die Grundsteuer zu *abwāb* und *muṣādara* in Beziehung[4].

Sieben Folios gelten nur der Geldgebarung, e recto-verso, K,n^{2} recto, u recto, A recto. In vier Folios finden wir die Rubrik *qisma* — 1 recto-verso, links und rechts, F recto-verso — in 6 Folios und 6 Fragmenten ist die Verrechnung von *qiṭa'*,, *ṣarf* und *waḍā'i'* festzustellen, und in einem neben Grundsteuer (*ḫarāg*) noch *ġallāt* verbucht (J verso und recto).

Aus der Art und Weise der Buchführung kann auf eine Zusammengehörigkeit der Blätter und Listen geschlossen werden insoferne, als diese der Kassaabteilung eines Finanzamtes, eben des zu Tebtynis, zugehören. Wenn eingangs auf den Unterschied der externen Steuerverwaltung gegenüber der internen aufmerksam gemacht wurde, so tritt dieser in diesem Verwaltungszweige, der Finanzkasse, besonders hervor. Tatsächlich stellen wir fest, daß dem Steuerbuche von Tebtynis jene Charakteristik fehlt, die wir in den Listen der Steuererheber kennen gelernt haben. Die Aufgabe der Kassaabteilung beim Finanzamt war nicht gewesen, das Inkasso der Steuern zu besorgen, diese oblag dem Steuererheber (Steuerbeamten, Pächter), der ja auch die notwendigen Evidenzen

[1] PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v} Rubrik „Kopfsteuer" und „Rest", P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Rubrik „Grundsteuer" und *mursal* in Blatt A^{v}, B^{v}, F^{v}, G^{r}, H^{r}.

[2] PER Inv. Ar. Pap. 5999^{v}, P. Cair. BÉ Inv. no 1400 B^{v}, D^{v}, E^{r}.

[3] A verso, B recto, D verso, M verso, j verso, h^{2} recto, l 1 + 2, a^{1}, e^{1} verso.

[4] B verso, H recto, G recto und verso.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000072

führte. Die Kassa der Finanzbehörde — in diesem Falle sind die einzelnen Listen zweifellos einer höheren Instanz der Finanzbehörde zugehörig — hatte 1. die Aufgabe der Kontrolle, wie unter anderen PER Inv. Ar. Pap. 6008 recto beweist, und 2. oblag ihr neben der Übernahme der Steuergelder aus ihrem Bezirke deren Verwaltung. Sie bestand in der Bereitstellung von Geldern für die staatlichen Bedürfnisse und in der Verwaltung des Kapitals, welches in landwirtschaftlichen Unternehmungen angelegt war.

Schon in der Ptolemäer- und auch in der Römerzeit wurden in Ägypten Getreidedarlehen, allerdings in natura, gewährt, da ja auch die Steuerzahlungen insbesondere seitens der Landwirtschaft in natura geleistet wurden (bei Grund-, Garten- und Gemüselandsteuer); erst später wurde unter der römischen Herrschaft für diese Steuern die Leistung in Geld — adaeratio — eingeführt. Diese Darlehen wurden in der Ptolemäerzeit von den Banken, die meist Pächter der Steuern waren, gegeben. Nun haben die Araber mit geringen Änderungen das frühere Steuersystem übernommen, und es ist anzunehmen, daß auch sie das Darlehensgeschäft übernahmen, dessen Führung dem Finanzamte oblag. Einen Beweis hiefür gibt uns der Papyrus Michaelides no 4 — ein Buchauszug — in dem ein „Korndarlehen" verbucht ist, das offenbar Grundbesitzern gewährt wurde. Der Papyrus stellt ein Blatt aus dem Tagebuch über Korndarlehen vor. Rekto beginnt am Donnerstag dem 4. Epiphi, Verso mit Montag 15. Epiphi und endet mit Mittwoch 17. Epiphi. Beide Seiten sind jede für sich durch Bildung der Endsummen abgeschlossen (Wochenabschluß). Die Zahlungen erfolgten mit 2 Ausnahmen (verso Z. 10 und 15) unterwertig zum Standardmünzfuße. Während die übrigen Geldeingänge eine Beziehung zum Korndarlehen haben, sind die Zahlungseingänge in Z. 16, 17 für andere Zwecke geleistet worden, die aus dem Texte nicht ersichtlich sind. Die Vermutung stützt sich auf Z. 6, wo der Betrag von $^1/_8$ in der Rubrik „Eingang" im Texte ausdrücklich für „Grundsteuer" vermerkt ist, während der Betrag in der Rubrik *miṯqāl* sich auf „Korndarlehen" und „Zuschuß" bezieht. Der Buchauszug dürfte eine Abrechnung sein, die als Begleitpapier bei Abfuhr der Gelder an das Finanzamt vorgelegt wurde. Diese Annahme wird gestützt durch die Eintragung in Z. 7 recto, wo nur die Stückzahl und ihr Miṯqālwert angegeben sind, die, wie aus dem Buchungstext zu ersehen ist, für die Weidesteuer vereinnahmt wurden.

Untersuchen wir nun die Beziehung der Grundsteuer zu *abwāb*, *muṣādara*, *ǧallāt* und *qisma* im Steuerbuche aus Tebtynis. Der reinen Wortbedeutung nach haben diese Ausdrücke mit Steuern an sich nichts zu tun, nur *abwāb* kommt in Steuertexten öfters vor im Sinne von „Kategorien". Es ist aber festzuhalten, daß die Grundsteuer die Grundlage

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000073

— ja ich möchte sagen die Voraussetzung für Darlehensgeschäfte des Finanzamtes gebildet hat und bildete.

Im Steuerbuch von Tebtynis Blatt B verso, H recto und G recto sind *abwāb* und Grundsteuer im Betrage gleich, oder *abwāb* und *muṣādara* wurde zur Grundsteuer addiert. Ich vermute stark, daß wir es mit einem Darlehensgeschäft zu tun haben, in welchem *abwāb* das geliehene Kapital, *muṣādara* die Verzugszinsen bedeutet, d. h. die Grundsteuer wurde dem Steuerzahler für eine gewisse Zeit (vertragsmäßig) gestundet und als Darlehen überlassen. In der Rubrik *abwāb* erscheint demnach die kapitalisierte Grundsteuer. Bei der Rückzahlung konnten zwei Fälle eintreten: a) der Steuerzahler-Darlehensnehmer zahlte nicht nur seine Grundsteuer, sondern beglich auch sein Darlehen einschließlich der Zinsen, z. B. auf Blatt B verso Z. 14: ʿU[mar?] b. Ismaʿīl: *al-ʿadad* 3, *al-miṯqāl* $2^1/_2+^1/_3+^1/_{24}+^2/_3$ Karat, *al-mursal* $2^1/_2+^1/_{12}+^2/_3$ Karat, *al-ḫarāǧ* $1^2/_3+^1/_{24}+^1/_6$ Karat, *al-abwāb* $^1/_2+^1/_{12}+^1/_3$ Karat, *al-muṣādara* $^1/_6+^1/_8+^1/_6$ Karat. — Diese Eintragung ist in folgender Weise zu erklären: ʿUmar b. Ismaʿīl hatte ein Darlehen von $^1/_2+^1/_{12}$ Dinar $+^1/_3$ Karat und eine Steuerschuld von $1^2/_3+^1/_{24}$ Dinar $+^1/_6$ Karat; er bezahlte durch Mīnā al-Maṭṭāl Darlehen und Grundsteuer sowie Zinsen von $^1/_6+^1/_8$ Dinar $+^1/_6$ Karat. Die Summe der Rückzahlung betrug somit $2^1/_2+^1/_{12}$ Dinar $+^2/_3$ Karat. Oder b) der Steuerzahler-Darlehensnehmer blieb die Grundsteuer schuldig, beglich aber das Darlehen. So fehlt z. B. auf Blatt H recto und G recto-verso die Rubrik *al-mursal*. Daraus geht hervor, daß das Darlehen zum Standardmünzfuße bezahlt wurde, während die Grundsteuer offen blieb; denn sonst müßte in der Rubrik *miṯqāl* die Summe beider Rubriken *ḫarāǧ* und *abwāb* erscheinen.

Durch das Verrechnungsverfahren wird das, was über das Darlehen gesagt wurde, nur bestätigt. Daß auf Blatt J recto-verso jeder rechnungsmäßige Zusammenhang mit *ġallāt* fehlt, ist zwar zu bedauern, aber nach dem Titel der Rubriken läßt auch hier *ġallāt* mit *ḫarāǧ* eine Beziehung mit Wahrscheinlichkeit vermuten, und nach der Bedeutung des Wortes *ġallāt* „Ernteprodukte, Geldablöse des abgestoßenen Getreidedarlehens" ist es sehr wahrscheinlich, daß auch hier ein Darlehensgeschäft zu Grunde liegt. Dieses Darlehen wurde in natura gewährt und dem Darlehensnehmer als *ġallāt* in der Bewertung in Geld verrechnet. Damit hätten wir es wahrscheinlich mit drei Arten von Darlehen zu tun:

1. Korndarlehen, wie dies aus dem Papyrus Michaelides no 4 hervorgeht.
2. Darlehen durch Stundung der Grundsteuer für eine bestimmte Zeit. Der gestundete Betrag bildet das Darlehen (*abwāb* = das geliehene Kapital), wofür der Darlehensnehmer die Verzugszinsen (Zinsen) als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000074

P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt B Recto — rechte Seite

1	[al-qi]ṭa‘	aṣ-ṣarf	[al-waḍā’i‘	al-‘adad	al-miṭqāl	al-mursal	al-ḫarāǧ	al-baqāyā]
16		$^1/_6+^1/_8$	,,	3	$3\ 2^1/_3+^1/_{24}$	$1^1/_2+^1/_8$	$1^1/_{12}$	,,
17		$^1/_6+^1/_8+^2/_3$c	,,	2	$2\ 1^1/_2+^1/_3$	$1^1/_2+^1/_3$	,,	:
20		$^1/_6+^2/_3$ c	$^1/_{48}$	2	$[1^1/_2+^1/_4+^1/_6+^1/_{48}+^2/_3$ c	$1^1/_2+^1/_4+[^2/_3$ c]	:	:
29	[Das macht:]			50 [				

P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt B Verso — linke Seite

1	[al-qiṭa‘	aṣ-ṣarf]	al-‘adad	al-miṭqāl	al-mursal	al-ḫarāǧ	al-abwāb	al-muṣādara	al-[]
14	[$^1/_4$]		1	$^1/_2+^1/_3+^1/_8+^2/_3$ c	$^1/_2+^1/_3+^1/_{48}+^1/_3$ c	$^2/_3+^1/_{48}+^1/_3$ c	$^1/_6$	:	.
16	$^1/_{12}+^1/_3$ c	$^1/_{48}$	1	$^1/_2+^1/_3+^1/_8+^1/_{48}$	$^1/_2+^1/_3+^1/_{24}+^1/_6$ c	$^1/_2+[^1/_3]+^1/_{24}+[^1/_6]$ c	,,	:	.
18	[	]	4	$3^1/_2+^1/_{24}+^1/_{48}+^1/_3$ c	$3^1/_3+^1/_{12}+^1/_{48}$	$3^1/_3+^1/_{12}+^1/_{48}$	,,	:	,,
20	[$^1/_{24}$]	$^1/_{12}[+^1/_3$ c]	3	$2^1/_2+^1/_3+^1/_{24}+^2/_3$ c	$2^1/_2+^1/_{12}+^2/_3$ c	$1^2/_3+^1/_{24}+^1/_6$ c	$^1/_2+^1/_{12}+^1/_3$ c	$^1/_6+^1/_8+^1/_6$ c	
30	das [macht:] [ ] + $^1/_8$		35	[ ]		$30^1/_2+^1/_8+[^1/$x]			

P. Michaelides Nr. 4 Recto

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen! Pilotes b. Abraham, Donnerstag	4 Epiphi	al-‘adad Dinar	al-miṭqāl Dinar	ad-dāḫil Dinar	at-taqwiya Dinar	az-ziyā[da] Dinar	[al]-wa[ḍā’i‘] Dinar
2.							
3. Durch ‘Imrān b. ‘Abd al-Karīm für sich persönlich		11	$10^1/_{48}$	$3^1/_2+^1/_4+^2/_3$ c	$4^2/_3+^1/_{24}+^1/_{48}$	$^2/_3+^1/_{48}$	—
4. durch as-Sa‘īdī für verschiedene Leute		9	$7^1/_2+^1/_8+^1/_3$ c	$^1/_8$	$7^1/_6+^1/_3$ c	$^1/_6$	—
5. für Muḥammad b. Dahmān $4^1/_3+^1/_{24}+^1/_3$ c und für ‘Udail b. Ṣāliḥ $3^1/_6+^1/_{24}+^1/_{48}+^1/_3$ c							
6. aus der „Geldhilfe“ aus der Grundsteuer $^1/_8$							

P. Cair. BÉ no 1400 Blatt D verso

	[al-qiṭa‘	aṣ-ṣarf	al-waḍā’i‘	al-‘adad	al-miṭqāl	al-mursal	al-ḫarāǧ]
1. Durch Muḥammad b. Mone fü[r sich persönlich]	$^1/_6+^1/_{24}+^1/_3$ c	$^1/_6+^1/_3$ c	[ ]	2	$1^1/_2+^1/_3+^1/_{12}+^1/_{48}$	$1[^1/_{12}]+^1/_6$ c	$1^1/_2+^1/_8+^1/_{48}+^1/_3$ c
3. durch Isḥāq und Sulaimān, die beiden Söhne des ‘Abdallāh, für sich persönlich	$^1/_3$	$^1/_6+^1/_8$	8	3	$2^1/_2+^1/_4$	$2^1/_6+^1/_{24}$	$2^1/_3$
5. durch Abū Sahl für Abū Bakr b. Hārūn	$^1/_{12}+^2/_3$ c	$^1/_{12}+^1/_3$ c	$^1/_{24}$	1	$^1/_2+^1/_3+^1/_8$	$^1/_2+^1/_4+^1/_3$ c	$^2/_3+^1/_{24}+^2/_3$ c
19. [durch N. N. aus Qam]nā	$^1/_{12}+^2/_3$ c	$^1/_{12}+^1/_3$ c	$^1/_{24}$	[1]	1	[$^2/_3$] $+^1/_8+^1/_3$ c	$^1/_2+^2/_3$ c
23.							

P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt J recto

	[al-‘adad [Dīnār	al-miṭqāl Dīnār	al-mursal Dīnār	al-ḫarāǧ Dīnār	al-ġallāt] Dīnā]r	al-baqāyā Dīnār

P. Cair. BÉ Inv. no 1400 Blatt E recto

		[al-qiṭa‘	aṣ-ṣarf	al-waḍā’]i‘	al-‘adad Dinar	al-miṭq[āl Dinar	al-mursal] Dinar
1							
2							
3					,,		
4	[Durch N. N. b. N. N. für N. N. b. Aḥ]mad					$^1/_2+^1/_{48}$	$^1/_3+^1/_8$
5	[ ] $^1/_{24}+^1/_{48}$						
6	[durch N. N. b. N. N. und N. N. für] sich [persön]lich				1	$[^1/_2+^1/_6]+^1/_{12}+^1/_3$ c	$^2/_3+^1/_8+^1/_6$ c
7	$^1/_8+^1/_6$ c						
8.	[durch N. N. für] sich [persönlich]				3	$2^2/_3$	$2^1/_4+^1/_{48}$
9	$^1/_3+^1/_{24}+^1/_{48}$						
10	[durch N. N. b. N. N. für N. N. b. ...] lāḥ				1	$^1/_2+^1/_3+^1/_{12}$	$^2/_3+^1/_8+^1/_3$ c
11	$^1/_8+^1/_{48}+^1/_6$c						

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000075

Tabelle T

PER Inv Ar Pap 5000r

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000076

Kufūr				
$[1253^1/_2+^1/_3+^1/_{24}]-[1^1/_3+^1/_{24}]=1252^1/_2$				$1152^1/_2$
$112^2/_3$ verrechnet von $1253^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$ $9^0/_0$				
$1^1/_3+^1/_{24}=^1/_8$ Dinar von $12^2/_3$ $114^1/_{24}$				
$84+64^1/_6+^1/_{24}=148^1/_6+^1/_{24}+8$	$156^1/_6+^1/_{24}$	$156^1/_6+^1/_{24}$		
	$62^1/_6$			
	$35^2/_3+^1/_{24}$ [1]	$97^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$	$254^1/_6$	
		$333^1/_6+^1/_{24}$		
		$232^2/_3+^1/_{24}$		
		60	$625^1/_2+^1/_3+^1/_{12}$	$880^1/_{12}$
				$231^1/_{12}+^1/_2$
				$2264^1/_3$
Qūṣ.				
$[872^1/_{24}]-[78^1/_3+^1/_{12}]=793^1/_2+^1/_8$				$793^1/_2+^1/_8$
	$110^1/_6$			
	$32^1/_2+^1/_{12}$			
	$21^1/_{12}$	$163^1/_2+^1/_3$		
	70			
	$9^1/_2+^1/_{12}$			
	12	$92^1/_{12}$		$255^1/_2+^1/_3+^1/_{12}$
				$60^1/_2+^1/_{12}$
				$1110^1/_8$
Maisāra				
$[206^1/_2+^1/_3]-[18^1/_2+^1/_8]=188^1/_6+^1/_{24}$				$188^1/_6+^1/_{24}$
	$579^1/_3+^1/_2+^1/_8$			
	18	$589^1/_2+^1/_3+^1/_8$		
	12			
	15			
	$27^1/_8$	$54^1/_8$		$644^1/_{12}$
				$182^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$
				$1015^1/_6$

[1] Im Pap.-Texte Zeile 7 steht irrtümlicherweise $35^2/_3+^1/_8$, vermutlich ein Schreibfehler.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000077

Zeile	Text				
a)	Grundsteuer				
2	Kufūr		$1253^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{24}$		$^{9}/_{1000}$ Ṣarf von der Grundsteuer
14	Qūṣ		$872^{1}/_{24}$		$114^{1}/_{24}$ Kufūr Zl 2
22	Maisāra		$206^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}$		$78^{1}/_{3}+{}^{1}/_{12}$ Qūṣ Zl 14
2	Kufūr		$12^{2}/_{3}$	$2345^{1}/_{3}+{}^{1}/_{12}$ $^{32}/_{-}$	$18^{1}/_{2}+{}^{1}/_{8}$ Maisāra Zl 22
					$211^{1}/_{12}$ Zl 32
b)	Wiesensteuer				
	Kufūr				Ṣarf von der Wiesensteuer
7/36	Kopfsteuer	$333^{1}/_{6}+{}^{1}/_{24}$			$192^{1}/_{6}$ $^{12}/_{52}$
7/36	Weidesteuer	$232^{2}/_{3}+{}^{1}/_{24}$			$39^{1}/_{3}+{}^{1}/_{24}$ $^{43}/_{52}$
7/36	Palmensteuer	60	$625^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{12}$		$231^{1}/_{2}+{}^{1}/_{12}$ Kufūr Zl 11 $38^{0}/_{0}$
	Qūṣ				$182^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{24}$ Maisāra Zl 28 $31^{0}/_{0}$
17/38	Kopfsteuer	$110^{1}/_{6}$			$60^{1}/_{2}+{}^{1}/_{12}$ Qūṣ Zl 20 $27^{0}/_{0}$
17/38	Weidesteuer	$32^{1}/_{2}+{}^{1}/_{12}$			$475^{1}/_{24}$ Zl 51
17/38	Palmensteuer	$21^{1}/_{12}$	$163^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}$		
	Maisāra 3				
25/40	Kopfsteuer	$571^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{8}$			
18/40	Bad	18	$589^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{8}$	$1379^{2}/_{3}+{}^{1}/_{24}$ $^{34}/_{-}$	
c)	Gemüselandsteuer				
	Weidesteuer				
	Kufūr				
7/44	das in Abānūb	$35^{2}/_{3}+{}^{1}/_{24}$			
7/45	das in Kufūr	$62^{1}/_{6}$	$97^{1}/_{2}+{}^{1}/_{3}+{}^{1}/_{24}$ $^{6}/_{43}$		

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000078

	Wiesensteuer Kufūr				
9/44	das in Abānūb	$64^1/_6+{}^1/_{24}$			
9/45	das in Kufūr	84	$148^1/_6+{}^1/_{24}$	$^8/_-$	$246^1/_{12}$
10/46	Fischereiabgabe		8		$246^1/_8+{}^1/_{24}$
19/48	Weidesteuer Qūṣ	70			
19/48	Palmensteuer	$9^1/_2+{}^1/_{12}$			
19/48	Fischereiabgabe	$12^1/_2$	$92^1/_{12}$	$^{18}/_{47}$	
27/50	Ölpresse Maisāra	12			
27/50	Palmensteuer	15			
27/50	Wiesensteuer	$27^1/_8$	$54^1/_8$	$^{26}/_{49}$	$154^1/_6+{}^1/_{24}$ $^-/_{47}$
					$400^1/_4+{}^1/_{24}$
					$400^1/_3+{}^1/_{24}$

	Kopfsteuer	Weidesteuer		Palmensteuer	
7	$333^1/_6+{}^1/_{24}$	$232^2/_3+{}^1/_{24}$	7	60	7
17	$110^1/_6$	$32^1/_2+{}^1/_{12}$	17	$21^1/_{12}$	17
	$571^1/_2+{}^1/_3+{}^1/_8$				
	$1015^1/_3$	$265^1/_4+{}^1/_{24}$		$81^1/_{12}$	

Wiesensteuergeld

Kopfsteuer	$1015^1/_3$	$1379^2/_3+{}^1/_{24}$	
Weidesteuer	$265^1/_4+{}^1/_{24}$	$400^1/_3+{}^1/_{24}$	Gemüselandst.-Geld
Palmensteuer	$81^1/_{12}$	$1780^1/_{12}$	Zl 33
Bad	18		
34	$1379^2/_3+{}^1/_{24}$		

Bilanz

Alle Pachtverträge der Domänen

Kufūr	$2264^1/_6$	Zl 12
Qūṣ	$1110^1/_8$	Zl 21
Maisāra	$1015^1/_6$	Zl 29
	$4389^1/_3+{}^1/_8$	Zl 30
versch. Steuerbeträge	$1780^1/_{12}$	Zl 33
Grundsteuer n. Abzug der Gutstehungsgebühr	$2134^1/_2$	Zl 31
Ṣarf der Wiesensteuer	$475^1/_{24}$	Zl 51
	$4389^1/_3+{}^1/_8$	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000079

muṣādara bezahlte. In der Rubrik *abwāb* haben wir dann die kapitalisierte Grundsteuer zu erblicken.

3. Das Darlehen in natura und seine Bewertung in Geld unter dem Titel *ġallāt*.

Erläuterung zu PER Inv. Ar. Pap. 5999r[1]

Die Tabelle I bringt die Beträge in derselben Reihenfolge, wie sie im Recto angeführt sind, nur in Rubriken eingetragen, wodurch eine bessere Übersicht der Verrechnung geboten wird. In der Tabelle II soll der Nachweis der Bilanz geliefert werden, weshalb eine Aufgliederung der einzelnen Steuerposten erfolgen mußte. Die rechnungsmäßige Nachprüfung der einzelnen Posten wird erleichtert durch die nebenstehende Zeilenzahl: 1.—30. Zeile umfaßt den 1. Teil der Abrechnung, Zeile 31—52 den 2. Teil des Papyrus.

Die Tabelle II gliedert sich in 3 Abschnitte a) die Grundsteuer, b) die Wiesensteuer, c) die Gemüselandsteuer. Die Grundsteuer = ordentliche Steuer ist als Bruttosteueraufkommen ohne Abzug des 9% *ṣarf* zu verstehen. Wiesen- und Gemüselandsteuer sind in jene Steuern aufgegliedert, die organisatorisch zu ihnen gehören. Die Bilanzaufstellung soll die Summengleichheit der beiden Teile der Abrechnung aufzeigen. Der 1. Teil enthält die Summe aller Pachtkontrakte der Domänen, wie sie die Endsummen der einzelnen Domänen im 1. Teile der Abrechnung aufweisen. Der 2. Teil setzt sich aus den Abschnitten a, b, c, sowie dem *ṣarf* von der Wiesensteuer zusammen. Alle Beträge sind zwecks rechnungsmäßiger Nachprüfung in der Beilage aufgegliedert.

APW no 36

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen! Aufstellung des[sen, wa]s vom [Sp]ezialsteu[eramte] für die Rate des (Monats) Tybi erhoben worden ist:
2. am Dienstag, den [neun]zehnten Tybi. Abū Našš und seine Partner 4 1/3
   Bešūše 5 1/4
3. 2 1/3 1 1 2 1 1
4. Nahār [und] seine P[artner] 3 Qu[fr]ā der Gärtner 5 Qollōṣ b. Buṭrus 3
   1 1 1 1 1 1 1 [1]
   Boqṭor der Wäscher 2 1/2 + 1/4
   1 1 1/2 1/4 Ḥrūfe 2
   2

APW no 39

1. [ ] .....
2. [Die Vermes]sung
3. [von .....]..... des Aḥmad in Aṭfīḥ [ ]lā[ ]

[1] Cf. Arch. Or. XII (1941) Beilage VIII (Taf. XIII, XIV).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000080

4. [ ] Steuer[ja]hr vierhunderteins.
5. Dināre von Faddānen 64
6. $6399^1/_2$
7. Die Bewohner von Ṭuṭūn $2981^1/_2$
8. $28^1/_2+^1/_3$
9. Dīnār $1716^1/_2$
10. $17\ ^1/_6$
11. ar-Ra'is und seine Partner 500
12. [ ] $^1/_{24}+^1/_{48}$
13. [... und] seine [Pa]rtner 175

APW no 41 recto:

1. [Kop]fsteuer[geld]
2. [S]abīne b. Boqṭor der Tischler $1^1/_2+^1/_3$, Ablīde b. Mīnā $[1]^1/_2+^1/_3$
3. [du]rch Quzmān b. Abīme $^1/_{48}$ $5\ ^1/_{48}$ $1^2/_3$ der Papierhändler

PER Inv. Ar. Pap. 6011

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!

		Die Hauptstadt		
3.	Die Wiesensteuer Dīnār	Weidesteuer Dīnār	Statthalter Dīnār	das macht Dīnār
4. Anzahl				
5. 1809	$75^1/_3+^1/_{24}$	$37^2/_3+^1/_{48}$	$3^1/_{48}$	$[11]6^1/_{12}$
6. 355	$14\ ^2/_3+^1/_8$	$7^1/_3+^1/_{24}+^1/_{48}$	$^1/_2+^1/_{24}+^1/_{48}$	$22^1/_2+^1/_4+^1/_{48}$
7. 720	30	15	$1^1/_6+^1/_{24}+^1/_{48}$	$46^1/_6+^1/_{24}+^1/_{48}$
8. 1263	$52^1/_2+^1/_8$	$26^1/_6+^1/_8+^1/_{48}$	$2^1/_{12}+^1/_{48}$	$81^1/_{24}$

PER Inv. Ar. Pap. 3373 Recto

A

	Eingang	Grundsteuer	Weidesteuer	Kopfsteuer
15.				
16. davon stammt aus Uqlūl:	$3^1/_{48}$	$1^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$	„	$1^1/_2+^1/_3+^1/_{12}+^1/_6$ Karat
17. und aus al-Miniya	$1^1/_3+^1/_{24}+^2/_3$ Karat	„	$1^1/_3+^1/_{24}$	„

C

	Eingang	Grundsteuer	Weidesteuer	Kopfsteuer[
3.				
4. aus Naqlū	$6^2/_3+^1/_{24}$	$4^2/_3+^1/_8$	„	$1^1/_2+^1/_3+^1/_{12}$
5. aus Sahā	$25^1/_{24}+^1/_{96}+^1/_3$ Karat	$13[^1/_{96}]$ $7+[5+]$ $^1/_{12}$ C	$^1/_{24}+^1/_4$ C	„

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000081

PER Inv. Ar. Pap. 6008 r

1. 5. (Raten)zahlung durch Yazīd 68[$^1/_2+^1/_8+^1/_{12}$]
2. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
3. Was für die 3. (Raten)zahlung laut Richtigstellung des al-Ḥakam erhoben worden ist:

	Dīnār	Weidesteuer Dīnār	Wiesensteuer Dīnār
5. Sāqiyat Hammōne:			
6. Es bezahlte Hatre Theodor und der Bogenschäfter für Sankar	$24^1/_6+^1/_{48}$	$16^1/_8$	$8^1/_{24}+^1/_{48}$
7. Es bezahlte Ǧirǧe Theodor für sich selbst	[$9^1/_2+^1/_8$	$6^1/_3+^1/_{12}$]	$3^1/_6$[$+^1/_{24}$]
8. [Das macht:]	[$33^1/_2+^1/_4+$ $^1/_{24}+^1/_{48}$	22[$^1/_2+^1/_{24}$]	$11^1/_4+^1/_{48}$

APW no 43

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
2. Verzeichnis dessen,
3. was durch mich an Kopfsteuer in der [als .....] bekannten Domäne erhoben worden ist
4. für das Jahr vierhunderteinundvierzig und das vorangegangene, von jenen, die als Rest schu[ldeten.
5. .....
6. gezählte
7. Helia, der Sohn des Wäschers, $1^1/_2$ Theodoros b. Helia [
8. in der Kreishauptstadt; vom Sonntag [
9. Baqīm b. Danā'īl $^1/_3$ $^1/_4$ Abīme b. Merqūre [

APW no 45, pag. 2

1. Abīme b. Qalamōn durch Beǧōš $^1/_2+^1/_3+^1/_8+^1/_{48}$ Barmūde b. Sabīne $^1/_2+^1/_3+^1/_8+^1/_{48}$ [
2. den Walker, Wertabgabe durch] Beǧōš den Walker von früherem Brachland,
3. Maṣīḥ, der Trommler, $^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$ Samawīl b. al-Ḥāriṯ $^1/_3$ [
4. [Wert]abgabe von Korn

APW no 49, Pag. 1

1. Verzeichnis von
2. [ ] Ṭuṭūn
3. [Zahl]ungsauftrag
4. Steuerjah[r] vierhundert[neu]nundvierzig [ ]
5. Zahlungsauftrag $41^1/_6$
6. von der Hand des Ṣubḥ b. ʿAbd al-Masīḥ, des Stellvertreters für Ṣaliḥ b.
7. [ʿImr]ān, den Zahlmeister, dessen Datum (ist) Freitag, als .... (Nächte)
8. vergangen waren vom Monate Rabīʿ I, 14. Bašans

APW no 15

1. Zahlung 2, [Sams]tag $^1/_2+^1/_3+^1/_{24}$ (Dīnār) $+^1/_3$ Karat
2. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
3. Gezahlt hat Victor für Sarmāde, den Metzger, einen halben und einen Viertel und einen Achtel-Dīnār

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000082

4. und drei Karat gangbar(er Münze), von dem, was ihm oblag von der Kopfsteuer in Ṭuṭūn,
5. das jetzt unter der Verwaltung des Abū Ǧa'far — Gott stärke ihn — steht,
6. für die Steuer des Jahres dreihundertzwei.
7. Dīnār für die Steuer des Jahres
8. $^1/_2 + ^1/_3 + ^1/_{24} + ^1/_3$ (Karat) 302

APW no 16

1. [Zahlung x Mesor]i 27.
2. [Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!] $^1/_2 + ^1/_{12} + ^2/_3$ Karat.
3. [Gezahlt hat N. N., Sohn des N. N.] einen halben (Dīnār) und zwei Karat und zwei Drittel
4. [Karat vollwertiger und vollwichtiger Münze des] Schatzhauses. Er hat dies gezahlt an
5. [..... A]bu 's-Sarī al-Laiṭ
6. [ ] Victor mit dem, was ihm obliegt
7. [an ...].... für die Monate des Jahres neunzig
8. [und zweihun]dert 290

PERF no 761

1. Bargeld des Schatzhauses $121 + 107 + 341 + 405$
2. Dīnār
3. des Miṭqālfußes 912
4. das Gewicht hievon 974
5. in Gegenwart des
6. al-'Alā' b. Ṣā'id,
7. des (Kreis)finanzdirektors des Amīrs 'Anbasa
8. b. Isḥāq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000083

Neues zur balkantürkischen Forschung

Von Robert Anhegger, Istanbul

Die Geschichte des Balkans in türkischer Zeit stellt sowohl einen Teil der osmanisch-türkischen Studien als auch der nationalen Geschichtsschreibung der Balkanvölker dar. Dementsprechend ist auch die Literatur über dieses Gebiet aufgespalten, und nur in wenigen Fällen sieht sich ein Forscher in die glückliche Lage versetzt, die Veröffentlichungen beider Arbeitskreise überblicken und benutzen zu können. Dies war der Fall bei H. W. Duda, dem es durch seinen mehrjährigen Aufenthalt in Sofia möglich war, die bulgarischen und jugoslawischen Arbeiten über die Zeit der türkischen Herrschaft einzusehen; gleichzeitig bot sich ihm auch die Gelegenheit, seine Kenntnisse durch Reisen an Ort und Stelle zu vertiefen. Diesen Umständen verdanken wir seine *Balkantürkischen Studien* (Wien, Rudolf M. Rohrer, 1949, 8⁰, 144 Seiten, XII Tafeln, 12 Seiten Faksimile, 11 Abb., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 226. Band, 1. Abhandlung).

Im Vorwort spricht Duda die Hoffnung aus, daß „die gebotenen Studien ... Anregungen für weitere und vertiefte Forschungen geben". Diese Anregung aufnehmend, habe ich versucht, die Forschung auf diesem Gebiet weiterzuführen und spreche nun meinerseits die Hoffnung aus, daß weitere Untersuchungen unsere diesbezüglichen Kenntnisse vertiefen und vervollständigen mögen. — Um möglichste Einheitlichkeit zu gewährleisten, habe ich mich in Aufbau, Transkription usw. den Studien Dudas — unter Ausschaltung seines dritten Aufsatzes[1] — möglichst eng angeschlossen.

Üsküb. Im ersten Aufsatz seiner Balkantürkischen Studien (= *Bk.St.*) beschäftigt sich Duda mit *Üsküb im 17. Jahrhundert*. Nach einer Übersicht über die Geschichte dieser Stadt bis zu ihrer Verheerung durch die Truppen des Generals Piccolomini im Jahre 1689 folgt die knappe Beschreibung, die sich in Kātib Čelebis Kosmographie findet, in der Hammerschen Übersetzung. Das Kernstück dieses Aufsatzes bildet die wohl kommentierte deutsche Wiedergabe der ausführlichen Schilderung von Üsküb, die wir Ewlijā Čelebi, dem berühmten osmanischen Reisenden des 17. Jahrhunderts, verdanken. Die nächsten Seiten bringen eine kurze Übersicht über *Namhafte Männer in und aus Üsküb*. An-

[1] Nämlich *Schafsteuer und Schaflieferungen Bulgariens zur osmanischen Zeit*, S. 90ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000084

schließend folgt eine interessante Beschreibung und Besprechung einer Reihe islamischer Bauten in Üsküb, ebenfalls gut dokumentiert, mit Plänen und Aufrissen, die DUDA dem Architekten M. ČAKELJA in Skolpje verdankt und sechzehn den Text belebende Photographien. Diesen Teil wird man ganz besonders zu schätzen wissen, wenn man bedenkt, daß dem Verfasser für seine Studien und Aufnahmen insgesamt nur zweieinhalb Tage zur Verfügung standen.

Jede Verdeutschung eines Textes von EWLIJĀ ČELEBI bereitet dem Übersetzer unerwartete Schwierigkeiten, da sein Türkisch öfters eigenwillig und nicht immer klar ist. DUDA seinerseits hat es vorgezogen, statt einer die Schwierigkeiten der Vorlage widerspiegelnden Übersetzung einen lesbaren Text zu geben. In diesem Falle wohl mit Recht; denn ihm war ja nur die unzuverlässige Stambuler Ausgabe zur Hand (vgl. *Bk.St.*, 19, Anm. 4), so daß eine Diskussion der sprachlichen Besonderheiten sinnlos gewesen wäre. Zudem bietet der Druck ohnehin eine „stilistisch verbesserte" Redaktion gegenüber den Handschriften, die meist einen unausgearbeiteten, skizzenhaften Text zeigen. Dies läßt sich deutlich erkennen, wenn man die Stelle über Üsküb mit den Handschriften vergleicht. Ich habe dazu die beiden Hss. Bağdad Köşkü Ktb. Nr. 301 und 307 (Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul) benutzt, die, soweit ich nach diesen Seiten urteilen kann, nicht unmittelbar voneinander abhängig sind, aber gegenüber dem Druck, mit wenigen Ausnahmen, übereinstimmen. Hingegen steht die nur gelegentlich herangezogene Hs. Pertev Paşa (Millet Ktb.) Nr. 460 der Stambuler Ausgabe nahe.

Wie zahlreiche Untertitel beweisen, hatte EWLIJĀ ČELEBI die Absicht, die Beschreibung von Üsküb weiter auszugestalten, ist aber — immer nach den beiden Hss. — nicht mehr dazu gekommen. Diese Untertitel sind in den Druck ebensowenig aufgenommen wie die Stellen, an denen im Text bei der Aufzählung von Gebäuden u. dgl. zwar Raum für die Zahl ausgespart, diese aber nicht eingefügt ist. Eine Aufführung aller, insbesondere der sprachlichen Varianten hätte eine neue Übersetzung der ganzen Beschreibung bedeutet. In der folgenden Zusammenstellung habe ich daher Abweichungen gegenüber dem Druck nur dann wiedergegeben, wenn sie mir inhaltlich von Bedeutung schienen; diese sind durch Kursivschrift hervorgehoben. Um einen möglichst genauen Vergleich zu ermöglichen, schließt sich meine Übersetzung in ihrer Ausdrucksweise eng an DUDA an, obschon ich in verschiedenen Fällen seiner Wiedergabe nicht folgen kann. Dies gilt besonders für die Ausdrücke *ḥākim* und *emīn*, für die DUDA „Funktionär" und „Präfekt" setzt. Funktionär ist deshalb nicht am Platze, weil ja nicht nur ein *ḥākim* sondern alle anderen Amtsträger auch Funktionäre waren, während mir Präfekt im Sinne eines *emīn* nicht bekannt ist, ohne daß ich freilich voll befriedi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000085

gende Gegenvorschläge machen könnte. Am richtigsten scheint es mir vorderhand, solche türkischen Termini, die sich öfters wiederholen, direkt in die Übersetzung aufzunehmen und sie dafür an geeigneter Stelle genau zu erklären, wie es DUDA ja auch in einer Reihe von Fällen getan hat[1].

1. *Balkantürkische Studien*, S. 19: „Die Festung Üsküb". Hss. Nr. 301, f. 214a, b und 307, f. 169a: *Ewlijā führt den Namen Üsküb auf Verballhornung von Üst küb* (= *oberes Tongefäß*) *zurück, wozu er eine der für seine Darstellungsweise so kennzeichnenden Geschichten erzählt, und skizziert dann kurz die Schicksale der Stadt bis zur Eroberung durch Sultan Bājezīd I.* Dann erst folgt der Passus von der Festung Üsküb.

2. *Bk. St.* 20, Z. 7—10. Hss. 301, f. 214b; 307 f. 169a, b: [*Der Sanǧaq*] *erbringt ... 18 bis 20*[2] *Beutel. Die Amtsdomänen* (*ḫāṣṣ*) *des Paschas von Seiten des Padischahs erbringen 230 000* (*Hs. 307: 23 000*)[3] *aqče. In seiner Provinz* (*livā*) *gibt es 15*[4] *ziʿāmet- und 255 tīmār-Lehen. Deren ǧebelü, einer auf je 3 000 aqče, und die Pascha-Truppen machen insgesamt 5 000 Mann aus.*

3. *Bk. St.* 21, Z. 3—8. Hss. 301, f. 214b; 307, f. 169b: „Es ist eine mit dem Titel Mewlānā ausgezeichnete Beamtenstelle[5] *von einem aqče weniger als 500 aqče. Denn es ist ein hohes Amt. .... 20 Rūmī-Beutel*[6] .... *In der Stadt unterstehen ihm an zwei Stellen Gerichte; mit dem Großen Gericht sind es drei Gerichte.* Mit dem ihm zugeteilten nāʾib sind es fünf nāʾib[7]".

4. *Bk. St.* 21, Z. 12—18. Hss. 301, f. 214b; 307, f. 169b: „Ein Funktionär ist auch der Festungskommandant-Aġa, der über 300 Mann Soldaten, Festungsgruppen, *Freiwillige* (*gönüllü*) *und ʿazab*[8] verfügt. Diese

[1] In einem Brief kritisierte Professor H. DUDA die Übersetzung des Ausdruckes *ḥākim* mit „Aufseher" in einer Anmerkung meiner *Beiträge zur Geschichte des Bergbaus im Osmanischen Reiche, I, Rumelien*, Istanbul 1943, Bd. I, S. 27, Anm. 13. Dieser Einwand ist, wie sich aus dem oben im Text Gesagten ergibt, im Prinzip berechtigt (s. auch w. u. S. 73 Anm. 1).

[2] Pertev Paşa fol. 116a: 18 000.

[3] In der Hs. Pertev Paşa a. a. O. keine Zahl angegeben, Raum dafür aber ausgespart.

[4] „15" fehlt Pertev Paşa a. a. O.

[5] Nämlich das *Qāḍī*-Amt in Üsküb.

[6] Im Jahre 1660 zu 40 000 *aqče* gerechnet. Vgl. M. BELEN (BELIN), *Türkiye İktisadî Tarihi hakkında tetkikler*, İstanbul 1931, S. 58 und İSMAİL HAKKI UZUNÇARŞILI, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilatı*. T. T. K. yayınlarından, seri VIII, No. 16, Ankara 1948, S. 353f.

[7] Genau: Mit seinem als Marktrichter fungierenden Richterstellvertreter (*ajaq nāʾibi*: wörtlich zu Fuß-Richterstellvertreter) sind es fünf Richtstellvertreter-Ämter (*nijābet*). Vgl. HAMMER *GOR* IX, S. 1f. Im 17. Jahrhundert dürfte ein *ajaq nāʾibi* eine ähnliche Funktion ausgeübt haben.

[8] Leichte Fußtruppen, auch als Festungsbesatzung verwendet. Vgl. *İslam Ansiklopedisi* II, S. 81—83, FUAT KÖPRÜLÜ und İSMAİL HAKKI UZUNÇARŞILI: *Azab*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000086

erhalten jedes Jahr *ihre bestimmten Gebührnisse*, [nämlich] *ihren Sold von dem Präfekten* (*emīn*) *der Silberhütte von Kratovo*. Ein anderer Funktionär ist *noch der Aufseher von Üsküb* (*Üsküb nāẓiri*), *der abgesehen von Kratovo an vielen Orten die Silber- und Eisenbergwerke verwaltet*[1]".

5. *Bk. St.* 21, Z. 1 v. u. zwischen „fördert" und „Ein weiterer". Hss. 301, f. 214b; 307, f. 169b: „*Ein Funktionär* (*ḥākim*) *ist auch der Stadtmeister* (*šehir ketḫudāsy*), *der für alle Angelegenheiten verantwortlich ist. Ein Funktionär* (*ḥākim*) *ist noch der Baumeister-Aġa* (*miʿmār aġa*), *der für Reparatur und Wiederherstellung von Festung und Moscheen, Gebetshäusern und ḫān* [*Karawanserei u. dgl.*], *Bädern und Ausspeisungshäusern* (*ʿimāret*) *verantwortlich ist. Ein Funktionär* (*ḥākim*) *ist der Marktvogt-Aġa* (*muḫtesib aġa*); *er macht die ärarischen Zahlungen* (*mīrī māl*)."

6. *Bk. St.* 22, Z. 5 nach „erschweren". Hss. 301, f. 214b; 307, f. 169b: „*An dieser Stelle ist* [*die Aufzählung*] *aller Funktionäre* (*ḥākimān*) *von Üsküb beendet.*"

7. *Bk. St.* 24, Mitte. Hss. 301, f. 215b; 307, f. 170a: „Sie [die Jaḥjā Pascha-Moschee] besitzt eine Himmelskuppel (قبّهٔ صبانه) und ein hohes Minarett, so *daß ihrer Kuppel vielleicht die Kuppel* der Hagia Sophia in Istanbul *gleicht und zu ihrem Minarett aber, wenn es auch nur einen Umgang* (*šerīfe*) *hat, vielleicht das Minarett der Moschee Melik Ġāzī in Niksar ein Gegenstück ist, in solchem Grade ist es eine vollkommene Stätte des Rufes zum Gebet.* Ja der Baumeister hat, *um die Ausübung seiner Kunst zu zeigen* ... ein Wasserbecken[2] erbaut." Es folgen in der Handschrift statt des Nebensatzes „so .... verblüfft" bei Duda einige Zeilen zum Preise des Bassins. Anschließend: „*Dies ist der Datumsvers* der Qarlozāde-Moschee[3] gegenüber der großen Brücke über den Vardar: محمد بك ارحمنا يا ارحم الراحمين سنه. Es ergibt sich die Zahl 955 (beg. 11. Februar 1548).

[1] In dem o. S. 72 Anm. 1 erwähnten Briefe machte mich Herr Professor Dr. Duda dankenswerterweise ferner noch darauf aufmerksam, daß die in meinem *Bergbau* gegebene Übersetzung dieses Satzes nur schwer mit dem Satz in der Stambuler Ausgabe vereinbar sei. In der Tat ergab sich denn auch, daß ich für die Übersetzung der betreffenden Stelle Notizen aus einer, während des Krieges weggeräumten Ewlijā-Hs. verwendet, es aber übersehen hatte, dies zu vermerken. Dieser Satz lautet in meiner Übersetzung (*Bergbau I*, 27, Anm. 13) folgendermaßen: „Ein Aufseher (*ḥakim*) ist noch der Münzaufseher (*sikke nazırı*), der die Verfügung hat über die Silber- und Eisenminen mit Ausnahme von Kratovo". Ich brachte auf Grund der Aufführung eines Münzaufsehers im Druck diese Stelle mit dem Minenaufsichtsamt in Verbindung, das im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Üsküb amtierte (*Bergbau I*, S. 27).

[2] *Ḥauḍ* wird von Duda a. a. O. als Springbrunnen übersetzt, bedeutet aber Bassin, Wasserbehälter, Teich usw. mit oder ohne Springbrunnen.

[3] Die Lesung Qarlozāde bei Duda a. a. O., die wohl auf lokaler Tradition beruhen dürfte, fällt auf. Man würde eher Qarlu- oder Qarlyzāde erwarten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000087

8. *Bk. St.* 25, Z. 2 u. 14. Hss. 301, f. 215b; 307, f. 170a: Die Qarlozāde-Medrese *und die Baba Loqmān-Medrese.* „*Das Loqmān-i ḥekīm-*[*Kloster*] *ist eine größere Kloster*[*stätte*] (*āsitāne*), *und das Kloster des Baba Meddāḥ ist berühmt.*[1]"

9. *Bk. St.* 25, Anm. 4. Auch die beiden Hss. (301, f. 216a; 307, f. 170b), sowie die Hs. Pertev Paşa f. 167b, haben مالغن دكر wie der Druck.

10. *Bk. St.* 26, Z. 11—19. Hss. 301, f. 216a; 307, f. 170b: „*Erstens* ist das [Gäste]haus (*ḫāne*) des Jaḥjā Pascha *umsonst*; *das Gästehaus* (*tābḫāne*) *des Qoğa Muṣṭafā Pascha, das Karawanserei des Qarlozāde, das Gästehaus* (*tābḫāne*) *des ʿĪsā Bej, das Gästehaus* (*tābḫāne*) *des Isḥāq Bej*: *dies sind kostenlose Gästehäuser* (*müsāfirḫāne*)." Zum Datumsvers a. a. O.: Abgesehen von kleineren Abweichungen zwischen der Fassung im Druck und der in den Handschriften, lautet die letzte Zeile, die die Jahreszahl enthält, in beiden Hss.: خان جديد رعنا, woraus sich 993 statt 999, also 6 Jahre weniger ergibt. — „... Dreizehn Ledigenhäuser gibt es, aber *diese Gebäude sind nicht mit Blei gedeckt.* ... der Färber *und Filzstoffhersteller* (*ʿabağy*; auch Filzstoffverarbeiter oder -händler)."

11. *Bk. St.* 27, Z. 10, vor „über". Hss. 301, f. 216b; 307, f. 171a: „*Insgesamt gibt es ... Stück gemauerte Brücken. Von allen ...*" Die Ziffer ist nicht eingefügt.

12. *Bk. St.* 27 „Dichter". Hss. 301, f. 216b; 307, f. 171a: Die Hss. haben hier 15 Untertitel, von denen nur der 7., die Dichter betreffend, ausgeführt ist. Von den Varianten seien nur folgende verzeichnet: Erzī Čelebi .... *man nennt* [ihn] *Qoğa Ḥasanzāde*[2].

13. *Bk. St.* 28, vor „Die Kirchen". Hss. 301, f. 217a; 307, 172b: Zum Wallfahrtsort des Baba Loqmān haben die Hss. noch eine Legende, die dem Druck fehlt: *Wenn die Fische im Brunnen blutend herumschwömmen, so zeige dies an, daß irgendwo eine Schlacht geschlagen, eine Festung genommen oder die mohammedanischen Soldaten besiegt würden.* Anschließend stellt EWLIJĀ ČELEBĪ fest, daß *dieser Wallfahrtsort seinen Namen nicht vom berühmten Ḥekīm Loqmān, der nie bis hierher gelangt sei, sondern von einem Ḥākim Loqmān habe.*

14. *Bk. St.* 28, Z. 15 und 9 v. u. Hss. 301, f. 217a; 307, f. 171b: „.... serbische, *lateinische* (*latin*) und[3] jüdische Gebetshäuser ... *Weil*

vgl. weiter unten und auch TAYYIB GÖKBILGIN, *XV.—XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar—Mülkler—Mukataalar*, İstanbul 1952, Register s. v. *Karlı*.

[1] „und" bis „berühmt" fehlt in Hs. 301.

[2] Von den drei von EWLIJĀ erwähnten Dichtern: Ḥākī, Erzī Čelebi und Qoğa Ḥasanzāde konnte ich nur Ḥākī nachweisen, vgl. w. u. S. 78. Nach Hs. 307 und Hs. Pertev Paşa fol. 168a ist Qoğa Ḥasanzāde mit Erzī eins; in Hs. 301 steht: „Qoğa Ḥasan".

[3] In der Hs. Pertev Paşa fol. 168b. fehlt „und".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000088

es aber in dieser Stadt viele Lateiner gibt, halten diese ihre *übeln Zeremonien* in den *bulgarischen und* serbischen Kirchen ab[1]". Vor „Lobenswertes" bringen die Hss. noch eine kurze Darstellung *Üskübs vom Gesichtspunkt der Wissenschaft des Astrolab und der Astrologie aus.*

15. *Bk. St.* 29, Z. 12. Hss. 301, f. 217a; 307, f. 171b: „... und die Pfirsiche sind köstlich, *aber es müssen fleischige Pfirsiche sein*[2]".

16. *Bk. St.* 31, Z. 3 v. u. Hss. 301, f. 217b; 307, f. 172a: „El-Maulā *ʿĀšıq Čelebi*".

17. *Bk. St.* 37. Chronogramme. Hss. 301, f. 218a; 307, f. 172b: Den Datumsversen zum Hinschied des Wālihī Čelebi[3] ist das Jahr *1009* beigefügt. Das bedeutet, daß das erste Chronogramm in der Fassung, wie wir sie sowohl im Druck als auch in den beiden Handschriften finden, fehlerhaft oder die Zahl verschrieben ist.

18. *Bk. St.* 38, Z. 6—11. Hss. 301, f. 218a; 307, f. 172b: „[Šāfiʿzāde wurde] begraben; *auf seinem Grabstein steht das Datum 990* (beg. 26. Januar 1582) ... Der Wallfahrtsort *Qurbān baba*[4] ... und *im großen Friedhof auf einem Hügel der Wallfahrtsort des Ġāzī baba und im Markt der Wallfahrtsort des Baba Meddāḥ.* ... der Wallfahrtsort Deli Bej (Hs. 301 aber *Velī* Bej)."

Daß Üsküb während des 15.—17. Jahrhunderts keine verschlafene Provinzstadt war, zeigt schon der Bericht von Ewlijā Čelebi, die Reihe eindrucksvoller Bauten sowie die bedeutenden Männer, deren Leben irgendwie mit Üsküb verbunden war. Um das Bild abzurunden, ergänzt Duda in dem Unterabschnitt *Namhafte Männer in und aus Üsküb* (S. 38ff.) die Zahl der von Ewlijā erwähnten Persönlichkeiten durch weitere zehn Namen, denen folgende zugefügt werden können: Aus Üsküb stammt Maḥmūd b. Qāḍī-i Manyas, der in der Zeit von Murād II. lebte und Verfasser verschiedener Werke ist (ʿOM II 15)[5]. Eine

[1] Aus den freilich etwas unklaren Angaben in den Handschriften ergibt sich, daß die Lateiner (= Katholiken) zumindest ein Gotteshaus in Üsküb hatten. Das ist auch höchst wahrscheinlich, da zur Zeit von Ewlijā ein „Oberbischof" (*nadbiskup*) namens Andrija Bogdani in Üsküb residiert, vgl. M. Premron, *Katolički Nadbiskupi u Skoplju* (Glasnik Skopskog naučnog društva, Bd. I, 1926, S. 328—334), S. 328, vgl. a. Jovanović s. 39 (s. u. S. 80 Anm. 1).

[2] *Et šeftālüsü* (im Gegensatz zu *jarma šeftālü*), engl. *clingstone peach.*

[3] والحی transkribiert Duda als *Wālāḥī*. Der Name dieses Mystikers kann jedoch nach dem a. a. O. Anm. 2 abgedruckten Chronogramm nicht *Wālāḥī* lauten; denn das Versmaß verlangt für die zweite Silbe dieses Wortes eine Kürze. Es wird also nicht *Wālāḥī* sondern *Wāliḥī* zu lesen sein, zu *wāliḥ* „außer sich sein vor Liebe, Trauer usw.".

[4] Dagegen hat die Hs. Pertev Paşa fol. 169b *Qopan baba* wie der Druck.

[5] ʿOM = Bursaly Meḥmed Ṭāhir, *ʿOṣmānly Müʾellifleri*, İstanbul 1333—1344.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000089

interessante Persönlichkeit muß der nach seiner Abkunft Ḥekīm ʿArab genannte Arzt gewesen sein, der bei dem großen Förderer von Üsküb, ʿĪsā b. Isḥāq Bej in besonderer Gunst stand (ŠN 239[1]). Als Qāḍī waltete seines Amtes in Üsküb Qara Ḥasan, der Vater des weiter unten erwähnten Dichters ʿŪḏrī (ʿĀšıq Čelebi fol. 216a)[2], weitere Angaben fehlen über ihn ebenso wie über den Qāḍī Bedreddīn, bei dem Zaʿīfī (s. u.) studierte. Dagegen gab es unter den *müderris* an den Medresen von Üsküb mehrere, die Tašköprüzāde und seine Nachfolger der Erwähnung würdig fanden. Nach den in den *Šaqā'iq* gemachten Angaben ist es möglich, daß die *Üsküb medresesi* zu den ersten Lehrstätten gehörten, wohin die jungen *müderris* nach Beendigung ihrer Ausbildung berufen wurden[3]. Welche Medrese gemeint ist, wenn von der *Üsküb medresesi* gesprochen wird, ist nicht auszumachen, vielleicht die von Sultan Murād II. gestiftete Medrese, die zwar nicht genannt wird, oder die erwähnten Medresen des Isḥāq und des ʿĪsā Bej, vielleicht auch ist es eine Sammelbezeichnung, so wie der Ausdruck *İznik medresesi* verwendet wurde, ohne daß man dabei unterschieden hätte, ob es sich um die *Orḫaniye* oder die *Sülejmānije medresesi* handelte[4]. Als erster *müderris* ist hier Šuǧāʿeddīn Iljās anzuführen, der nicht weniger als vierzig Jahre in Üsküb tätig war und allgemein *Üsküb Šeiḫi* genannt wurde, *Šeiḫ* deshalb, weil er dem *taṣawwuf* ergeben, auch in seiner Kleidung der Tracht der *Ṣūfīs* folgte (ŠN 125). Muʿīdzāde wurde gleich nach Beendigung seiner Studien nach Üsküb berufen, wo er auch starb (ŠN 332). Auch für Pīr Aḥmed Čelebi, genannt Lejʒzāde (*Isḥāqije medresesi*) ebenso wie für Zīrekzāde Pascha Čelebi (ohne Nennung der Medrese) war Üsküb die erste Stufe ihrer Laufbahn (ŠN 405f.). In der *Isḥāqije medresesi* wirkte auch der 926 (beg. 23. Dezember 1519) verstorbene تمانى عليه المن السبحا نى, dessen eigentlicher Name nicht bekannt ist (ŠN 421). Ihre Tätigkeit als *müderris* begannen ferner in dieser Stadt Muḥjiddīn Meḥmed, genannt Miʿmārzāde († 934/beg. 27. September 1527) und ein anderer Muḥjiddīn, vom ersten als Qar-

[1] ŠN = Tašköprüzāde, *eš-Šaqā'iq en-Nuʿmānijje*, İstanbul 1269.

[2] *ʿĀšıq Čelebi tezkiresi*. Hs. Ist. Üniv. ktb. T. Y. Nr. 2406. Zu den Hss. dieser Sammlung von Dichter-Biographien vgl. meinen in der nächsten Nummer der Ural-Altaischen Jahrbüchern erscheinenden Beitrag: *Türkische Handschriften und Drucke I.*

[3] Vgl. z. B. ŠN 445 ... مدرس اولدى اسكيده محمية اوزره يملرى قد عادت اعلام علمائك. Diese Stelle kann aber auch nur eine Floskel darstellen, mit der die Aufzählung der von Muḥjiddin durchlaufenen Medresen eingeleitet wird.

[4] Vgl. den Artikel *İznik* in *İslam Ansiklopedisi*, Heft 54, Istanbul 1952, S. 1256ff., dem das Redaktionskomitee eine von mir noch nicht veröffentlichte Untersuchung über die Stadt İznik in türkischer Zeit zugrunde gelegt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000090

ṭāszāde unterschieden († 935/beg. 15. September 1528) (ŠN 461, 464f.). Weiter wirkten hier: Sināneddīn Jūsuf († 936/beg. 5. Oktober 1529) an der *Isḥāq Pascha medresesi*, Küčük Ḫayreddīn († 945/beg. 30. Mai 1538) und Qarasılı Ḥüsāmeddīn Ḥasan Čelebi, der 957 (beg. 30. Mai 1538) starb (ŠN 465, 503, 477). Bei dem von Duda (*Bk. St.* 40) angeführten Šeiḫī Luṭfullāh Čelebi hätte noch auf TŠ (747)[1] verwiesen werden können; danach erfolgte dessen Versetzung nach Üsküb im Jahre 997 (beg. 20. November 1588) unter Erweiterung seines Gerichtssprengels um das zu Kratovo gehörige Kumanovo. Wann er dagegen an Stelle von Ḥāfiẓzāde (vgl. TŠ 339) nach Filibe berufen wurde, ist nicht vermerkt.[2] Besondere Erwähnung verdient Pīr Meḥmed (TŠ 551f.), weil einäugig auch Jekčešm genannt, dem das *fetwā*-Amt in Üsküb übertragen wurde und der dort nach langjähriger Tätigkeit, die ihm den Beinamen Üsküb müftīsi eintrug, 1020 (beg. 16. März 1611) starb. Unter den außerhalb Istanbuls wirkenden *müfti's* war Pīr Meḥmed einer der angesehensten. Meḥmed Ṭāhir Bursaly nennt ihn als Verfasser eines Buches über die osmanischen Gesetze (*qānūn*), ظحير القضاة betitelt, und fügt hinzu, daß seine معين المسائل فى جواب السا ئل genannte *fetwā*-Sammlung das Datum 1026 (beg. 9. Januar 1617) trage (ʿOM II 61). Entweder ist also der Todestag bei ʿAṭā'ī zu früh angegeben, oder Bursaly Meḥmed Ṭāhir lag eine aus diesem Jahre datierende Abschrift der *fetwā*-Sammlung vor. Eine Handschrift der *fetwā* von Pīr Meḥmed vom Jahre 1041 (beg. 30. Juli 1631) liegt in der Aya Sofya-Bibliothek unter der Nummer 1562. Er war aber nicht nur als guter Rechtsgelehrter bekannt, auch seine geistreichen Einfälle und Aussprüche (*nükte*) werden hervorgehoben; einige davon verwertete ʿAṭā'ī in seinem, den Titel نفحة الازهار tragenden *meṣnewī*. Die Frage seines Nachfolgers als *müftī* ist nicht ganz klar, TŠ 551f. wird als solcher ein gewisser Aḥmed Efendi genannt, während nach TŠ 673 Ebū Bekr Ende 1020 (1612) für kürzere Frist das *fetwā*-Amt in Üsküb bekleidete. Ob der hier zu nicht feststellbarer Zeit als *qāḍī* eingesetzte Maḥmūd, genannt Derzīzāde († 1026/1617, vgl. TŠ 595), einer von denen war, die sich mit Weisī (vgl. *Bk. St.* 32 Anm. 2) in diesem Amt ablösten, muß offen bleiben, hingegen wissen wir, daß Muṣṭafā, genannt Rodosīzāde, 1030 (beg. 26. November 1620) anstelle von Weisī als *qāḍī* hierher kam, aber bald wieder durch seinen Vorgänger ersetzt wurde (ŠN 665). Aus Üsküb stammt der

[1] TŠ = ʿAṭā'ī, *Zeyl-i šaqā'iq*, Istanbul 1268.

[2] Duda erwähnt a. a. O. 39 auch Molla Üskubī Muṣṭafā unter Hinweis auf TŠ 290. Dort wird als sein Nachfolger ein Ḥüsām aus İzmir genannt. Nach TŠ 392 handelt es sich dabei um Ḥüsāmeddīn aus Šeyḫlü (Germian), nach 450 aber um einen Ḥüsameddīn aus Menteşe, d. h., daß ʿAṭā'ī die Lebensdaten dieser beiden gleichnamigen Mollas durcheinandergebracht hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000091

dementsprechend Üsküblü genannte Meḥmed Efendi, der hier auch seine Ausbildung genoß und Ende 1040 (Juli 1631) starb[1]. Auch Muṣṭafā b. Ẓihnī, *ʿulemā*, Dichter und Verfasser eines 1030 (beg. 26. November 1620) abgeschlossenen grammatischen Werkes انو علوم kommt aus Üsküb. Als Heeresrichter (قسام عسكر) sehen wir ferner den aus der Nähe von Üsküb stammenden und 1033 (beg. 25. Oktober 1623) verstorbenen Šeiḫ ʿÖmer hier tätig, der sich später den *ṣūfī's* anschloß, worauf die Bezeichnung *Šeiḫ* hinweist (TŠ 759). Mit Üsküb verbunden sind auch Alaibejzāde Meḥmed, der *šeih* des *Ḫalvetije*-Ordens, der hier im Jahre 1040 (beg. 10. August 1630) verschied und sein Sohn Meḥmed Emīn († 1091/beg. 2. Februar 1680), der unter dem Namen Emīn dichtete und auch als Mekkī bekannt geworden ist (ʿOM III, 141f.), auf den auch DUDA (*Bk. St.* 40) zu sprechen gekommen ist[2]. Nur nebenbei braucht auf Waḥdetī ʿOṭmān († 1135/beg. 12. Oktober 1722) hingewiesen zu werden, der zwar in Üsküb zur Welt kam, aber durch seine engen Beziehungen zu Edirne dieser Stadt zugerechnet wird (ʿOM I, 182).

Üsküb ist ferner die Heimat mehrerer Dichter, von denen einige im Text erwähnt sind. Darunter ist auch Isḥāq al-Üskubī, von dem hätte gesagt werden können, daß er in seinem *Šehr-engīz-i maḫbūbān i vilājet-i Üskub* die Schönen seiner Heimat in 105 Versen beschrieben hat. (Enthalten z. B. in der Sammelhs. Nuruosmaniye Ktb., Istanbul, Nr. 4968, fol. 158a—161a). Was freilich Miṭālī betrifft, so hat er nur insofern etwas mit Üsküb zu tun, als er das Chronogramm zur Ernennung des berühmten Weisī Efendi (vgl. *Bk. St.* 33ff.) zum Richter dieser Stadt verfaßt hat (vgl. *Bk. St.* 34). Es kann sich bei ihm wohl nur um Ḥasan Čelebi, genannt Miṭālī, handeln, der 1016 oder 1017 (beg. 28. April 1607 bzw. 17. April 1608) gestorben ist. Er wird wie in den *ʿOs̱manly Mü'ellifleri* des BURSALY MEḤMED ṬĀHIR (Istanbul 1333—44) II, 416 so auch in den einschlägigen Dichter-*Tez̲kire's* genannt. Šāfiʿzāde, dessen Grab als Wallfahrtsort bei EWLIJĀ ČELEBI genannt wird (vgl. *Bk. St.* 38), dichtete unter dem *maḫlaṣ* Wesīm, vgl. *Tez̲kire-i Sālim* (Kitabḫāne-i İqdām) Istanbul 1315. Zu Ḫākī (a.a.O. 27) ist nachzutragen, daß sein eigentlicher Name Jūsuf Efendi lautete und daß er in der Zeit von Sultan Bājezīd II. lebte, vgl. u. a. *Tez̲kire-i Sehī* (İstanbul 1325) 105 und *Tez̲kire-i Laṭīfī* (İstanbul 1314) 144. Aus Üsküb und Umgebung stammen noch weitere Dichter, von denen folgende kurz aufgezählt seien: ʿAṭāʾī Üskubī (SEHĪ 112, LAṬĪFĪ 246, ʿĀŠIQ ČELEBI, Hs. Üniv. ktb. T. Y.

[1] Vgl. *Ḥadāʾiq al-haqāʾiq fī tekmīlet aš-šaqāʾiq*, Hs. İst. Üniversite ktb. T. Y. Nr. 81, s. 6f.

[2] Auf der gleichen Seite spricht DUDA von *Alty Parmaq*, wobei er چقر قچی زاده als *Čaqraqǧyzāde* liest; wäre *Čyqryqǧyzāde* nicht richtiger?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000092

Nr. 2408, f. 222a, vgl. S. N. Ergun, *Türk Şairleri*, Istanbul o. J. S. 538); Dürrī (Laṭīfī 153, vgl. *Türk Şairleri* 1190f.); Ferīdī (Sehī 99, Laṭīfī 264, ʿĀšıq Čelebi 243a); Ḥamdī (ʿĀšıq Čelebi 94b), ein Sohn des Erziehers von Isḥāq Čelebi (s. o.), geriet in christliche Gefangenschaft, seine diesbezüglichen Geschichten werden an Länge mit dem *Fereğ baʿd eš-šidde*[1] verglichen; Hevesī (Sehī 103, Laṭīfī 369), Zeitgenosse von Isḥāq Čelebi und Übersetzer von Tausendundeine Nacht ins Türkische[2]; Laʿlī (ʿĀšıq Čelebi 133b); Mīrī-i Rūmī (Laṭīfī 322); Muʿīdī (Sehī 133, Laṭīfī 313); Nāmī (Sehī 113, ʿĀšıq Čelebi 161a), in Üsküb als Beñli Memi bekannt gewesen; Nijāzī (ʿĀšıq Čelebi 182a), der nach „rumelischer Art" dichtete; Rijāżī (Laṭīfī 173f., ʿĀšıq Čelebi 300b), namens Meḥmed, nach rumelischer Sitte Memi Šāh genannt, eine eigenartige Persönlichkeit, dessen offene Ausdrucksweise ihm den Vorwurf des Unglaubens eintrug; Seidī Čelebi (ʿĀšıq Čelebi 204b), Stifter von *mesǧid's* in Üsküb, bekannt durch seine Liebschaften; bei dieser Gelegenheit führt ʿĀšıq Čelebi die Namen einiger berühmter *maḥbūb* in Istanbul an; Siḥrī (Sehī 117); Sūzī-i Naqšbendī (Laṭīfī 194), der ein die Taten von Miḥaloğlu ʿAlī in Bosnien verherrlichendes Gedicht verfaßte; Sipāhī Meḥmed Bej, der sich seinem Stande gemäß als Dichter Tīġī nannte und 1027 (1618) in Istanbul sein Leben beschloß (*Teẕkire-i Rijāzī*, Üniv. ktb. T. Y. Nr. 4098, 130b), ʿÜḍrī (Laṭīfī 241, ʿĀšıq Čelebi 216a); Wuṣūlī (Rijāzī 151b); Zārī-i Üskubī (Laṭīfī 175). Auch der in Kratovo gebürtige Żaʿīfī aus der Familie der Ewranoz darf hier angeführt werden. Üsküb, wo Żaʿīfī bei dem Qāḍī Bedreddīn (s. o.) studierte, scheint auf ihn einen bleibenden Eindruck gemacht zu haben. Denn in seiner, persönliche Erlebnisse verwertenden Prosaerzählung *ʿIšqī vü Maʿšūq* (verfaßt um 1550) bildet neben Istanbul Üsküb mit seinen Gärten, Herrensitzen (*qonaq*) und dem Wardar den Hintergrund, vor dem sich das Geschehen abspielt[3]. — Schließlich können noch einige aus Üsküb stammende *ḫaṭṭāṭ* (Schönschreiber) wie der Ḫᵛāǧezāde genannten Dāwud[4], Ṣāliḥ b. Aḥmed und sein Bruder Muṣṭafā[5] erwähnt werden.

[1] Das *Fereğ baʿd eš-sidde* war wegen seiner Länge bekannt, vgl. den noch nicht in Druck erschienenen Vortrag von A. Tietze über dieses Werk, gehalten am Internationalen Orientalistenkongreß in Istanbul, Sept. 1951.

[2] Vgl. A. Tietze, *ʿAzīz Efendis Muhayyelat*, Oriens I/2 S. 310, Anm. 105.

[3] Vgl. R. Anhegger, *16. asır şairlerinden Zaʿîfî* (İst. Ün. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 1950, IV, 133—166), S. 143 Anm. 3.

[4] Muṣṭafā ʿAlī, *Menāqib-i Hünerverān*, İstanbul 1926, S. 26 und Müstaqīmzāde Süleymān Saʿdeddīn, *Tuḥfe-i Ḫaṭṭāṭīn*, İstanbul 1928, S. 201.

[5] *Tuḥfe* S. 228f., 524. Als Schreiber der *Teẕkire-i Laṭīfī*, Hs. Üniversite ktb. İstanbul, T. Y. 2627 nennt sich ein Sinān b. İskender al-Üskubī. — Aus Üsküb stammen ferner noch Hofhandwerker, vgl. z. B. M. Cevi[illegible] *Ibn Baṭṭūṭa*, İstanbul 1932, S. 366,369.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000093

Der letzte Abschnitt dieses Aufsatzes *Die islamischen Bauten von Üsküb* ist geeignet, in hohem Maße das Interesse sowohl der Historiker als auch der Kunstgeschichtler zu erwecken und läßt bedauern, daß DUDA nicht die Gelegenheit hatte, länger in Üsküb zu verweilen. Unter den Moscheen, von denen es gegen 1925 noch über 30 gab[1], steht die *Sulṭān Murād II. Ǧāmi'i* an erster Stelle. Bei EWLIJĀ ČELEBI heißt sie *Ḫunkār-Moschee*, was DUDA zu der Bemerkung veranlaßt (*Bk. St.* 41 Anm. 2), diese Bezeichnung sei vielleicht darauf zurückzuführen, daß die örtliche Tradition zu EWLIYĀs Zeiten diese Moschee als Gedächtnisbau für Murād I. hingestellt habe. Doch ist das Wort *ḫunkār* in Zusammenhang mit Moscheen keineswegs nur mit Murād I. verbunden, so spricht EWLIJĀ in dem von Fātiḥ eroberten Elbasan von der *Ḫunkār-Moschee* (VIII 719), und die Moschee der Oḫrizāde wird so genannt, nachdem Bājezīd II. ein Minarett (VII 738) gestiftet hat; *Ḫunkār-Moschee* ist also in solchen Fällen als „Herrscher-Moschee" aufzufassen. Als Bauwerk bietet die *Murād Ǧāmi'i* in ihrer heutigen Form das Bild einer mittelgroßen, nichtüberkuppelten Stützenhallenmoschee[2].

Bei der Alağa-Moschee von 1438 fällt auf, daß die beiden Seitenräume mit Helmdächern gedeckt sind, der für den ⊥-Plan bezeichnende, hinausragende rückwärtige Raum aber mit einem Walmdach, was in dieser Zeit bei Moscheen dieses Planschemas wohl nur selten der Fall ist[3]. Bei der Isḥāq-Pascha-Moschee, wie sie auch genannt wird, ist weiter bemerkenswert, daß von der Gesamtlänge des eigentlichen Gebetsraumes von 10,90 m, 6,70 m auf den überkuppelten Mittelraum, 1,30 m auf den Querbogen zwischen beiden Räumen und nur 2,90 m auf den rückwärtigen Raum fallen. Die 'Īsā Bej-Moschee hingegen ist ein typisches Beispiel einer mittelgroßen und sorgfältig gebauten ⊥-Moschee. Während unter den Zentralkuppelmoscheen auf DUDA die Qoğa Muṣṭafā

[1] P. C. JOVANOVIĆ, *Znamenitosti u Skoplju* in *Skoplje i Južna Srbija*, Beograd 1925, S. 33—47, wo sich — wenn auch ohne Belegstellen — Angaben über osmanische Bauten in Üsküb mit verschiedenen Abbildungen finden, die obige Angabe S. 39. Das Werk von GL. ELEZOVIĆ über diese Stadt ist mir leider unzugänglich geblieben.

[2] Nach der heutigen Ausführung ist es unwahrscheinlich, daß diese Moschee früher überkuppelt war, sie kann aber einen vollständigen Umbau erfahren haben, wie es von anderen, früher überkuppelten Stützenhallenmoscheen bekannt ist, vgl. die diesbezüglichen Angaben in meinem Aufsatz *Beiträge zur frühosmanischen Architektur* in der im Druck befindlichen Festschrift für ZEKI VELIDI TOGAN.

[3] Ein Beispiel für eine ⊥-Moschee, deren Seitentrakte flach gedeckt sind, ist die Isma'īl Bej-Moschee in Kastamoni vom Jahre 1454, erbaut vom letzten Herrscher des Hanses Ğandaroğlu und deutlich unter dem Einfluß osmanischer Architektur stehend. Im Gegensatz zur Alağa-Moschee ist hier der rückwärtige Raum überkuppelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000094

Pascha-Moschee (1492)[1] Eindruck gemacht hat (*Bk. St.* 53), hebt Ewlijā Čelebi die Jaḥjā Pascha-Moschee mit ihrer heute nicht mehr vorhandenen Kuppel, ihrem hochstrebenden Minarett und ihrem Wasserbecken hervor (s. o. S. 73). Wie er die Kuppel mit der der Hagia Sophia vergleicht, so das Minarett mit dem der Melik Ġāzī-Moschee in Niksar[2]. In der Tat macht denn auch Ewlijā Čelebi bei der Beschreibung dieser Stadt folgende Bemerkung: „Aber sie [diese Moschee] hat ein so ebenmäßiges, vollkommenes und elegantes Minarett, daß es, wie man sagt, in der Welt kein Gegenstück dazu gibt". Doch stellt er ihm selber noch das Minarett der Ulu Gāmiʿ in Simav und das der اوز قولی (*Özquly*)-Moschee in Berat zur Seite[3]. Nach dem von Ewlijā Čelebi überlieferten Chronogramm ist die Jaḥjā Pascha-Moschee entweder 1502 oder wohl richtiger 1503 errichtet worden (*Bk. St.* 54 Anm. 1), jedenfalls vor 912/1506, denn in einer Waqfijje vom 15. August 1506 zu dem von ihm in der Nähe des Kadırga limanı (Istanbul) gestifteten *muʿallimḫāne* (Lehrerheim) ist schon die Rede von einem dort befindlichen Doppelbad, dessen Einkünfte für Moschee und *ʿImāret* in Üsküb bestimmt sind[4]. Danach kann es sich bei der von Jovanović (S. 40f.) erwähnten Stiftungsurkunde von 1518 (924) nur um eine Abschrift oder vielleicht auch Erweiterung der ursprünglichen Waqfijje, etwa durch Jaḥjā's Sohn Bālī handeln[5]. Die Qarlo- oder besser Qarluzāde-Moschee stammt, was zu *Bk. St.* 45 nachzutragen ist, aus der Mitte des

[1] Zu den Stiftungen von Muṣṭafā Pascha ist Gökbilgin, 515ff., zu vergleichen, danach ergibt sich u. a., daß Sulṭānzāde Ḫanum Ḫatun in Üsküb am Brückenkopf eine *zāwije* (eine Art Kloster, auch Wohltätigkeitsanstalt) und die ʿĀʾiše genannte Tochter von Meḥmed II. eine kleine Moschee (*mesǧid*) errichtet hat (a. a. O. 331). In welcher Beziehung Sinān Pascha, in dessen Stiftungsurkunde von 1001 (beg. 8. Oktober 1592) Üsküb genannt wird (vgl. *Ẓeil-i İbn Baṭṭūṭa*, S. 118), zu dieser Stadt steht, ist noch genauer zu prüfen.

[2] *Sejāhatnāme*, Bd. IX, İstanbul 1935, S. 44. Wie A. Gabriel *Monuments turcs d'Anatolie II*, (Paris 1934), S. 121f., berichtet, heißt diese verschiedentlich reparierte und umgebaute Stützenhallenmoschee im Volk immer noch *Melik Ġāzī Cāmiʿi*. Sie sei aber der Tradition nach gegen 540 (beg. 24. Juni 1145) von „Tshenepnizade Hasan Bey" erbaut worden. Dagegen finden wir in einer Liste von Baustiftungen als Erbauer eines nicht angegebenen Gebäudes im Jahre 560 (beg. 12. Januar 1160) in Niksar B. ʿAlī, al-Melik Danišmend Ġāzī, vgl. *Ẓeil-i Ibn Baṭṭūṭa*, İstanbul 1350/1932, S. 187. Sollte es sich hier nicht um die, wie Ewlijā belegt, von altersher von der Bevölkerung Melek Ġāzī-Moschee genannte Moschee handeln?

[3] *Ewlijā Čelebi Sejāhatnāmesi*, 2. Bd. (İstanbul 1314) S. 195; 8. Bd. anbul 1928) S. 693; 9. Bd. (İstanbul 1935) S. 44.

[4] Vgl. Gökbilgin a. a. O. S. 456—458; hier auch einige Angaben über die zu dieser Stiftung gehörenden Dörfer usw.

[5] Gökbilgin a. a. O. S. 457 Anm. 728.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000095

16. Jahrhunderts, macht aber, soweit ein Urteil auf Grund einer Photographie überhaupt erlaubt ist[1], mit ihrem gefälligen Kästel-Ziegelwerk einen altertümlichen Eindruck. Wegen ihres Minaretts hieß diese Moschee auch Burmaly (Minare) Ğāmi'(i), d. h. „gewundene(s Minaret)" Moschee; an ihrer Stelle steht heute das Offizierskasino von Skoplje[2].

Zu den Medresen bei DUDA kann noch die Baba Loqmān-Medrese hinzugefügt werden. An unentgeltlichen Gästehäusern zählen die Hss. deren sechs auf; ihre Erbauer: Isḥāq Bej, 'Īsā Bej, Qoğa Muṣṭafā Pascha, Jaḥjā Pascha und Qarluzāde sind gleichzeitig durch ihre Moscheen bekannt.

Was den Uhrturm betrifft (*Bk. St.* S. 60f.), so findet sich sein Lob in einer weiteren, von DUDA nicht benutzten Quelle, dem *Menāẓir al-'evālim* genannten geographischen Werke des MEḤMED 'ĀŠIQ[3]. Dieser weilte 1002 (beg. 17. September 1593) drei Monate in Üsküb, schreibt also auf Grund von Augenschein. Die Stelle, am Anfang und am Ende leicht gekürzt, lautet so: „Üsküb ist eine große Stadt. Es finden sich zahlreiche Moscheen, in denen das Freitagsgebet gesprochen wird, bevölkerte Märkte und ein gedeckter Bazar (*bezāzzistān*). Der obere Teil des Flusses Wardar fließt mitten durch die Stadt Üsküb. Das Wasser von Üsküb kommt aus Flüssen und Kanälen. Zur Erfreuung gibt es in Üsküb reinliche Stätten und liebliche Spaziergänge. Üsküb besitzt eine bewehrte Festung; sie wird bewacht. In Üsküb findet sich unter den Baulichkeiten der Ungläubigen ein als Glockenturm (*čañlyq*) bekanntes Minarett. Auf der Spitze dieses Minaretts ist ein Zeitkünder, daß er unter den Zeitkündern, die [ja] den höchsten Ruhm der fränkischen und deutschen Kunstfertigkeit darstellen, der größte ist. Zu jeder Tag- und Nachtstunde zählt er die Stunden und verkündet die Zeit. Der Klang seines Schlages dringt in alle Richtungen über Üsküb hinaus und wird bis gegen zwei Meilen gehört. Die Uhr hat Hüter und Wächter, welche sie beschützen"[4].

Von diesem Text ist im wesentlichen die Beschreibung Üskübs von ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA in seinem *Ğihānnumā* abhängig, wie ein Vergleich mit der *Bk. St.* S. 18 abgedruckten Verdeutschung HAMMERS zeigt[5]. Anderseits

[1] Foto 25 des Bilder von Skoplje enthaltenden Albums, İst. Üniversite ktb. Albümler Nr. 90436 aus der Zeit von Sultan 'Abdülḥâmid II.

[2] JOVANOVIĆ 42, 46.

[3] Vgl. BABINGER, *GOW*, Leipzig 1927, S. 138f., Nr. 115; zum Uhrturm vgl. JOVANOVIĆ 40.

[4] Hs. Nuruosmaniye ktb. (İstanbul) Nr. 3426, fol. 294a; Ahmed III ktb. (Topkapı sarayı müzesi İstanbul) Nr. 1578, fol. 299a, b. Unbedeutende Varianten wurden hier nicht berücksichtigt.

[5] Der Hs. Veliüddin (Bay. Umumiye) Nr. 2336, Bl. 79b ist eine Lagekarte des Gebietes Kal-Kadelen-Üsküb beigegeben. Die Schilderung von Üsküb

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000096

geht der kleine Abschnitt im 1725 vollendeten *Kitāb üd-düvel ü misbār ül-milel* des Esīrī[1] auf Kātib Čelebi zurück. Die Stelle lautet: „Die Stadt Üsküb, westlich von Köstendil; der Oberlauf des Vardar (اواردال) erhält (sein Wasser) aus den Bergen von Kalkandelen und fließt durch diese Stadt. In der Tat gibt es hier prächtige Spaziergänge, das Klima ist angenehm; Männer und Frauen sind sehr schön und liebenswert; von hier stammen viele des Lesens und Schreibens kundige Gelehrte und kenntnisreiche Leute. Diese Stadt wird als das Bräutchen Rumeliens betrachtet. Lobenswertes und Schönes gibt es viel, aber weil eine ausführliche Aufzählung sehr lang würde, wurde hier gekürzt."

Das Mausoleum (*türbe*) des Ġāzī oder auch Qāḍī Baba (*Bk. St.* 61), ebenfalls im Druck nicht erwähnt, steht auf einem Hügel, wo der große Friedhof war (s. o. S. 75). Ewlijā Čelebi spricht sowohl von dieser *türbe* als auch von der des durch seine Sammlung von Dichterbiographien weitberühmten und als Richter der Stadt verstorbenen ʿĀšıq Čelebi, die in der Nähe des Klosters Loqmān Ḥekīm gelegen war. Daher ist es wahrscheinlich, daß sich Bursaly Tāhir und Ṣāliḥ ʿĀsim irren, wenn sie das Mausoleum des Qāḍī bzw. Ġāzī Baba mit der des ʿĀšıq Čelebi gleichsetzen (*Bk. St.* 61). Zur Zeit von Ewlijā Čelebi scheint der berühmteste Wallfahrtsort der des Baba Loqmān gewesen zu sein, der mitten in der Stadt gelegen war. Welche Bedeutung ihm zugelegt wurde, erkennen wir aus den von Ewlijā Čelebi überlieferten Legenden, von denen eine vom Herausgeber des Stambuler Druckes nicht aufgenommen worden ist. Dagegen findet sich bei Ewlijā Čelebi kein Hinweis darauf, daß Üsküb eines der Gräber von Emīr Sulṭān enthalte[2].

findet sich etwas gekürzt in der Fassung von Ebūbekr b. Behrām ad-Dimišqī, Hs. Nuruosmaniye Nr. 2996 fol. 299a. Vgl. Babinger, *GOW*, S. 195ff., Nr. 173, und S. 225ff., Nr. 197, sowie die dort zitierte Literatur, ferner Franz Taeschner, *Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Kātib Čelebi's Ǧihānnumā, Imago Mundi*, 1935, S. 44ff. wo weitere Verweise.

[1] Hs. Hekimoğlu Ali Paşa (Süleymaniye Ktb.) Nr. 804, fol. 14 b. Vgl. Babinger, *GOW*, S. 265, Nr. 233: Ḥasan gen. Esīrī. Nach dem Titelblatt der Hs. lautet sein vollständiger Name: *Esīrī Ḥasan b. eš-Šeiḫ Ḥüsein ʿan Ketḫudājān-i oğaq-i ğebeğijān*. Abhängig vom *Ǧihānnumā* ist ferner das *Ǧihānnumā-i Avrupa*, verfasst 1136 (beg. 1. X. 1723) von Šeiḫī Meḥmed (vgl. Babinger, *GOW*, S. 267 f., Nr. 236), Hs. Hamidiye (Murad Molla Ktb.) Nr. 932, Bl. 33 b wie auch die geographische Hs. Nuruosmaniye Nr. 3003, Bl. 39a, geschrieben von ʿAlī b. Meḥmed im Jahre 1199 (beg. 14 XI. 1784). Danach betrage die Entfernung zwischen İstanbul und Üsküb, einem Gerichtssprengel von 300 aqče, 368 Meilen (*mīl*), wie auch im *Risāle- i mesāmet* des Muṣṭafā b. ʿAlī, verfaßt 931 (beg. 29. X, 1524), (Nuruosmaniye Nr. 2991 Bl. 36a) angegeben.

[2] Vgl. M. Cavid Baysun, *Emîr Sultan'ın hayatı ve şahsiyeti*, Tarih Dergisi I/1, İstanbul 1949, S. 77—94, S. 81, Anm. 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000097

Ein Überblick über die bedeutendsten Gebäude in Üsküb zeigt, daß sie fast durchweg aus dem 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammen. Stellen wir nun die Moscheen, Medresen usw. nach Erbauern zusammen, so erkennen wir, daß das bauliche Gesicht Üskübs bis rund 1490 in erster Linie durch die Gebäude bestimmt wurde, die die Familie der Isḥāq und ʿĪsā Bej stiftete. Zu den bei EWLIJĀ und von DUDA genannten Werken ist noch hinzuzufügen, daß in der Stiftungsurkunde des ʿĪsā Bej ein Kloster und ein großer Brunnen erwähnt werden[1]. Auch die 1469 errichtete Moschee des Kebīr Meḥmed Čelebi (*Bk. St.* 58) ist hier zu nennen, da dieser der Sohn von ʿĪsā Bej war. Dazu gehörte noch ein *ʿimāret*[3]. Ebenso hat die Enkelin des ʿĪsā Bej und Tochter Ṣāġir Meḥmed Efendis ein Kloster und eine Moschee gestiftet. Dieses Kloster heißt heute Ismaʿīl Ḥaqqī Tekkesi[3] nach dem von DUDA (40f.) behandelten Schriftsteller, Gelehrten und Angehörigen des Ordens Ǧilwetīje (gest. 1724). Bis zu einem gewissen Grad dürfen wir auch eine der frühesten, wenn nicht vielleicht die früheste Moschee hier einreihen: die Meddāḥ-Moschee, die der Eroberer von Üsküb, Pascha Jigit Bej, erbauen ließ. Denn in der Bauinschrift der Alaǧa-Moschee bezeichnet sich Isḥāq Bej als Sohn des Pascha Jigit Bej, während er sonst in den altosmanischen Chroniken als dessen Schützling gilt (*Bk. St.* 44). Bezeichnend ist, daß die Aquädukte, die aus byzantinischer Zeit stammen sollen, von EWLIJĀ ČELEBĪ dem ʿĪsā Bej zugeschrieben werden[4].

Obwohl diese Familie christlichen Ursprungs ist, grenzen sich ihre Angehörigen deutlich von den späteren *dewširme*-Paschas ab. Deren Aufkommen bedeutete das Ende des politischen Einflusses der alten Adelsgeschlechter. Hier in Üsküb läßt sich das unmittelbar von den Bauten ablesen. Denn mit der Qoǧa Muṣṭafā Pascha-Moschee von 1492 beginnen Werke der neuen Oberschicht das Stadtbild von Üsküb zu verändern. Neben İznik ist somit Üsküb ein weiteres Beispiel einer osmanischen Stadt, deren bauliches Gepräge von einer Adelsfamilie entscheidend beeinflußt worden ist[5].

Der zweite Aufsatz (S. 63—89) beschäftigt sich mit der *Moschee und Medrese des Šerīf Ḫalīl Pascha in Schumen*. Der Verfasser prüft zunächst

[1] GL. ELEZOVIĆ, *Turski Spomenici u Skoplju* (Schluß), *Glasnik Skopskog Naučnog Društva*, I, 1926, S. 397—474; S. 435f.

[2] A. a. O. S. 463; vgl. auch GÖKBILGIN a. a. O. S. 333f.

[3] A. a. O. S. 468, 472. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts war nach JOVANOVIĆ 42, wo auch eine Aufnahme des *Mewlewī*-Klosters, in Üsküb am bekanntesten die Tekke des *Rufāʿī*-Ordens.

[4] Zur Wasserleitung vgl. JOVANOVIĆ 38.

[5] Vgl. dazu ANHEGGER, *Zur Stellung einiger Städte innerhalb der osmanischen Baugeschichte vor Sinan*, in der *Festschrift für Fuad Köprülü*, Istanbul, im Druck, S. 6ff., insbes. S. 11ff. — Auch die Stadt Plevne, über die mir jedoch noch nicht genug Unterlagen vorliegen, ist wohl hier zu nennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000098

die Frage, wann Schumen in türkische Hände gefallen sei und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß zwei Züge, ein früherer und ein späterer, dieser dann der entscheidende von 1393, nach Ostbulgarien stattgefunden haben, bei denen immer der wichtige Straßenknotenpunkt Schumen in Mitleidenschaft gezogen worden ist." (S. 67.) Duda skizizert dann kurz die weiteren Schicksale der Stadt und kommt so auf die Šerīf Ḫalīl Pascha-Moschee zu sprechen. Durch sie und die mit ihr verbundene geistliche Schule (*medrese*) ist Schumen von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bis zum heutigen Tag kultureller Mittelpunkt der Türken Nordwestbulgariens. Die Moschee selber ist ein eindrucksvolles Beispiel einer späten hoch-osmanischen Zentralkuppelmoschee. Einige Abbildungen sowie eine knappe, aber das Wesentliche herausarbeitende Beschreibung im Text, die freilich das Fehlen wenigstens einer Planskizze nicht ganz ersetzen können, vermitteln uns ein Bild dieses Baukomplexes. Im *Guide à travers la Bulgarie*[1] wird diese im Volksmund infolge ihrer gedrungenen Silhouette *tombul* (d. h. rundlich, prall) genannte Moschee als die größte Moschee Bulgariens bezeichnet (vgl. *Bk. St.*, S. 69) und hinzugefügt, es sei ihr noch „un stade turc formé de gros blocs de pierre (pour la lutte) avec emplacement pour le jury et les prières" beigefügt. Die Verbindung einer offenen Gebetsstätte (*namāzgāh*) mit einer Sportstätte ist verschiedentlich belegt: das älteste Beispiel stellt der mit dem Oqmeidāny (Bogensportstätte) verbundene *namāzgāh* in Gelibolu von 810 (beg. 8. Juni 1407) dar[2]; aus späterer Zeit stammt der *namāzgāh* auf dem auf Sultan Meḥmed II. zurückgehenden Oqmeidāny in Stambul, der 1034 (beg. 14. Oktober 1624) von Ğürğī Meḥmed Pascha errichtet worden ist.[3]

Der Besprechung der Moschee folgt die Lebensbeschreibung Šerīf Ḫalīl Paschas. Von der auf Tafel XI, Abb. 1, abgebildeten Bauinschrift ist S. 113f. eine Umschrift und S. 72f. eine Übersetzung gegeben. Das die Bauinschrift bildende Gedicht mit Datumsvers stammt von Ni'met, geschrieben hat sie Ibrāhīm Nāmıq im Jahre 1157 (beg. 15. Februar 1745; vgl. dazu *Bk. St.* 73, Anm. 4). Hier übersetzt Duda den Ausdruck *Ketḫudā-i ṣadr-i ʿālī* mit „Der Verwalter hohen Ranges" und bemerkt

[1] André Protitch, *Guide à travers la Bulgarie*, Sofia 1923, S. 30.

[2] Vgl. vorderhand Fevzi Kurtoğlu, *Gelibolu ve yöresi tarihi*, İstanbul 1938, Photographie zwischen Seite 48 und 49. Über osmanische Baudenkmäler und Inschriften in Gelibolu auf Grund eines zweieinhalbtägigen Aufenthaltes handelt ein Artikel von Anhegger unter Mitwirkung von Mualla Eyüboğlu, der demnächst erscheinen wird.

[3] Inschrift wiedergegeben bei Meḥmed Rā'ıf, *Mir'āt-i Istanbul*, İstanbul 1314, S. 545. Vgl. über die *namāzgāh* den am Orientalistenkongreß 1951 über dieses Thema von R. Anhegger gehaltenen, aber noch nicht in Druck erschienenen Vortrag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000099

dazu (S. 72, Anm. 4), man könne auch übersetzen: „Der Verwalter des Großwezirates". In der Tat ist letztere Übersetzung richtig, wie sich eindeutig aus dem Text der Stiftungsurkunde ergibt: *Ṣadr-i aʿẓam ketḫudālyġy manṣab-i šerīfi ile müšerref* (a. a. O. 72, Anm. 2), was von DUDA zutreffend als „er ist Ketḫudā des Großwezirs" interpretiert wird. Der oben erwähnte Niʿmet wird *Bk. St.* 73, Anm. 2, als unbekannt erklärt. Es scheint mir aber ziemlich sicher, daß es sich dabei um niemanden anderen als den Dichter Niʿmet aus Istanbul handeln kann, geboren 1112 (beg. 18. Juni 1700), gestorben 1185 oder 1186 (beg. 16. April 1771 bzw. 4. April 1772). Er war besonders durch seine Chronogramme bekannt, vgl. *Tezkire-i Faṭīn*, Steindruck Ist. 1271, S. 416f. und *Qāmūs al-aʿlām*, Bd. 6 (Istanbul 1316/1898) S. 4593. Daß Šerīf Ḫalīl Pascha die Inschrift für seine Moschee in Schumen von Ibrāhīm Nāmıq schreiben ließ, ist bemerkenswert; denn Ibrāhīm Nāmıq war, was zu DUDA, S. 73, nachzutragen ist, einer der bedeutendsten Schönschreiber seiner Zeit.[1] Das Interesse Šerīf Ḫalīl Paschas für die Schönschreibekunst zeigt sich auch in folgender Bestimmung seiner Stiftungsurkunde: ein Kalligraph soll angestellt werden, zweimal in der Woche in der der Moschee angegliederten Bibliothek die Fertigkeit des Schönschreibens (*fenn-i ḫaṭṭ*)[2] unterrichten und dafür eine tägliche Entschädigung von 10 *aqče* erhalten (*Bk. St.* 82).

Von der im gefälligen *taʿlīq* geschriebenen Stiftungsurkunde gibt uns DUDA eine ausführliche und kommentierte Inhaltszusammenfassung (S. 74—88) und im Anhang II (S. 115—126) ihr Faksimile. Ein lebhafter Stil, in Form von Rede, Gegenrede und persönlicher Aussage des Stifters zeichnet diese *waqfijje* besonders aus. Dies kommt in der Besprechung von BOMBACCI[3] deutlicher zum Ausdruck als in der Zusammenfassung von DUDA (S. 76f.). An verschiedenen Stellen ist aber die Ausdrucksweise eher unklar, z. B. in folgendem Passus (S. 120, Abb. 7b): *Maḥmūje-i Istanbulda At meidāny qurbinde Faḍlī paša serājy ittiṣālynda defterḫāne-i ʿamīre qalemine maḫṣūṣ maḥall ile ḫāriǧ bābynda fī sebīl-allāh teʿālā müǧeddeden binā ve inšā eyledügüm češmelere ǧārī mā-i leẕīẕüñ Köprülü* (كبريلى) *vaqfyna verileǧek beher šehr jüz jigirmi aqče muqāṭaʿasy edā*

[1] Vgl. z. B. MÜSTAQĪMZĀDE SÜLEIMĀN SAʿDÜDDĪN EFENDI, *Tuḥfet-i Ḫaṭṭātīn*, Istanbul 1928, S. 49.

[2] Aus IBRAHIM NĀMIQS Feder stammt übrigens auch die Abschrift einer die Grundlagen der Schönschreibekunst darlegenden Schrift, betitelt: *Risāle-i Qavāʿid-i ḫaṭṭ*, Hs. Ali Emiri (Millet ktb.) Tarih, Nr. 804, Abschrift vom Rebīʿ I 1140 (November 1727).

[3] In *Rivista degli studi Orientali*, vol. XXV, S. 127—131, S. 129, Nr. 7. Auf S. 128—130 macht ALESSIO BOMBACCI einige beachtenswerte philologische Bemerkungen zu der Interpretation der *waqfijje* durch H. DUDA.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000100

ve teslīm olduqdan soñra ... Der türkische Text ist offensichtlich nicht ganz in Ordnung (bes. *maḥall ile ḫāriǧ babynda*), so daß eine genaue Übersetzung unmöglich scheint. DUDA gibt diese Stelle folgendermaßen wieder: „Für den öffentlichen Brunnen, den der Stifter am Außentor des Defterḫāne (Finanzamtes) und auf dem diesem gehörenden Boden neben dem Seraj des Faḍlī Pascha in der Nähe des At meidāny in Istanbul errichtet hat. Nachdem für jeden Monat eine Muqāṭa'a von 120 *aqče* ausgezahlt worden ist ..." (S. 80). DUDA hat in seiner Zusammenfassung die von mir als *Köprülü waqfy* gelesene Stelle ausgelassen, obschon in diesem Falle unverständlich bleibt, welcher Stiftung diese 120 *aqče*, die ja nichts anders als der Wasserzins sind, gezahlt werden. In der Tat gibt es eine nach ihrem Erbauer genannte *Köprülü-Leitung*[1]. Für die historische Topographie von Stambul ist dieser Passus von gewisser Bedeutung. Aus ihm und den folgenden hier nicht abgedruckten Sätzen erfahren wir, daß es sich bei diesem Stiftungsobjekt um einen größeren Brunnen mit mehreren Ausflüssen (*musluq*) außerhalb und innerhalb handelte, für dessen Instandhaltung durch besondere Bestimmungen Vorsorge getragen werden sollte. Ob aus der Erwähnung eines *sebīlī*, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, geschlossen werden kann oder muß, daß diese Brunnenanlage gleichzeitig ein *sebīl* war[2], sei dahingestellt. Jedenfalls ist heute ein Šerīf Ḫalīl Pascha-Brunnen nicht mehr vorhanden. Gleichzeitig zeigt dieser Vermerk, daß in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Defterḫāne (bzw. Ämter davon) am At meidāny (heute Platz von Sultan Aḥmed) gelegen war und an den Komplex des Faḍlī Pascha Serais, des früheren Ibrāhīm Pascha Serais, angrenzte. Die genaue Lage dieses, ein größeres Gelände bedeckenden Serais ist umstritten und nach wie vor ungeklärt[3]. Wenn die vorliegende Stiftungsurkunde in dieser Beziehung auch nicht unmittelbar weiterhilft, so verdanken wir ihr doch zusätzliche Auskunft über den Bereich Faḍlī Pascha Serai—Defterḫāne—At meidāny, die bisher nicht bekannt war.

[1] Vgl. K. O. DALMANN, *Der Valensaquädukt in Konstantinopel* (Istanbuler Forschungen Bd. 3) Bamberg 1933, S. 16; für ihre Route s. auch: SAADI N. NIRVAN, *İstanbul suları*, İstanbul 1946, S. 163f.

[2] DUDA scheint dieser Meinung zu sein, denn er spricht von dieser Anlage, S. 74 als „einem Sebil, einem öffentlichen Brunnen". Übrigens ist die Übersetzung von *sebīl* mit „öffentlichem Brunnen" nicht genau. Das Besondere eines *sebīls* ist bekanntlich, daß ein im Brunnenhaus Befindlicher Wasser und bei feierlichen Gelegenheiten mitunter auch Sorbet usw. ausschenkte.

[3] Vgl. dazu folgende nur mit Vorsicht zu verwertende Arbeiten: SEDAT ÇETİNTAŞ, *Saray ve Kervansaraylarımız arasında İbrahim Paşa Sarayı*, İstanbul 1939; ZARIF ORGUN, *İbrahim Paşa Sarayı*, İstanbul 1939; İBRAHİM HAKKI KONYALI, *İstanbul Sarayları. Atmeydanı Sarayı*, İstanbul 1943, sowie EREMYA ÇELEBİ KÖMÜRCÜYAN, *İstanbul Tarihi, XVII. asırda İstanbul*, hrg. von HRAND D. ANDREASYAN, İstanbul 1952, S. 5 und 106f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000101

Der Terminus *muqāṭaʿa* im Sinne einer festen Zahlung wie in oben zitierter Stelle kommt sonst in der Stiftungsurkunde nicht mehr vor und konnte daher von DUDA in seiner Definition der Ausdrücke *muqāṭaʿa* und *mālikāne* übergangen werden. S. 77, Anm. 3 und 4, aber lesen wir u. a.: „Die Muqāṭaʿa ist der abgeschätzte Steuerertrag eines staatlichen Grundbesitzes, der gegen einen festen Zins in Pacht gegeben wird", wobei auf HAMMER, *Staatsverfassung* I, S. 333, und Ö. L. BARKAN, *Mâlikâne-divânî sistemi* (Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuas. 2, 1932/39, S. 123 u. 126f.) verwiesen wird. Weiter heißt es zur *Mālikāne*: „Die Inhaber dieser Erbpacht hatten ein sehr weitgehendes Verfügungsrecht über sie." Anschließend wird, immer in Hinblick auf den Terminus *mālikāne* in vorliegender Stiftungsurkunde, das Wesen dieses Systems auf Grund des Artikels von BARKAN kurz dargelegt. Der von DUDA hier vertretenen Auffassung kann ich mich aber nicht anschließen. Das *mālikāne-diwānī*-System, wie es von BARKAN in seiner wichtigen, wenn auch unübersichtlichen Untersuchung dargelegt wird, bezieht sich ausschließlich auf ostanatolische Gebiete und hat mit der *mālikāne*-Institution, wie sie hier zur Diskussion steht, nur den Namen gemeinsam. Die *mālikāne* ist ein Sonderfall der *muqāṭaʿa*. Der Ausdruck *muqāṭaʿa* selber ist mehrdeutig. In Hinblick auf die Finanzverwaltung kann sie definiert werden als „eine Zusammenfassung bestimmter fiskalischer Forderungen auf finanzielle oder auch Naturalleistungen verschiedenen rechtlichen und wirtschaftlichen Ursprungs und Charakters (wie Steuern, Handelsmonopole und staatliche Unternehmen) zu verwaltungsmäßigen Einheiten, wobei die Erhebung der geschilderten Leistungen teils durch Intendanten (*emīn*) häufiger aber durch Verpachtung ... erfolgte."[1] Da im Laufe der Zeit die Verpachtung sozusagen zur Norm wird, bedeutet *muqāṭaʿa* im Sprachgebrauch nur noch „Pacht". *Mālikāne* ist der Sonderfall der lebenslänglichen Pacht. Im Laufe des 16. und des 17. Jahrhunderts drang bekanntlich das *muqāṭaʿa*-System immer weiter vor, bis es praktisch alleinherrschend wurde. Die Umwandlung in *mālikāne* erfolgte einerseits infolge des steigenden Geldbedarfs des Staates, andererseits in der irrigen Annahme, die Bevölkerung würde auf diese Weise weniger ausgebeutet werden. In Wirklichkeit verstärkte die *mālikāne* nur die durch das Überhandnehmen des *muqāṭaʿa*-Pachtsystems eingetretene Entwicklung zur Entstehung einer neuen Schicht von Großpächtern und Großgrundbesitzern, sowie zur Überführung weiter Ländereien in Privatbesitz in Form von ebenfalls *čiftlik* genannten Latifundien mit typischen Dorfformen. Ein Teil davon eignete sich mit der materiellen auch politische Macht an. Diese neufeudalen Geschlechter als provin-

[1] Zitiert nach meinen *Beiträgen zum Bergbau I*, İstanbul 1943, S. 21f.: Das Mukataʾa-System.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000102

zielle Machthaber (*aʿjān, derebeji*) sind uns aus der Geschichte des Osmanischen Reiches, bes. im 18. Jahrhundert, zur Genüge bekannt. Zum Teil spielen sie heute noch im gesellschaftlichen und politischen Leben der Türkei eine Rolle. Ein anderer Teil der Pächter begnügte sich, auf dem Wege über *muqāṭaʿa* und *mālikāne* für sich und ihre Familien Reichtümer zu erwerben und deren Besitz möglichst zu sichern.[1] Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet uns eben die Stiftungsurkunde des Šerīf Ḫalīl Pascha, was Duda von seiner falschen Auffassung des *muqāṭaʿa-mālikāne*-Systems aus notwendig entgehen mußte. Es ergibt sich daraus folgendes:

1. Die *muqāṭaʿa* und *mālikāne* als Einkommensquelle: „Für die Stiftung werden zunächst anderthalb Viertel der *muqāṭaʿa* des Dorfes Qara Gūr und Umgebung bestimmt, das in der Nāhije Warna .... liegt. Diesen Anteil an der *muqāṭaʿa* hatte der Stifter vordem als *mālikāne* besessen." Dieser Anteil wird zum Eigentum (*mülk*) des Stifters bestimmt. Ferner wird durch Randvermerk „beurkundet, daß auch noch die restlichen zweieinhalb Viertel der *muqāṭaʿa* von Qara Gūr der Stiftung zugeschlagen werden." Auch dieses war früher *mālikāne* und wird nun durch großherrlichen Befehl dem Stifter als Eigentum überlassen[2]. (*Bk. St.* 77—79.)

2. Grundbesitz und *čiftlik*: Gestiftet wurde ferner „ein innerhalb der Grenzen des Neudorfes in der *qaḍā* Warna gelegenes Gut (*čiftlik*), enthaltend innerhalb der .... bekannten Grenzen einen gemauerten Turm (*bir bāb kārgir qule*) und oben drei Zimmer und ein Dampfbad und einen Vorratsraum und unten ein Zimmer und zwei große Magazine und

[1] Dieses Problem ist als solches noch nicht systematisch behandelt. Vgl. vorderhand R. Busch-Zantner, *Agrarverfassung, Gesellschaft und Siedlung in Südosteuropa*, Leipzig 1938. Reichliche Literaturangaben aber mit zu geringen Kenntnissen osmanischer Verhältnisse, etc. — Kumulation von Pachtungen und Folgen davon in einer Gegend, s. M. E. M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, Paris 1831, II, 141ff. Vgl. a. I, S. 127. Beispiele von Pachtungen, die jahrzehntelang in der Hand einer Familie blieben: die Minen von Sidrekapsa im 18. Jh. 70 Jahre von den Čavušzāde, das Silberbergwerk von Gümüṣhane von ca. 1760 an 80 Jahre von einer ungenannten Familie gepachtet, vgl. meinen *Bergbau I*, S. 128 und 185. Für die Entstehung einflußreicher Geschlechter wird die abgeschlossene, aber noch nicht gedruckte Arbeit von Çagatay Uluçay, *Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk hareketleri, XVIII. asır*, wertvolles Material bringen. (1. Bd., *XVII. asır*, İstanbul 1944). Eine detaillierte Abrechnung mehrerer solcher *čiftliks* in Thesallien, die Rešīd Pascha gehörten, aus dem Jahre 1849/50 in französischer Sprache, mit der ich mich beschäftige, ist im Besitz von Prof. Cavid Baysun.

[2] Selbstverständlich verzichtete der Staat nicht ganz auf seine Rechte; die jährliche Summe von 50041 *aqče*, die bisher der Pächter zu zahlen hatte, mußte nun von der Stiftung getragen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000103

ein Stück Garten und ein Schachtbrunnen (*bi'r*) und Hof und außerhalb davon unten ein Zimmer, Stall, Scheune und eine Mühle mit einem Mahlgang und Hof sowie dem übrigen Zubehör und die bekannten Geräte" (S. 119, fol. 6b).[1]

Wir haben hier eine Art Inventar eines kleineren Gutsbetriebes vor uns: Der für diese Güter bezeichnende turmartige Bau, Sitz des Verwalters oder Pächters, mit Hof und Garten, die notwendigen Wirtschaftsräume: Stall und Scheune sowie Mühle. Die armseligen Hütten der zu Kolonen herabgesunkenen Bauern werden nicht besonders aufgezählt, sondern verstehen sich zweifellos im Ausdruck „übriger Zubehör"[2]. Schließlich könnte die Bezeichnung „neues Dorf" (*qarje-i ǧedīde*) darauf hinweisen, daß es seine Existenz der Entstehung von Gutsbetrieben verdankt.

3. Verankerung der Interessen in einer bestimmten Gegend, in unserem Fall im Raum Schumen-Warna: Der Großvater des Stifters, Ša'bān Bej, baute in Schumen eine Moschee, an deren Stelle die Šerīf Ḫalīl Pascha-Moschee errichtet wurde. Vom Vater 'Alī Aġa trägt ein Gebetshaus in Madara, östlich von Schumen, auf dem Wege nach Warna gelegen, den Namen; vom Stifter wurde es, wie die *waqfijje* zeigt, erweitert und in eine Freitagsmoschee umgewandelt (a. a. O. 85 und S. 122f., fol. 11a, b). Sowohl das gestiftete Gut wie auch die zum Zwecke der Stiftung in Eigentum umgewandelte *muqāṭa'a* liegen bei Warna. Daraus ergibt sich mit Sicherheit, daß die Familie Šerīf Ḫalīl Paschas seit mindestens drei Generationen in dieser Gegend ansässig, begütert und durch starke materielle Interessen mit ihr verbunden war.

4. Sicherung für die Familie: Mit der Errichtung einer Familienstiftung, wie sie schon seit den frühesten Zeiten des Osmanischen Reiches

[1] DUDA faßt diese hier wörtlich übersetzte Stelle so zusammen (S. 79): „Ein weiteres Stiftungsobjekt ist ein Gutsgebäude ... in der Qaḍā Varna, innerhalb des Dorfes Jeni köy. Es hat einen Turm aus Ziegeln, oben drei Zimmer mit Dampfbaderaum (*hammām*) sowie einen Vorratsraum unten ein Zimmer und zwei große Magazine, dann einen Garten, eine Wasserstelle und einen Hof; hierzu gehört noch ein Bau, der ein Untergeschoß mit einem Zimmer, Stall und Scheune umfaßt, sowie eine Mühle mit einem Mahlgang, Hof und Zubehör." BOMBACCI (a. a. O. 129, Nr. 4) kritisiert die Übersetzung des Ausdrucks *bir göz degirmen* und sieht unter Hinweis auf REDHOUSE und DENY (S. 1082) darin ein Zählungswort wie *bāb*. Dennoch scheint mir der Ausdruck von DUDA richtiger. Daß *göz* als Mahlgang verwendet wurde, zeigt eindeutig folgende Stelle aus der Stiftungsurkunde der 'Ā'iše Ḫatun (ELEZOVIĆ 472), wo es heißt *alty göz bir bāb mülk āsijāby*".

[2] Vgl. S. 42. Eine Abbildung solcher *qule*'s, wie sie sich auch in Anatolien, z. B. in der Gegend von Aydın finden, vor dem Titelblatt von L. HENZEY, *Excursion dans la Thessalie Turque en* 1858, Paris 1927, eine weitere, eine *qule* aus der Umgebung von Skoplje zeigend, bei JOVANOVIĆ, S. 42f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000104

bekannt sind, ist selbstverständlich der Zweck verbunden, Eigentum und Vermögen vor Beschlagnahme durch den Staat und Zersplitterung als Folge der Erbvorschriften des islamischen Rechtes zu sichern. Folgerichtig wird angeordnet, die gestiftete Summe von 20000 *quruš*[1] in Grundstücken anzulegen und das Amt des Stiftungsverwalters (*mütewellī*) in der eigenen Familie fortdauern zu lassen. Ebenso sollen die Überschüsse der Stiftung an die Nachkommen verteilt werden[2]. Sollte die eigene Linie aussterben, so tritt an ihre Stelle die seines Neffen, Čaušzāde es-Sejjīd Meḥmed Aġa, der in der Stiftungsurkunde zum Stellvertreter des *mütewellī*-Stifters ernannt wird, um in Schumen und Madara die Interessen der Stiftung zu wahren (*Bk. St.* 86f., S. 123f., fol. 11bff.).

Diese Stiftungsurkunde gewährt also einen bezeichnenden Einblick in die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse dieser Zeit.

*

Korrekturnote zu S. 78, Zeile 19 „*Isḥāq al Üskubi*“:

Duda, S. 39, gibt, den ŠN folgend, als Sterbedatum 943 an. Doch ist das Todesjahr strittig, vgl. Babinger, *GOW*, S. 53, Nr. 34, und *Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, İstanbul 1947, Band I, S. 111, Nr. 45. Richtig dürfte 944 sein. Zu Isḥāq vgl. nun auch İsmet Parmaksizoğlu, *Üsküblü İshak Čelebi ve Selimnâmesi*, Tarih Dergisi III, 5/6, İstanbul 1953, S. 123—134.

[1] Vgl. dazu die Bemerkung von Bombaci (a. a. O. 129, Nr. 5).
[2] Vgl. dazu Bombaci (a. a. O. 129, Nr. 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000105

Zur mittelmongolischen Kasuslehre

Eine syntaktische Untersuchung

Von Nikolaus Poppe, Seattle

Das mongolische Sprachmaterial der in Bukhara entdeckten arabisch-persisch-čagataitürkisch-mongolischen Zamaxšarī-Handschrift habe ich in lautgeschichtlicher und morphologischer Hinsicht ziemlich ausführlich bearbeitet[1]. Die syntaktischen Eigentümlichkeiten des mongolischen Sprachschatzes blieben jedoch nicht nur unberücksichtigt, sondern in der Einleitung zu meinem Buch (auf S. 5) bemerkte ich, daß bei der Beurteilung der syntaktischen Besonderheiten die größte Vorsicht geboten sei. Was mich dazu veranlaßte, war die seltsame Wortfolge in den Sätzen, die mir unnatürlich und unmongolisch schien.

Seit jene Zeilen geschrieben wurden, vervollständigte sich unsere Kenntnis des Mittelmongolischen, und vieles, was damals zweifelhaft oder unwahrscheinlich schien, erwies sich später im Lichte neuerer Forschungen als durchaus regelmäßig.

Im vorliegenden Aufsatz möchte ich nun die Semantik und den Gebrauch der Kasusformen behandeln. Dieses Thema scheint mir lohnend, nicht nur weil es keine syntaktischen Arbeiten über das Mittelmongolische gibt, sondern weil der Kasuslehre überhaupt in mongolistischen Arbeiten nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.

Nominativ

1. Der Nominativ ist der Subjektkasus und antwortet auf die Frage „wer?“ oder „was?“. Es ist zwecklos die zahlreichen Beispiele hier anzuführen, die nichts Neues bieten. Es soll daher nur der Sondergebrauch des Nominativs als logisches Subjekt bei einem verbalen Attribut behandelt werden.

In solchen Fällen wie „das Wasser, das das Pferd trinkt“ wird das Wort „Pferd“ gewöhnlich im Genitiv gebraucht, also etwa „das zu trinkende Wasser des Pferdes“. Statt der Genitivform wird aber häufig auch der Nominativ gebraucht. Solche Fälle sind die hier folgenden:

[1] In H. H. Поппе, Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб, Москва-Ленинград, 1938, S. 13—87; den čagataitürkischen Sprachschatz in dem Aufsatz *Eine viersprachige Zamaxšarī-Handschrift*, ZDMG 101, S. 301—332.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000106

adūsun baiqu yaĭar 96[1] „eine Stelle, wo ein Tier steht"; *adūsun idekü ebesün* 96 „das Heu, das das Tier frißt"; *adūsun idekü yama* 95 „irgendetwas, was das Tier frißt"; *adūsun oraqsan usun* 96 „das Wasser, in das das Tier hineingegangen ist".

Genitiv

2. Die Verwendung des Genitivs ist in den mongolischen Sprachen recht mannigfaltig. Es ist manchmal schwierig, eine Genitivform in die richtige Gruppe einzureihen. So kann *kaĭirāyīn čeček* „die Saflorblüte" als Genitivus possessoris aufgefaßt werden, also „Blüte der Saflorpflanze". Dieselbe Form kann aber auch ein Genitivus appositivus sein, etwa „die Blume Saflor".

Im allgemeinen sind die folgenden Genitivarten festzustellen:

I. Genitivus attributivus:
  A. Genitivus possessivus („wessen?")
    a) Genitivus possessoris („wem gehörend?")
    b) Genitivus destinationis („wozu dienend?", „wozu bestimmt?")
    c) Genitivus auctoris („von wem verursacht?")
    d) Genitivus subjectivus (Täter bei einem Zeitwort)
    e) Genitivus objectivus („sich worauf beziehend?")
  B. Genitivus qualitatis („wie?", „was für ein?")
II. Genitivus partitivus („wieviel?"):
  A. Genitivus quantitatis („wovon?")
  B. Genitivus superlativus
  C. Genitivus temporis („welcher Zeit?")
III. Genitivus cum postpositione.

I. Genitivus attributivus

A. Genitivus possessivus

3. Wir wollen die einzelnen Genitivarten näher betrachten, und zwar mit dem attributiven Genitiv beginnen. Eine wichtige und ziemlich weit verzweigte Gruppe ist die des besitzanzeigenden Genitivs oder des Genitivus possessivus. Solche Genitive antworten auf die Frage „wessen?". Dabei handelt es sich nicht immer um Eigentümer irgendwelcher Gegenstände, sondern auch um Urheber von Handlungen usw. Nur eine Untergruppe dieses Genitivs, nämlich die des Genitivus possessoris bezeichnet den Besitzer eines Gegenstandes („wem gehörend?").

[1] Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten meines oben genannten Buches.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000107

a) Genitivus possessoris

Dieser Genitiv bezeichnet den Eigentümer eines Gegenstandes, einerlei ob es ein erworbener oder ein von Natur aus dem betreffenden Besitzer gehörender Gegenstand ist.

moγaị̈n arasun = č. *yïlan terisi* 238 „die Haut der Schlange"; *nidüni ger* = č. *köz ewi* 250 „die Augenhöhle" (wörtl. „das Haus der Augen"); *nidüni ǰulayīn oran* 250 „die Stelle der Pupille"; *kü'ūn šiba'ūn olon bolba ereyīn* = č. *oylï ušaq köp boldï erniγ* 230 „die Kinder des Mannes wurden zahlreich" (die Genitivfolge ist hier eigenartig); *menekeị̈n yasun* 235 „das Gehäuse der Schildkröte"; *kökeyīn mör* = č. *köknіγ yolï* 221 „die Himmelsbahn"; *ǰa'ānu yasun* = č. *pil süyüki* 199 „Elfenbein"; *ǰala'ūliqīn uǰūr* 200 „der Anfang der Jugend"; *ǰamadanu čiqin* = č. *mafraš qulayï* „der Griff eines Koffers"; *ǰasaba balγasuni ebderkeị̈* 202 „er besserte die Zerstörungen an der Mauer aus"; *ǰe'ünü sübe* 205 „das Nadelöhr"; *ǰiqasuni čiqin* = č. *balïq qulayï* 206 „die Fischkiemen"; *ǰunu dumda sara* = č. *reʿbi ulaχir ayï* 211 „der vierte Monat des Jahres" (mong. „der mittlere Monat des Sommers"); *ǰūǰaị̈n tüngelik* 211 „der Ring des Mundstücks"; *ǰürükenü čisun* 212 „das Blut des Herzens"; *idebe süni köhesüni* 194 „er aß die Milchhäute"; *ha'ūrīn nüken* = č. *gür tešüki* 182 „die Grabhöhle"; *hekinü horaị̈* = č. *baš aị̈rïmï* 183 „sutura capitis"; *honu hekin sara* = č. *muharram ayï* 186 „der Monat Muharram" (mong. „der erste Monat des Jahres"); *huyaba tulumīn amasari* 188 „er band die Sacköffnung zu"; *γaǰarīn ni'ūr* 174 „die Erdoberfläche"; *γaǰartayi šiba'ūnu ger* 174 „ein Vogelnest, das sich auf der Erde befindet"; *γaqaị̈n qilγasun* 175 „Schweinsborsten"; *γutusuni totar* = č. *ötük astarï* 180 „Stiefelfutter"; *γutusunu utasun* 180 „Schuhsenkel"; *ene üị̈leyīn köl* 160 „dies ist das Ende der Arbeit"; *ene mörīn hekin* 157 „dies ist der Anfang des Weges"; *ene ödürün erte* = č. *bu künniγ ertesi* 158 „heute am Morgen" (wörtl. „die Frühe dieses Tages"); *elǰigenü γirčang* 152 „der Penis eines Esels"; *em[ē]līn ömünedü bü'ūrge* 154 „der vordere Sattelknopf"; *dastarīn čačaq* 139 „die Troddel am Turban"; *deltüyīn küčük* 141 „das Junge einer Hyäne"; *dēlün qoị̈mari qoyar γuyayīn ǰūrāsa γaγaǰï beldēn dürübe* 142 „indem er den Saum des Pelzes zwischen den beiden Schenkeln herauszog, steckte er ihn hinter seinen Gurt"; *dörben mörīn hekin* 144 „der Kreuzpunkt von vier Wegen" (wörtl. „der Anfang von vier Wegen"); *čadurun qatasun* 130 „der Zeltpfahl"; *čayanu heber* 131 „die Hörner des Skorpions"; *čiyanu γora* 135 „das Gift des Skorpions"; *čālsuni niken ni'ūr* 131 „eine Seite des Papierbogens"; *čerigün noyan* 132 „der Heeresbefehlshaber"; *čēǰinü yasun* 132 „Brustbein"; *čiqinu hirār* = č. *qulaq tozï* 135 „die Stellen hinter den Ohren" (wörtl. „die Wurzel der Ohren"); *bözčīn ger* 124 „Weberei" (wörtl. „das Haus des Webers");

bözīn arqaq 124 „der Einschlag des Stoffes"; *buduba quruʾūyīn hekinni* 124 „er färbte die Fingerspitzen"; *buγuyīn tuγul* 124 „das Hirschkalb"; *buruntuγun dēsün* 126 „der Strick des Nasenriemens"; *bürkübe toγāni hekin* 128 „er bedeckte den oberen Teil des Kessels"; *bayīn balγasun* 109 „die Gartenmauer"; *balγasun gerīn dotar* 110 „das Innere eines Palastes"; *balγasun gerīn dunda* 110 „die Mitte des Palastes"; *balγasundayi šibaʾūnu ger* 110 „ein Vogelnest" (oder „Vogelhäuschen"), das sich auf der Mauer befindet"; *balγasun gerīn oran* 111 „der Palastplatz"; *balγasuni keltelükseni boliba* 110 „er besserte den Schaden an der Mauer aus"; *baqaʾūrīn qačar* 110 „die Hinterbacken" (wörtl. „die Wangen des Hinteren"); *baqaʾūrīn tüngelik* „orificium ani"; *bariba andayīn γari* 112 „er hielt die Hand des Freundes"; *bariba tūni γarni* „er hielt dessen Hand"; *bariγdaba tūni kelen* 112 „er stotterte" (wörtl. „seine Zunge war behindert"); *basa moduni buryasut* 113 „auch die Zweige des Baumes"; *bazarun noyan* 115 „der Verwalter des Marktes"; *amani qiǰārār kelebe* 100 „er sprach mit dem Mundwinkel"; *amanu hünir* 100 „Mundgeruch"; *amanu usun* 100 „Speichel" (wörtl. „das Wasser des Mundes"); *aminu qočaruqsan* = č. *jan baqïsï* 101 „die Unsterblichkeit der Seele"; *amtatu bolba yama tūni amandu* 101 „die Sache wurde süß für seinen Mund"; *adūsuni qoyar čiqin ǰūra ügibe* = č. *ḳeleniŋ eki qulayï arasïnda urdï* 96 „er schlug zwischen die beiden Ohren des Tieres"; *adūsuni ūča dāri bolba* 96 „der Rücken des Tieres wurde wund"; *alaqanu dotar* 97 „die innere Seite der Hand"; *anǰasunu šidün* 103 „die Zähne der Egge"; *arasunu dotar* 104 „die Innenseite der Haut"; *arasunu γadar* 104 „die Außenseite der Haut"; *arslanu küčük* 106 „das Löwenjunge"; *arslanu qimusun* 106 „Löwenkralle"; *asabaqūrīn dunda* (اسا بقو رين دو ند ه) = č. *učanïŋ ortasï* 106 „die Mitte des Rückens"; *aχurīn qadasun* = č. *aχur qazuyï* 108 „der Pfahl im Pferdestall" (wörtl. „der Pfahl des Pferdestalls"); *bičibe tūni nereyi deftertü* = č. *bitidi anïŋ atïnï dīwānda* 118 „er schrieb dessen Namen im Dīwān"; *bidani bōl* 118 „unser Sklave"; *böldegeni arasun* 123 „scrotum" („die Haut der Hoden"); *čubalīn ger* = č. *qomursqa tešüki* 136 „Ameisenhaufen"; *oǰaγaᵢn hekin* 263 „glans penis"; *onqačačīn aγa* 266 „der älteste der Schiffsleute"; *ömdügenü šira* 276 „das Eigelb"; *balγasunu niken kesek* 110 „ein Stück von der Mauer"; *dēlī[n] kesek* 141 „ein Stück vom Pelz";[1] *buydaᵢn hekin hodun* = č. *buydaᵢ bašï yulduz* 124 „das Sternbild der Ähre" (wörtl. „der Stern ‚der Kopf des Weizens'"); *kaǰirāyīn čeček* 212 „die Blüte des Saflor"; *balγasun gerün ömüne* = č. *saraᵢ ešigi alï* 110 „der Vordergrund des Palastes"; *balγasun gerīn dēre* = č. *saraᵢ üsti* 110 „das Oberste des Palastes".

[1] Die beiden letzten Beispiele können auch Beispiele des Genitivus partitivus sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000109

b) Genitivus destinationis

4. Dieser Genitiv ist eine Abart des Genitivus possessoris. Während der letztere sozusagen den tatsächlichen Besitzer eines Gegenstandes bezeichnet, dem der Gegenstand schon gehört, bezeichnet der Genitivus destinationis eine Person oder einen Gegenstand, für den ein anderer Gegenstand bestimmt ist, z. B. „ein Stall für Hühner" (der vielleicht noch gar nicht existiert, sondern erst erbaut werden muß).

tari'ānu ora = č. *ašlïq orasï* 341 „eine Getreidegrube" (d. h. „eine Grube für Getreide"); *nidüni em* 250 „Augenarznei" („Arznei für die Augen"); *yarayīn mīl* 387 „eine Wundensonde" („eine Sonde für Wunden"); *güǰënü uyasar* 172 „eine Leibbinde"; *γalun kürek* 175 „eine Feuerschaufel" („eine Schaufel für das Feuer", d. h. um brennende Kohlen herauszunehmen); *γarīn arči'ūr* = č. *elik γaylïq* 178 „Handtuch" („Tuch für die Hände").

c) Genitivus auctoris

5. Diese Art des besitzanzeigenden Genitivs drückt den Urheber aus. Das Wort, das in solch einem Genitiv steht, bezeichnet nicht nur den Inhaber oder Besitzer eines Gegenstandes sondern auch den Hersteller desselben.

musa paiγambarun defteri 241 „das Buch des Propheten Moses"; *hildüγīn ǰara* = č. *qïlïč yarasï* 185 „eine Schwertwunde" (d. h. „eine durch einen Schwerthieb verursachte Wunde").

d) Genitivus subjectivus

6. Der subjektivische Genitiv bezeichnet bei einem verbalen Nomen den Täter oder das logische Subjekt.

ḫaǰidun qarbuqsan ušaq güri 193 „ein von den Pilgern geworfener kleiner Stein"; *eresün sū[qu] γaǰar* 162 „der Sitzplatz der Männer"; *söniγīn dūsuqsandu orčiba* 326 „er ging, als die Nacht zu Ende war"; *altačīn hüḫlēkü tütük* 99 „ein Röhrchen, in das der Goldschmied bläst"; *abaγīn baiqu γaǰari endebe* 94 „er irrte sich in der Stelle, wo die Jagd stattfindet"; *moridun urulduqu γaǰar* 238 „die Pferderennbahn" (wörtl. „die Stelle, wo die Rosse rennen").

e) Genitivus objectivus

7. Der objektivische oder passive Genitiv ist das Gegenteil von einem aktiven Wesfall, den man sonst Genitivus auctoris nennt. Während der letztere den Urheber bezeichnet, bezeichnet der objektivische Genitiv einen Gegenstand, den irgend etwas betrifft, wie etwa das lateinische *amor patriae*.

tari'ānu ǰančiqu čiqriq = č. *ašlïq yančar čïγrïγ* 341 „Getreidedreschmaschine" (wörtl. „ein Dreschrad des Getreides").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000110

B. Genitivus qualitatis

8. Dieser Genitiv bezeichnet in vielen Fällen eine Eigenschaft und antwortet eher auf die Frage „was für ein?" als „wessen?".

ödür düliyīn namāzīn čaq 273 „die Zeit des Mittagsgebets" (wörtl. „die Zeit des Gebetes des Mittags"; also „welche Zeit?" und „was für ein Gebet?"); *ölengīn ičēsün* = č. *öleŋ tali* 275 „Wiesenweidengebüsch" („Weidengebüsch der Wiese"); *bišlaqīn körenge* 119 „Käsehefe"; *qolāsa ireksennü qurim* = č. *safardan kelgen toyï* 301 „ein Gastmahl anläßlich der Rückkehr von einer Reise" („was für ein Gastmahl?" — „Gastmahl der Rückkehr von einer Reise"); *ōlün ger* = č. *qïšlïq ew* 279 „ein Winterhaus"; *qaburīn ebesün ebesülebe* 285 „er graste auf dem Frühlingsgras"; *qatqulduquyīn qoraq* = č. *sančïš qorayï* 297 „Kampfwaffe"; *naran šingeküyīn keį* = č. *kün batar yeli* 245 „Westwind"; *künǰidīn γulir* „Sesammehl"; *kērīn adūsun* = č. *yazï kelesi* 218 „ein Steppentier"; *kērīn arab* = č. *yazï arabï* 218 „Beduine" („ein Steppenaraber"); *ǰanubun keį* 204 „Südwind"; *ǰuhudun mesǰid* = č. *ǰuhudlar mesǰidi* 210 „Synagoge" („eine Moschee der Juden"); *γaǰarīn doraqīn širū* = č. *yerniŋ altïndayï topraq* 174 „unterirdischer Staub" („der Staub dessen, was unter der Erde ist"); *gerīn kölesün abuba* 170 „er erhielt die Hausmiete"; *gerīn körčken* 170 „Haustaube"; *güǰēni ačaʾān* = č. *qarïn yüki* 172 „das Bauchgepäck"; *tengrīn dīn* 159 „Gottesglaube"; *erkeʾūdīn baįram* = č. *terseler baįramï* 164 „ein christlicher Feiertag"; *erkeʾūdīn dašman* = č. *terseler daništmand*[*i*] 164 „ein christlicher Gelehrter"; *erkeʾūdün kilise* = č. *terselerniŋ sawmaʿayï* 164 „eine christliche Kirche"; *erkeʾūnü mesǰid* 164 „eine christliche Kirche" (wörtl. „eine Moschee der Christen"); *erteyīn hodun* 165 „der Morgenstern"; *erteyīn ideši* 165 „Frühstück"; *erteyīn ideyēn ögbe tūndü* 165 „er gab ihm das Frühstück"; *keteyīn güri* = č. *čaqmaq taš* 157 „Feuerstein"; *elǰigenü palan* 152 „ein Eselsgepäcksattel"; *elǰigenü šimūl* 152 „eine Eselsfliege"; *emīn hirār* = č. *daruniŋ tübi* 154 „eine Arzneiwurzel"; *čelbegīn toyān* 132 „Fladenpfanne"; *tere saįn medem ʿarabīn keleni* 349 „er beherrscht die arabische Sprache gut"; *belbüsüni dēl*, auch *belbüsün dēl* = č. *täʿziyä toni* 116 „Trauerkleid"; *berīn qurim ögbe* = č. *kelin toyï berdi* 118 „er gab ein Brautmahl"; *balun ari* = č. *bal arïsï* 111 „eine Honigbiene"; *amiduyīn saįnliq* = č. *tiriklikniŋ yaχšïlïqï* 100 „das Lebensglück"; *butaba χurmayīn moduni örgesüni* 126 „er schnitt die Stacheln der Dattelpalme ab"; *ačiʾātu kibe χurmayīn moduni* 95 „er machte die Dattelpalme („den Dattelbaum") früchtetragend"; *adinayīn mesǰid* 95 „die Freitagsmoschee"; *adūsuni bazar* 96 „Tiermarkt"; *alaba qurbanu tem*[*ēn*] 97 „er tötete das Opferkamel"; *arčiyīn modun* = č. *arča yïγačï* 105 „Wacholder"; *bišlaqīn körenge* = č. *bïšlaq mayasï* 119 „Käsehefe"; *borīn ǰimiš* = č. *čaγïr yemiši* 121 „Weintraube"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000111

(wörtl. „Weinfrucht“); *borun ger* 121 „Weinkeller“; *duʿāyīn qurūn* = č. *duʿā barmaqï* „der Zeigefinger“ (wörtl. „der Gebetfinger“); *yeke idekčīn ebečin* = č. *köp yegüči ayrïq* 389 „die Eßsucht“ (wörtl. „die Krankheit des vielen Essens“); *qōlaįn ebečin* = č. *boγuz ayrïqï* 306 „Halskrankheit“; *ödür düleyīn qalaʾūndu orčiba* = č. *üįlek ïsïγïnda bardï* 273 „er ging in der Mittagshitze“; *tariʾānu ortaʾūt* = č. *ašlïq karwanï* 341 „Getreidekaufleute“ (č. „eine Getreidekarawane“); *tariʾānu γaǰar* = č. *ekin yeri* 341 „Feld“ (wörtl. „eine Saatstelle“ oder „eine Stelle der Saat“); *ödürīn qalaʾūn keį* 274 „ein heißer Tageswind“.

II. Genitivus Partitivus

9. Der partitivische Genitiv fungiert als Teilkasus, d. h. er bezeichnet ein Ganzes, dessen Teil gemeint ist. Man kann folgende Arten des Teilfalles unterscheiden: einen Genitiv der Menge, einen superlativischen Genitiv und einen Genitiv, der das Zeitmaß ausdrückt (gen. temporis).

A. Genitivus quantitatis

Der Genitivus quantitatis bezeichnet eine Menge oder einen Teil eines Gegenstandes.

qu'āsun χurmayīn ačānu örēle 299 „ein einzelner Ballen getrockneter Datteln“ (wörtl. „ein von einem Ballenpaar“); *ačānu örēle* = č. *yük sïnqarï* 95 „eins von einem Gepäckpaar“; *ǰaʾūn batman hürenü γaǰar* = č. *yüz batman uruq yeri* 203 „ein Landstück, wo man 100 Batman Saat aussäen kann“ (wörtl. „ein Hundertbatmansaatlandstück“); *marǰānu buryasun* 234 „ein Korallenzweig“; *malīn zakāt ögbe* = č. *mal zakāti berdi* 232 „er gab eine Zakāt vom Vermögen“ (d. h. eine Spende, die den vierzigsten Teil des Gesamtvermögens beträgt).

B. Genitivus superlativus

10. Der superlativische Genitiv bezeichnet ein Ganzes, von dem ein Teil die stärkste Eigenschaft besitzt, z. B. „der stärkste aller Menschen“.

irgenü saįn haran 198 „der beste vom Volke“ (wörtl. „die gute Person des Volkes“); *anqani qoįna qočoruqsan morin* = č. *eγ keyinki qalγan at* 103 „das Pferd, das ganz hinten zurückgeblieben ist“ (wörtl. „das Pferd, das im äußersten Hintergrunde zurückgeblieben ist“).

C. Genitivus temporis

11. Dieser Genitiv bezeichnet ein Zeitmaß. Während der Genitivus quantitatis etwa einen Lohn von 100 Goldmünzen bezeichnet, drückt der Zeitgenitiv die Idee eines Jahreslohnes aus.

niken honu kölesün bariba tūni = č. *bir yilge terge tuttï anï* „er stellte ihn für ein Jahr an“.

III. Genitivus cum postpositione

12. Der Genitiv wird von gewissen Postpositionen regiert und kann zusammen mit einer Postposition von einer Zeitwortform abhängen. Die meisten Postpositionen haben sich im Mongolischen aus Nomina entwickelt. So ist mongolisch *degere* „auf" ursprünglich „das Oberste, die Oberfläche". Aus „das Oberste eines Berges" hat sich „auf dem Berge" entwickelt. Die Geschichte der Postpositionen erklärt uns, warum sie den Genitiv regieren. Ursprünglich ist das von einer Postposition regierte Wort ein syntaktisches Genitivattribut derselben gewesen.

Von den als Postpositionen fungierenden Wörtern werden Eigenschaftswörter gebildet. Letztere regieren denselben Fall wie das Grundwort. Wenn „auf" den Genitiv erfordert, so regiert auch „ober" den Genitiv. *ereyīn dergede* 163 „neben dem Mann"; *tere yamayīn tulada* 132 „wegen jener Sache"; *čerigi ǰasaba qatqulduquyīn tula* 132 „er stellte das Heer zum Kampf (wörtl. „zwecks Kampfes" oder „wegen des Kampfes") auf"; *činu tulada* 134 „deinetwegen"; *minu tulada* 236 „meinetwegen"; *alaqdaba tūni tula alaqči* = č. *öldürdi anïŋ üčün öldürgüči* 97 „der Mörder tötete deswegen" (mongolisch: „der Mörder wurde deswegen getötet"); *baiba üileyīn tulada* 109 „er stand zwecks Arbeit"; *dūlibe morini dēre* = č. *sekredi atnïŋ učasïya* 148 „er sprang aufs Pferd" (č. „er sprang auf den Rücken des Pferdes"); *balγasun gerün dēreki abχana* 110 „ein Abtritt auf der Mauer"; *bidanu dergede* 119 „neben uns"; *bütübe tūni dergede üile* 128 „die Arbeit wurde neben ihm verrichtet"; *mini dergede* 236 „neben mir"; *amanat talbiba tūni dergede* 99 „er hinterlegte es bei ihm zur Aufbewahrung"; *balγasunu ǰūra talbiqu modun* = č. *tam arasïnda qoyar yïγač* 110 „ein Balken, der zwischen die Mauern gesetzt wird"; *irgeni ǰūra oraba* 197 „er ging in die Mitte der Leute hinein"; *andaliq u'ūrba qoyarīn ǰūra* 103 „er schuf Freundschaft zwischen den beiden"; *andaliq üje'ūlbe tūni ǰük* 103 „er erwies ihm Freundschaft "(wörtl. „er zeigte Freundschaft ihm entgegen"); *balγasun gerīn doradu ger* = č. *saraį astï* 110 „der Kellerraum des Palastes" (wörtl. „der Raum unter dem Palast"); *γaǰarun doradu qoyar e'ūdetü ger* = č. *yer astïndaki eki ešiklik ew* 174 „ein Keller mit zwei Türen" (wörtl. „ein Haus unter der Erde mit zwei Türen").

Dativ-Lokativ

13. Der Dativ-Lokativ wird in unserem Sprachmaterial mit den Suffixen *-du/ -tu, -da, -dur/ -tur* und *-a* gebildet, von denen *-dur/ -tur* und *-a* schriftmongolische Endungen sind.

Der Gebrauch des Dativs-Lokativs ist mannigfaltig, und es lassen sich mehrere Grundbedeutungen und Funktionen feststellen.

Als erste wollen wir diejenigen Beispiele betrachten, die die Gruppen des Dativus commodi atque incommodi darstellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000113

Dativ

A. Dativus commodi atque incommodi

Der Dativ fungiert als entfernteres Objekt, das auf die Fragen „wem?“ und „für wen?“ antwortet. Ein solches Objekt bezeichnet den Empfänger eines Gegenstandes oder Nutznießer einer Handlung. Diese beiden Dativarten (Dativus commodi — „wem?“ und incommodi — „für wen?“) lassen sich im Mongolischen nicht so leicht unterscheiden, weshalb ich sie hier zusammen betrachte. Als Endung fungiert eins der oben aufgezählten Suffixe. In der wörtlichen čagataitürkischen Übersetzung hat das entsprechende Wort immer die Dativendung *-ya/ -ge* oder *-qa/ -ke*.

Beispiele: *amiduluq ögbe čimadu tengri* = č. *tiriklik berdi sanqa teŋri* 100 „Gott gab dir das Leben“; *amiduliq kibeler nim nikendü* = č. *tiriklik qïldïlar bir birige* 100 „sie schufen sich gegenseitig eine Existenz“; *ačaraba tūndü yamayi* = č. *keltürdi anqa nemeni* 94 „er brachte ihm eine Sache“; *aburi surγaba tūndü* = č. *adab ögretti anqa* 94 „er trug ihm die Höflichkeitsregeln vor“; *bürünček ömüskebe tūndü* 128 „er legte ihm (*oder* ihr) einen Schleier vor“; *čačir ömüskebe üküksendü* = č. *čadur kiḍürdi ölükke* 129 „er legte dem Toten einen Schleier vor“; *belbesüleʾūlbe tūndü* = č. *täʿziyä yetkürdi anqa* 116 „er drückte ihm sein Beileid aus“; *erketü bolba tūndü* = č. *bolušti anqa* 164 „er half ihm“; *duran saḍlaba tūndü* = č. *salam qïldï anqa* 145 „er begrüßte ihn“ (wörtl. „er machte ihm eine Begrüßung“); *yariqa huyaba noqaḍu* = č. *boyun bayï bayladï itke* 178 „er legte dem Hund ein Halsband um“; *küǰüʾūn sunaba tengrīn ǰarliqtu* = č. *boḍn sundï teŋriniŋ buḍruqïya* 226 „er gehorchte dem Gebot Gottes“ (wörtl. „der Hals streckte sich dem Gebot Gottes entgegen“); *mörgübe tengridü* 240 „er verneigte sich vor Gott“ (dagegen regiert dasselbe Zeitwort *mörgü-*, freilich mit einer anderen Bedeutung, den Akkusativ in *mörgübe tūni üker* 240 „das Rind stieß ihn mit den Hörnern“); *huyaba tūndü üge* = č. *baγlandï anqa söz* 188 „die Worte stockten ihm“; *bolǰal ögbe tengri tūni nasuṅdu* 120 „Gott stellte seinem Leben einen Termin“; *batu bolba temür ǰidadu* = č. *berke boldï temür süŋüge* 113 „das Eisen wurde für den Speer stark“; *čačaqtu kibe kiyizdü* 129 „er machte Fransen für den (*oder* zum) Teppich“; *ǰaqa kibe čamčaḍu* = č. *yaqa qïldï köylekke* 201 „er machte einen Kragen zum Hemd“; *künesün ögbe küʾūn šibaʾūndān* = č. *azuq berdi oγlanlarïγa* 228 „er gab seinen Kindern Lebensmittel“ (der Ausdruck *küʾūn šibaʾūn* „Kinder“ existiert auch jetzt noch, vgl. Khalkha *χŭχət šuwū* id.); *amtatu ügeḍ bolba tūndü amiduluq* = č. *mazasïz boldï aŋa tiriklik* 101 „das Leben wurde ihm nicht süß“ (*amtatu ügeḍ* ist nicht richtig und statt dessen müßte *amta ügeḍ* stehen); *amtatu bolba yama tūni amandu* = č. *čüčük boldï neme anïŋ ayzïγa* 101 „das Ding wurde seinem Munde süß“ (oder „für seinen Mund“); *nim nikendēn bilik*

ögbeler 253 „sie gaben sich gegenseitig Ratschläge"; *emedēn kelebe*: *„čini ūča-čini mini ekeyīn-mini ūčadu adali bī"* 154 „er sprach zu seiner Frau: Dein Hintere ist dem Hinteren meiner Mutter ähnlich"; *ḫali eribe ebečindēn* = č. *ilāǰ tiledi ikige* 193 „er bat um ein Heilmittel gegen (wörtl. „für") seine Krankheit".

Dieser Gebrauch des Dativs ist im Schriftmongolischen und allen lebenden mongolischen Sprachen üblich.

B. Dativus-allativus

14. Der allativische Dativ wird im räumlichen Sinn gebraucht und bezeichnet die Richtung, in der sich irgendetwas bewegt. Er antwortet auf die Fragen „worauf?", „wozu?" und „bis wohin?".

asqaba tūndü usuni = č. *tökdi anqa su* 107 „er goß Wasser auf ihn"; *arudur örgüksen yama* = č. *arqa kötergen neme* 106 „eine auf den Rücken gehobene Sache"; *altan sürčibe büsedü* = č. *yalduzladï qurya* 99 „er vergoldete den Gürtel" (wörtl. „er trug Gold auf den Gürtel auf"); *šiba'ūn tūba modundu* = č. *qondï quš yïyačqa* 322 „der Vogel setzte sich auf den Baum"; *ačiba tūndü* 95 „er lud auf ihn"; *bučaba üǰledü* = č. *yandï iške* 124 „er kehrte zur Arbeit zurück"; *em talbiba üküksendü* = č. *daru sačï ölükke* 153 „er streute Arznei auf den Toten"; *časun oraba kökēse bidandu* 131 „Schnee fiel auf uns vom Himmel"; *basa talbiba ōri'ēn balyasundu* = č. *yana qoǰï učasïnï tam sarï* 398 „wieder lehnte er sich an die Mauer" (wörtl. mong. „wieder legte er sich selbst auf *oder* gegen die Mauer"; č. „wieder legte er seinen Rücken gegen die Mauer"); *balyasundu yarba* 110 „er ging auf die Mauer hinauf"; *küčilebe tūni tere üǰledü* = č. *küčledi anï filan iške* 225 „er zwang ihn zu einer gewissen Arbeit"; *ǰaqadu yaryaba onqačayi* 201 „er führte das Boot zum Ufer"; *beyedü kürbe kūken* = č. *yetilmek*[*k*]*e yaušuptur oγlan* „das Kind erreicht die Pubertät" („wird nah zur Pubertät"); *belgedü kürbe sumun* = č. *belgüge yetti oq* 117 „der Pfeil erreichte das Ziel"; *hiǰa'ūrtu kürbe yama* = č. *aχrïqa yetti neme* 184 „die Sache erreichte ihr Ende"; *ere taqï'ā tōriba eme taqï'ādu* = č. *χoros tezgendi makianiga* 161 „der Hahn wandte sich zu seiner Henne"; *bilezük u'ūrba yartu* = č. *bilezük saldï elikige* 119 „er setzte sich ein Armband um die Hand" (wörtl. „auf die Hand"); *ügibe čiqindu* = č. *urdï qulaqïya* 263 „er schlug ihn aufs Ohr"; *dartu ölgübe irgeni* = č. *darya astï kišilerni* 138 „er hängte die Leute an den Galgen"; *dusuba tūndü usun* 146 „Wasser träufelte auf ihn"; *yarba ūladu* 177 „er stieg auf den Berg"; *köldü kürbe sara* = č. *ayaqïya yetti aǰ* 222 „der Mond gelangte an seinem Ende an"; *qoliba yamayi yamadur* = č. *qattï nemeni nemege* 301 „er mischte etwas zu etwas hinzu"; *qoliba usuni sündü* = č. *qattï sütni suya* 301 „er mischte Wasser zu der Milch hinzu" (č. „er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000115

mischte Milch dem Wasser bei"); *qora qoliba idēndü* = č. *ayu qattï ašqa* 302 „er mischte Gift zum Essen".

Der Dativ kommt in dieser Bedeutung auch mit dem reflexiv-possessiven Suffix vor:

taɥq ömüsbe küǰündēn 343 „er legte einen Ring um seinen Hals"; *süɥke čiqindān ölgübe eme* 328 „die Frau hängte Ohrringe an ihre Ohren"; *ōrīn hekindēn talbiba tūni* = č. *öz bašïqa qoɥdï anï* 283 „er überließ ihn sich selbst" (wörtl. „er stellte ihn auf dessen eigenen Kopf"); *ügibe hekindēn hildüyēr* 263 „er versetzte sich selbst einen Schlag mit dem Schwert auf den Kopf"; *möngü[n] üzük qartān dürübe* 239 „er steckte sich auf die Hand einen Silberring"; *küǰüni huyasari küǰündēn orqiba* 226 [„die Frau] legte sich eine Halsbinde um den Hals"; *köldēn buqaʾū ügibe* = č.*ayaqïγa χalχal saldï* 222 „er legte sich Ringfesseln an die Füße"; *kerektü bolba uruqturiyān* = č. *arzuluq boldï uruqlarïqa* 216 „er hatte Verlangen nach seinen Verwandten"; *kebtešidēn orčiba görēsün* 212 „die Wildziege ging zu ihrem Lager"; *dēlün qoɥmari qoyar yuyayīn ǰūrūsa yaryaǰi beldēn dürübe* 142 „er zog den Rockschoß des Gewandes zwischen den beiden Beinen hervor und steckte ihn sich an der Lende ein"; *bürkübe ōrtēn dēlleri* 127 „er deckte sich mit Pelzen zu" (wörtl. „er legte Pelze auf sich").

Die Dativform mit dem Suffix *-a* kommt mit der reflexiv-possessiven Endung nicht vor:

orčiba tere yaǰara = č. *bardï ol yerge* 270 „er ging in jene Gegend fort"; *bosqaba yaǰara* 122 „er hob auf die Erde hinauf"; *unaba yama yaǰara* = č. *tüšdi neme yerge* 364 „die Sache fiel auf den Boden".

C. Dativus-illativus

15. Der illativische Dativ bezeichnet einen Gegenstand, in dessen Inneres irgend etwas hineindringt. Er antwortet folglich auf die Frage „wo hinein?".

bulaba tūni kösere = č. *kömdi anï gürge* 124 „er vergrub ihn im Grabe" (wörtl. „er vergrub ihn in das Grab hinein"); *niʾūba yaǰara* = č. *yašundï yerge* 257 „er versteckte sich in die Erde"; *laɥdu orkiba tūni* = č. *zindānqa saldï anï* 232 „er warf ihn in den Kerker"; *ayildu ūrba tūni* = č. *qorqunčqa saldï anï* 108 „er versetzte ihn in Schrecken"; *asqaba amandu emi* = č. *tökti ayzïqa darunï* 107 „er schüttete Arznei in seinen Mund"; *amidu bulaba kösertü* = č. *tirik kömdi yerge* 100 „er vergrub ihn lebendig in die Erde"; *amandu orkiba emi* = č. *ayzïqa qoɥdï darunï* 100 „er legte Arznei in seinen Mund"; *sačiba emi amandān* 314 „er streute sich Arznei in den Mund"; *ačaʾān uʾūrba onqačadu* = č. *yük saldï kemege* 94 „er legte das Gepäck in das Boot"; *em kibe qabartu* = č. *daru qoɥdï burnïγa* 152 „er legte ihm Arznei in die Nase hinein"; *baʾūlyaba tūni nutuqtu* = č. *tüšürdi anï yurtqa* 114 „er ließ ihn sich am Wohnort niederlassen"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000116

(wörtl. „in den Wohnort"); *baqtaba usundu* = č. *battï suya* 111 „er versank im Wasser"; *dusāba usuni amandu* = č. *tamïzdurdï sunï ayzïya* 146 „er träufelte Wasser in seinen Mund"; *yaǰara yaǰarāsa orčiba tūni* 173 „er führte ihn aus einer Gegend in eine andere"; *kertüger yarba yaǰarāsa yaǰara* = č. *safar qïldï yerdin özge yerge* 217 „er machte Reisen aus einem Lande in ein anderes Land"; *yaǰara šingebe usun* 174 „das Wasser versickerte in der Erde".

D. Dativus finalis

16. Eine andere Gruppe stellt der Dativus finalis dar, der das Ziel einer Handlung bezeichnet. Am besten werden solche Dative mit den Worten „für ....", „zwecks ....", „um zu ...." übersetzt. Manchmal kann man auch „nach ...." sagen. Man kann hier mehrere Untergruppen feststellen. Zur ersten Gruppe zähle ich den Dativus terminalis, der das Ziel einer Handlung ausdrückt. Eine andere Untergruppe nenne ich den translativischen Dativ.

a) Dativus terminalis

Dieser Dativ bezeichnet, wie gesagt, das Ziel einer Handlung. Wenn man das Nomen in diesem Dativ durch ein Zeitwort ersetzen könnte, würde letzteres ein Supinum sein, z. B. „das Pferd ging nach Wasser" = „das Pferd ging, um zu trinken", oder „jemand geht nach Wasser" = „geht, um Wasser zu holen", vgl. Khalkha *usɒndɒ jawɒdžɨ baɨnɒ* „er geht nach Wasser".

erte usundu irebeler = č. *erte suya keldiler* 164 „sie kamen früh nach Wasser"; *ebesündü orčiba adu'ūsun* = č. *otlayalï bardïlar keleler* 151 „die Haustiere gingen auf die Weide" (wörtl. „nach Gras", man beachte das Supinum „um zu grasen" im Čagataitürkischen); *bosqaba tūni üɨledü* = č. *qopardï anï iške* 122 „er ließ ihn zur Arbeit aufstehen"; *bosqaba tūni kere'ūrtü* = č. *qopardï anï urušqa* 122 „er erhob ihn zum Kampf"; *bosba namāzdu* 122 „er stand zum Namāz-Gebet auf"; *nidün bariba tūni üǰeküdü* = č. *köz tuttï anï körmekke* 249 „er richtete die Augen, um ihn zu sehen"; *tataquya ögbe tūndü dēsüni* = č. *tartqalï berdi anqa ipni* 342 „er gab ihm einen Strick, um zu ziehen" (zu *tataquya* vgl. burjätisch *tataxajā* „um zu ziehen"); *ekilebe tere üɨleyi kiküdür* = č. *bašladï filan išni qïlurga* 152 „er schickte sich an, jene (č. „eine gewisse") Arbeit zu verrichten" (wörtl. „er machte den Anfang zum Verrichten jener Arbeit").

b) Dativus translativus

17. Eine andere Art des finalen Dativs ist der translativische Dativ, der die Verwandlung eines Gegenstandes in einen anderen Gegenstand bezeichnet („zu etwas werden, zu etwas bestimmt sein").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000117

γuγuldu ögbe tūndü = č. *ariγät berdi anqa* 180 „er lieh ihm aus“ (wörtl. „er gab ihm als Anleihe“); *kölesündü ögbe balγasun geri* = č. *terige berdi saraįni* 222 „er vermietete das Gebäude“ (wörtl. „er gab das Gebäude in Vermietung“).

E. Dativus actoris

18. Dieser Dativ (oder auch dativus subjecti oder dativus activus) bezeichnet das logische Subjekt bei einem passiven Verb. Mit anderen Worten, wird die Handlung durch ein passives Zeitwort ausgedrückt, so wird die handelnde Person oder der Täter durch den Dativ bezeichnet. Solche Konstruktionen sind im Schriftmongolischen üblich.

üjegdebe tūndü = č. *köründi aγa* 377 „er wurde von ihm gesehen“ oder „er zeigte sich ihm“; *bariqdaba andaγārtu* = č. *tutuldï antïqa* 122 „er war durch seinen Eid gebunden“.

F. Dativus temporis

19. Der Dativus temporis bezeichnet die Zeit, während der irgendetwas stattfindet. Es versteht sich von selbst, daß das Wort *čaq* „Zeit“ immer im Dativ steht, wenn es auf die Frage „wann?“ antwortet, z. B. *bilē tere üįle tere čaqtur* 119 „jene Arbeit fand zu der Zeit statt“. Der eigentliche Dativus temporis ist etwas anderes, und zwar ist er eine Dativform eines Verbalnomens, die in den in Frage kommenden Fällen „während man irgend etwas tut“ oder „als man etwas tat“ bedeutet.

Manchmal ist kaum ein Bedeutungsunterschied zwischen dem Dativus temporis und einem inessivischen Lokativ zu finden: vgl. *endebe kelekü̈dü* 155 „er irrte sich beim Sprechen“, das in der čagataitürkischen Übersetzung durch *yanqïldï sözde* „er irrte sich im Wort“ übersetzt wird. Dasselbe wird aber auf der nämlichen Seite im Mongolischen durch *endebe ügedü* = č. *yanqïldï sözde* 155 „er irrte sich im Wort“ übersetzt. Tatsächlich ist „beim Sprechen“ oder „als er sprach“ oder „in der Rede“ oder „im Gespräch“ semantisch fast ein und dasselbe. Es handelt sich aber hier nicht um semantische sondern um syntaktische Kategorien.

inqilčaqāba yabuqudu morin = č. *kišnedi at yürimekde* 197 „das Pferd wieherte beim Gehen“ (oder „als es ging“); *čisun ireksendü töreksen kūken* = č. *qan kelürde toqqan oγlan* 135 „ein Kind, das geboren wurde, als Blut kam“; *endebe ungšiqudu* = č. *yanqïldï oqumaqda* 155 „er irrte sich beim Lesen“; *endebe tōlaqudu* = č. *yanqïldï sanarda* 155 „er irrte sich beim Zählen“; *endebe dūlaqudu* 155 „er machte einen Fehler beim Singen“; *qaįlaba kūken töre'ūlkü̈dü* = č. *čarladï oγlan toγururda* 287 „sie schrie bei der Geburt des Kindes“; *uγāqudu usun ese kürüksen* = č. *γuarda quruγ qalγan et* mong.: „etwas, das das Wasser beim Waschen nicht erreicht hat“, čag.: „Fleisch, das beim Waschen trocken blieb“;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000118

bāba oqaqudu 115 „er entleerte seinen Darm während des Beischlafs"; *amin kelebe tūni hirēküdü* 100 „er sprach Amen beim Beten" = č. *amin aiṭ[t]ï anïŋ duasïqa* „er sprach Amen zu seinem Gebet"; *alγūr yabuba yabuqudu* 98 „er ging langsam beim Gehen"; *aldaba tūni qudalduqudu* = č. *aldadï anï satïqda* 98 „er betrog ihn im Handel"; *alaba tūni sumun qarbuqudu* 97 „er tötete ihn beim Pfeilabschießen"; *söni höngere'ūlbe tere yamayi kiküdü* 236 „er verbrachte die Nacht beim Verrichten jener Sache"; *endebe tōlaquiḍu* 153 „er irrte sich beim Zählen"; *ǰāraba yabuqudu* = č. *ašuqtï yol yürümekde* 204 „er beeilte sich unterwegs" (wörtl. „als er ging"); *söniyīn dūsuqsandu orčiba* = č. *tünniŋ aχrïda yüridi* 326 „er ging als die Nacht endete".

G. Dativus adverbialis

20. Der Dativ wird als Adverb der Art und Weise gebraucht, z. B. mo. *türgene* „schnell".

ǰoqistuya bolba yamadu 208 „es geschah in einer der Sache passenden Art und Weise".

Ein anderes Beispiel des adverbialen Gebrauchs des Dativs ist *nikene niken kölēr baiḍa, nikene niken kölēr* = č. *gāh bir ayaγïqa turdï, gāh bir ayaγïqa* 253 „bald stellte er sich auf ein Bein, bald auf das andere Bein".

H. Dativus verbi

21. In vielen Fällen hat ein transitives Zeitwort neben dem Hauptobjekt, das im Akkusativ steht und folglich ein direktes Objekt ist, noch ein Nebenobjekt, das im Dativ steht, etwa vergleichbar dem deutschen Genitiv in dem Ausdruck „jemanden eines Besseren belehren". Viele intransitive Zeitwörter regieren ebenfalls den Dativ. Einen derartigen Dativ, der nur durch das Verbum bedingt ist, könnte man den Dativus verbi nennen.

burtaqtu adalitqaba altani = č. *qalpqa oqšattï yarmaqlarnï* 126 „er hielt das Geld für gefälscht"; *burūdu adalitqaba tūni* = č. *χataqa nisbet qïldï anï* 126 „er bezog es auf das Vergehen"; *adalitqaba ečigedü* = č. *meŋzedi atasïγa* 95 „er machte [ihn] dem Vater ähnlich" (č. „er wurde dem Vater ähnlich"); *adalitqaba tūni tūndü* = č. *delil tuttï anï anqa* 95 „er führte es zum Beweis dessen an"; *adalitqaba ereyi ečigedü* = č. *oqšat[t]ï erni atasïγa* 95 „er machte den Mann dessen Vater ähnlich"; *bādurtu tōba tūni* = č. *bahadurluqqa nisbet qïldï anï* 115 „er bezog es auf das Heldentum"; *γari'ān dastartu arčiba* = č. *elikini dastarγa arïttï* 177 „er wischte seine Hände am Tuche ab"; *čatba idēndü* = č. *toiḍï ašdïn* 131 „er sättigte sich am Essen"; *a'ūrlaba tūndü* = č. *ačïγlandï anqa* 108 „er wurde auf ihn wütend"; *γartu surba ünügün* = č. *elikke ögrendi oγlaq* 178 „das Zicklein

wurde zahm"; *yartu suruqsan ima'ān* 178 „eine zahme Ziege"; *dengeče'ūlbe defteri tere deftere* = č. *urušturdï kitabnï özge kitab birle* 141 „er machte das Buch einem anderen Buch gleich"; *dergeče'ūlbe* (wahrscheinlich ein Fehler statt *dengeče'ūlbe*) *yama yamadur* = č. *teŋüštürdi neme nemege* 141 „er machte die Sache einer Sache gleich" (vgl. eine ähnliche Redewendung mit dem Komitativ: *dengeče'ūlbe tere yamayi tūnlē* = č. *teŋeštirdi ol nemeni ol nemege* 141 „er machte jene Sache jener Sache gleich"); *čisundu qutquba* = č. *qanya bulyaštï* 135 „mischte sich mit Blut"; *aralǰiba yamayi yamadu* = č. *alïštï nemeni nemege* 104 „er tauschte das Ding gegen ein anderes"; *kündü ünedü abuba mali* = č. *ayïr satqun aldï raχtnï* 228 „er kaufte den Besitz zu einem hohen (wörtl. „schweren") Preise"; *bayasba tere yamadu* 114 „er freute sich jener Sache"; *bayasba tūni ǰobalandu* = č. *sewindi anïŋ emgegige* 114 „er freute sich an dessen Qualen"; *marta'ūlba tūndü yamayi* = č. *unutturdï aŋa nemeni* 234 „er ließ ihn die Sache vergessen"; *duralaba üi̯ledü* = č. *raχbat qïldï iške* 145 „er war willig zur Arbeit"; *dengeče'ūlbe qoyari nim nikendü* 141 „er machte die beiden einander ähnlich".

I. Dativus cum nomine

22. Der Dativ wird in vielen Fällen von einem Nomen regiert in der Art wie wir „mir angenehm" oder „mir ähnlich" sagen. Wenn das den Dativ regierende Nomen eine Copula hat (z. B. *bol-* „werden"), bezieht sich der Dativ auf ein nominales Prädikat.

ǰa'ūndu oi̯ra 203 „nah an hundert"; *andaγār ögbe tūndü tengridü* 102 „er leistete ihm einen Eid im Namen Gottes"; *küčin bolba dušmandu* = č. *zafar tapïï dušmaŋa* 225 „er errang einen Sieg über den Feind"; *küčün boldï irgendü* = č. *küč boldï elge* 225 „er fiel den Leuten zur Last"; *čola eribe tengriyēse dušmandu* = č. *zafar tiledi teŋridin dušmanïya* 136 „er bat Gott um Sieg über den Feind"; *arzutu bolba sündü* = č. *arzumand boldï sütke* 106 „er hatte ein Verlangen nach Milch"; *adali bolba tūndü* = č. *oqšadï anqa* oder *meŋzedi anqa* 95 „er wurde ihm ähnlich"; *čidamal bolba üi̯ledü* 133 „er wurde zur Arbeit begabt"; *amraq bolba yamadu* 101 „die Sache gefiel ihm" (wörtl. „er wurde lieb zu der Sache").

J. Dativus cum postpositione

23. Der Dativ kommt nur mit wenigen Postpositionen vor, und zwar nur solchen, die den Endpunkt einer Bewegung bezeichnen („bis").

öbüdüktü kürtele čaγān morin = č. *tizige teginče aq at* 272 „ein bis zu den Knien weißes Pferd"; *γuyadu kürtele čaγān morin* 180 „ein bis zu den Schenkeln weißes Pferd"; *qurbanāsa harbana kürtele* = č. *üčdin onqa deginč* 311 „von drei bis zehn".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000120

K. Dativus cum interjectione

24. Der Dativ kommt mit Interjektionen im Ausruf vor, ungefähr wie im Deutschen „weh dir!“ oder wie der Akkusativ im Lateinischen.
waị čimadu = č. *waị sanqa* 383 „weh dir!“.

Lokativ

25. Wir gehen jetzt zum Lokativ über. Das Mongolische hat keinen besonderen Lokativ, und der Dativ ist zugleich auch der Lokativ, weshalb dieser Doppelkasus eben Dativ-Lokativ genannt wird.

Antwortet der Dativ auf die Fragen „wem?“, „zu wem?“, „wozu“?, „wohin?“ usw., so antwortet der Lokativ auf die Frage „wo?“ im weitesten Sinne des Wortes, also auch „bei wem?“, „worauf?“ u. dgl.

Man unterscheidet mehrere Arten von Lokativen: einen äußeren Lokativ („bei wem?“), einen inneren („worin?“) und einen instrumentalischen Lokativ („womit?“).

A. Locativus superessivus

26. Dieser Lokativ drückt die Idee des Befindens auf der Oberfläche eines Gegenstandes aus und antwortet auf die Frage „worauf?“.

bö'ēsün eribe hekindü dayi dēldü 123 „er suchte Läuse auf seinem Kopf (superressivus) und im Pelz (inessivus)“; *baịrilaba yaǰara* 110 „er kampierte auf der Erde“; *baiba yaǰara* 109 „er stand auf der Erde“; *ū sūbalar sūqu yaǰara* 371 „sie saßen breit auf den Sitzplätzen“; *yabuba yaǰara* 385 „er ging auf der Erde“; *baịba orondu* 109 „er stand auf dem Platz“; *udaba yaǰara* = č. *kečikti yerde* „er hielt sich zu lange auf der Stelle auf“; *tere yaǰara qočaruqsan* = č. *ol yerde yalyan* 348 „auf jener Stelle geblieben“; *yarān če'ējidēn bariba namāzda* 176 „er faltete seine Hände auf seiner Brust beim Gebet“.

B. Locativus inessivus

27. Dieser Lokativ bezeichnet das Befinden in einem Gegenstande, antwortet also auf die Frage „worin?“.

nilbusuni qaịyuda ǰalyiba = č. *tükürükni qaịyuda yuttï* 253 „er schluckte den Speichel in [seiner] Trauer“; *alyūr kibe üịledü* = č. *ahistalïq qïldï išde* 98 „er brachte Langsamkeit in seiner Arbeit zum Vorschein“; *qoịmara sūba* = č. *törde olturdï* 299 „er saß in der Ehrenecke“ (also auf dem Ehrenplatz, der sich im Hintergrunde der Behausung befindet); *batu bolba biliktü* 113 „er wurde stark in der Wissenschaft“; *baịba üịledü* 109 „er war bei der Arbeit“ (d. h. er steckte in der Arbeit); *saraị bariba yaǰara* = č. *saraị tuttï yerde* 318 „er mietete einen Palast im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000121

Lande"; *ebülǰebe tere yaǰara* = č. *qïšladï ol yerde* 151 „er überwinterte in jener Gegend"; *ǰusaba tere yaǰara* 211 „er verbrachte den Sommer in jener Gegend"; *baiṛilaba saraiḍu* = č. *muqïm boldï saraiḍu* 110 „er ließ sich im Palast nieder"; *baiba balyasun gertü* 109 „er stand im Palast"; *ni'ūba yamayi širūdu* = č. *yašurdï nemeni topraqda* 257 „er verbarg die Sache in der Erde"; *dalaiṛ bolba erdemdü* = č. *tengiz boldï ilm ičinde* 138 „er wurde groß in der Wissenschaft"; *duratu bolba üiledü* = č. *eslik boldï išde* 146 „er wurde vernünftig in der Arbeit"; *duran bariba üiledü* 145 „er machte eine Pause in der Arbeit"; *qola orčiba yaǰara* = č. *yïraq bardï yerde* 300 „er ging weit im Lande"; *durandān bariba qurāni* = č. *yad tutïï quranni* 145 „er behielt den Qurān in seinem Gedächtnis"; *amandān usun ködelgebe* 99 „er bewegte das Wasser in seinem Munde".

C. Locativus instrumenti

28. Der instrumentalische Lokativ bezeichnet einen Gegenstand, der als Werkzeug der Ausführung der Handlung dient, und antwortet auf die Frage „womit?".

Ein derartiger Gebrauch des Lokativs ist in der mongolischen Schriftsprache unbekannt und im Wörterbuch *Muqaddimat al-Adab* kommt auch nur ein Beispiel vor, das deshalb ziemlich zweifelhaft ist. Im Čagataitürkischen gibt es die entsprechende Postposition *birle*.

niken nidüdü üǰebe = č. *bir közi birle baqtï* 252 „er blickte mit einem Auge" (oder mong. „er sah in einem Auge" und daraus „mit einem Auge").

Akkusativ

29. Es ist ohne weiteres klar, daß der Akkusativ auch im Mongolischen ein Kasus des direkten Objekts ist und im allgemeinen auf die Frage „wen?" oder „was?" antwortet.

Der Gebrauch des Akkusativs beschränkt sich in unserem Sprachdenkmal auf folgende Fälle:

A. Auf belebte Objekte,
B. Auf Pronomina und Numeralia,
C. In gewissen Fällen auf unbelebte Gegenstände,
D. Als entfernteres direktes Objekt,
E. Zur Bezeichnung eines Gegenstandes, hinsichtlich dessen irgendetwas getan wird,
F. Mit der reflexiv-possessiven Endung.

Wir wollen alle diese Fälle einzeln untersuchen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000122

A. Belebte Gegenstände

30. Das direkte Objekt steht im Akkusativ, wenn es sich um einen belebten Gegenstand, also um ein Lebewesen, in erster Linie um eine Person handelt.

bezgek bariba ereyi 120 „das Fieber befiel den Mann"; *alaba böwēsüni* 97 „er tötete die Laus".

B. Pronomina und Numeralia

adalitqabalar nim nikeni = č. *oqšattïlar bir birige* „sie verglichen das eine mit dem anderen"; *ačiba tūni* 95 „er verlud es"; *ačaraba tūni* 94 „er holte ihn" (oder es); *abuba tūni* = č. *tasarruf qïldï aya* 94 „er nahm es" (č. „er bemächtigte sich seiner"); *abuba tūnēse yamayi* 94 „er nahm irgendetwas von ihm"; *ačaraba tūndü yamayi* 94 „er brachte ihm irgendetwas"; *ačira tere yamayi* 95 „bring jene Sache!".

C. Unbelebte Gegenstände

31. Das direkte Objekt steht im Akkusativ, wenn es sich um einen unbelebten Gegenstand handelt, der durch die Handlung als Ganzes und in allen seinen Teilen betroffen oder im Verlauf der Handlung vollständig verbraucht wird. Mit anderen Worten, steht ein solcher Akkusativ als direktes Objekt einer totalen Handlung.

asqaba amandu emi 107 „er schüttete die Arznei [sich] in den Mund"; *amandu orkiba emi* 100 „er legte die Arznei [sich] in den Mund"; *abuba ügeyi tūni amanāsa* = č. *aldï sözni anïŋ ayzïdïn* 94 „er erhielt von ihm ein Versprechen" (wörtl. „er nahm das Wort aus dessen Munde"); *abulčabalar olǰayi* = č. *ülešdiler olǰanï* 94 „sie teilten die Beute"; *ačï'ātu kibe χurmayīn moduni* 95 „er machte die Dattelpalme früchtetragend"; *ačiraba ideküyi* 95 „er brachte das Essen"; *amanār ūba usuni* 99 „er trank das Wasser mit dem Munde"; *asqaba usuni dayi yolani* = č. *tökdi sunï dayï eritken yolanï* 107 „er goß das Wasser und (č. „geschmolzenes") Kupfer"; *abuba yali dayi surba biligi* 94 „er erhielt das Feuer und erlernte die Weisheit"; *abuba tūnēse mūliyi* = č. *keterdi andïn yamanlïqnï* 94 „er entfernte das Übel von ihm"; *abuba usuni ōrīn yarār* 94 „er nahm das Wasser mit seiner Hand"; *amsaba idēni* 101 „er kostete von der Speise"; *bariba andayīn yari* 112 „er hielt die Hand des Freundes"; *bariba tengri narani* 112 „Gott verursachte eine Sonnenfinsternis"; *biče'ūlbe tūndü urtu qolbāyi* = č. *bitüt[t]ürdi anqa qasïdanï* 118 „er ließ ihn ein langes Gedicht schreiben"; *čačiba hüreni* 129 „er streute die Samen aus"; *ayiltu kibe möri* 109 „er machte den Weg schrecklich"; *arčiba hildüyi saiqalār* 104 „er putzte das Schwert mit einem Putzmittel"; *dü'ürgebe ayayayi* 148 „er füllte die Schale" (vgl. dagegen *dü'ürgebe sabadu* 148 „er goß in das Geschirr voll ein").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000123

D. Als entfernteres direktes Objekt

32. Ein entfernteres direktes Objekt steht im Akkusativ, z. B. in solchen Fällen wie „jemanden nach irgendetwas fragen", wo „irgendetwas" ein entfernteres direktes Objekt ist.

ebečini asaqba 149 „er fragte nach dem Kranken" („wen fragen?" verlangt den Ablativ); *asaqba tūni* 106 „er fragte nach ihm"; *asaqba usuni* 106 „er bat um Wasser".

E. Zur Bezeichnung eines Gegenstandes

hinsichtlich dessen eine intransitive Handlung stattfindet („hinsichtlich ....").

abayīn baiqu yaǰari endebe = č. *yerni χata qïldï* 94 „er irrte sich hinsichtlich der Jagdstelle" (č. „Stelle" ohne „Jagd").

F. Akkusativ mit der reflexiv-possessiven Endung

33. In der reflexiv-possessiven Deklination wird der Akkusativ ganz unabhängig davon gebraucht, ob es sich um einen belebten oder unbelebten Gegenstand handelt. Ein dem Täter gehörender Gegenstand ist immer bestimmt („sein eigener"), und aus diesem Grunde wird gerade der Akkusativ gebraucht, in dem unbestimmte Objekte nicht stehen können.

qurčatqaba eme šidünēn 311 „die Frau schärfte ihre Zähne"; *ni'ūrān bürkübe* 258 „er verdeckte sein Gesicht"; *noqai amanān sabadu dürübe* 259 „der Hund steckte seine Schnauze in die Schüssel"; *nēbe amanān* 248 „er öffnete seinen Mund"; *miš üsüni'ēn hubilba* 237 „die Katze sträubte ihr Haar"; *kederlebe qabariyān* 213 „er trug seine Nase hoch"; *ǰobāba beyeyēn yabuqudu* 207 „er erschöpfte seine Körper[kräfte] beim Gehen"; *hekinēn doraqši ūruba* 183 „er senkte seinen Kopf"; *ereyēn tālaqu eme* 163 „eine Frau, die ihren Mann liebt"; *ene ereyēn dušman bariqsan eme* 156 „dies ist eine Frau, die ihren Mann haßt"; *dolāba hurūlān kelenēr* 142 „er leckte seine Lippen mit der Zunge"; *deletbe eme ni'ūrān* 140 „die Frau schlug sich selbst ins Gesicht" (wörtl. „schlug ihr Gesicht"); *danqlaqsani'ān eribe* 138 „er bat um das, was er verpfändet hatte"; *čirayān hümeribe* 135 „er verzerrte sein Gesicht"; *čimebe yarān* 133 „er schmückte seine Hände"; *bötekeyēn dü'ūrgebe šiba'ūn* 123 „das Huhn füllte seinen Kropf"; *beleyēn huyaba üiledü* 116 „er schlug eine Binde um seine Taille zwecks Arbeit"; *nim nikenēn aldabalar* 255 „sie betrogen sich gegenseitig"; *yašūnān ǰalyiba* 179 „er schluckte seine Bitterkeit"; *yarān deletbe temēn qaǰartu* 176 „das Kamel stampfte mit seinen Hufen (wörtl. „schlug seine Pfoten") gegen den Boden"; *emeyēn saqiba ōriyēn* 154 „er selbst beschützte seine Frau"; *doran talbiba ečigeyēn* 145 „er kränkte seinen Vater"; *öčēn abuba tūnēse* 272 „er rächte sich an ihm" (wörtl. „er nahm seine Rache von ihm").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000124

Der suffixlose oblique Kasus

34. Der suffixlose oblique Kasus fällt lautlich mit dem Wortstamm zusammen, abgesehen davon, daß die mit *n* auslautenden Stämme diesen Laut in dieser Form verlieren.

Diese Form wird manchmal Casus indefinitus genannt. Sie hat folgende syntaktische Funktionen:

A. Als direktes Objekt (antwortet also auf dieselben Fragen wie der Akkusativ, nämlich „wen?“ oder „was?“):
   a) Wenn es sich um abstrakte Begriffe handelt,
   b) Wenn es sich um belebte Gegenstände handelt, die sich einer allgemeinen Handlung unterziehen,
   c) Körperteilbezeichnungen,
   d) Gegenstände, die in unbestimmten Mengen vorliegen.

B. Bei Zeitangaben.

C. Als Verhältniskasus („hinsichtlich wessen?“).

D. Mit gewissen Postpositionen.

E. Als Maßbezeichnung.

F. Als Prädikatsnomen.

G. Als adverbiale Bestimmung („wie?“).

A. Direktes Objekt

35. Das direkte Objekt, das der grammatischen Form nach sonst ein Akkusativ ist, kann auch in der suffixlosen Form auftreten. Solch eine suffixlose Form des direkten Objekts kommt gewöhnlich in Fällen vor, in denen es sich im allgemeinen um einen unbestimmten Gegenstand handelt, über den irgendwelche nähere Angaben fehlen.

Folgende Einzelfälle lassen sich an Hand unseres Materials feststellen:

a) Abstrakte Begriffe

amiduluq ögbe čimadu tengri 100 „Gott gab dir das Leben“ (vgl. englisch „God gave life“ nicht „the life“); *amin abuqči ferište* = č. *jan alquči ferište* 100 „der Todesengel“ (wörtl. „der Engel, der die Seele nimmt“); *amiduliq kibeler nim nikendü* 100 „sie gaben sich gegenseitig das Leben“ (oder auch „sie schufen sich gegenseitig eine Existenz“); *aman olba tūnlē* = č. *maza taptï anïŋ birle* 101 „er fand Geschmack daran“; *andaγār ögbe tūndü* 102 „er leistete ihm einen Schwur“; *andaliq orkiba* = č. *dostluq saldï* 103 „er machte Freundschaft“; *arγa kibe tūndü* = č. *mekr qïldï anqa* 105 „er machte ihm eine List“; *aburi surγaba tūndü* = č. *adab ögretti anqa* 94 „er trug ihm Höflichkeitsregeln vor“; *abuba tūnēse qaiγu* = č. *keterdi andïn qaiγu* 94 „er entfernte die Sorge von ihm“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000125

b) Belebte Gegenstände

Wörter, die belebte Gegenstände bezeichnen, stehen in der Grundform, wenn das Zeitwort eine allgemeine und nicht an eine bestimmte Zeit gebundene Handlung ausdrückt.

ölegeịdü kūke uyaqsan yama = č. *oγlannï bešikke baγlar neme* 275 „das, womit ein Kind an die Wiege angebunden wird" (d. h. Windeln).

c) Wörter, die Körperteile bezeichnen

düyilbe hekin 148 „er rasierte den Kopf"; *alaqan deletbe* 97 „er klatschte in die Hände"; *aman nēbe šilan bariqsan* = č. *aγïz ačtï ruze tutqan* 99 „der Fastende beendete das Fasten" (wörtl. „öffnete den Mund").

d) Gegenstände, die in unbestimmten Mengen vorliegen

Gegenstände, die in unbestimmten Mengen vorhanden oder sonst unbestimmt sind und über die nähere Angaben fehlen, werden durch eine suffixlose Form der betreffenden Wörter bezeichnet.

amandān usun ködelgebe 99 „er bewegte das Wasser in seinem Mund"; *altan deledükči* = č. *altun soγučï* 99 „Münzwardein" (wörtl. „einer, der Gold schlägt"); *alaba tūni sumun qarbuqudu* 97 „er tötete ihn beim Pfeilabschießen"; *adūsun üǰekči sayin üǰebe* = č. *keleni ʿilāǰ qïldï keleni baq*[*q*]*učï* 96 mong. „der Hirt paßte gut auf" (wörtl. „der auf die Tiere Aufpassende paßte gut auf"); *beke abuba dewetēse* = č. *qara aldï däwätdin* (oder *dawatdïn* wie im Özbekischen) 115 „er nahm Tinte aus dem Tintenfaß"; *balγasun bosqaqči ustad* 110 „Maurer" (wörtl. „ein Handwerker, der Mauern errichtet"); *em kibe qabartu* 153 „er legte Arznei in die Nase"; *idē ögbe tūndü tengri* 194 „Gott gab ihm Nahrung"; *anbar ögbe yaǰar* 102 „das Land gab eine Kornkammer" (vielleicht auch „stellte dar" oder „bot eine Kornkammer").

B. Temporalkasus

36. Die suffixlose oblique Kasusform kann eine Zeit bezeichnen, zu der irgendetwas stattfindet.

namur töreksen botaqa 245 „ein Kameljunges, das im Herbst geboren wurde"; *qabur töreksen botaγa* 285 „ein Kameljunges, das im Frühjahr geboren wurde"; *onatqa kelebe söni* = č. *čörček aịt*[*t*]*ï kečede* 266 „er erzählte ein Märchen in der Nacht".

C. Verhältniskasus

37. Die suffixlose Kasusform kommt mit einem auf sie folgenden Eigenschaftswort vor. Solche Wendungen bedeuten „hinsichtlich ....",

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000126

„in Bezug auf ...“ Ein solcher suffixloser Kasus ist ein Verhältniskasus oder Casus relationis.

aman bütü yoza = č. *aqzï ačülmayan yozä* 99 mong. „eine hinsichtlich der Öffnung geschlossene Baumwollfrucht“, č. „eine Baumwollfrucht, deren Öffnung sich nicht geöffnet hat“; *ama bürkü'ürtü ibriq* = č. *ayzï tuwaqlïq ïbrïq* 99 „ein Krug mit einem Deckel auf der Tülle“ (wörtl. „ein hinsichtlich der Tülle mit einem Deckel versehener Krug“).

D. Mit Postpositionen

38. Postpositionen, die gewöhnlich den Genitiv regieren, kommen auch mit einer suffixlosen Form (oder der Stammform) vor.

belen bolba üile tulada = č. *anuq boldï iš üčün* 116 „er wurde zur Arbeit fertig“; *bosqaba tüni üile tulada* 122 „er erhob ihn zur Arbeit“; *ayilyaba tüni tere yama tulada* 108 „er erschreckte ihn wegen jener Sache“; *gübibe nabčini qonin tulada* 172 „er schüttelte das Laub für die Schafe“; *em tulada* 153 „wegen der Arznei“; *činu amin tula hekin tula* 134 „um deines Lebens willen, um deines Kopfes willen“; *alaba tüni tere kü'ün čisun tulada* = č. *öltürdi anï filan kiši qanï üčün* 97 „ein gewisser Mensch tötete ihn wegen des Blutes“ (d. h. aus Blutrache); *amin tula hekin tula* = č. *menim bašïm ǰanïm bolsun* 100 „um meiner Seele willen, um meines Kopfes willen“; *ügibe da'ün totara* = č. *urdï ün ičinde* 263 „er machte eine Betonung“ (wörtl. „er schlug in der Stimme“); *eslebe yamayi setkil dotara* 167 „er prägte sich die Sache im Gemüt ein“; *yaiqaba tüni tere qoyar ǰüra* = č. *müteḫayyir boldï ike neme arasïnda* 173 „er staunte zwischen zwei Gegenständen“; *adüsuni qoyar čiqin ǰüra ügibe* 96 „er schlug das Tier zwischen die Ohren“; *arčilaba tede ǰüra* 105 „er wirkte als Schiedsrichter zwischen ihnen“; *yar dora ačaraba tüni* = č. *eliki astïya kelürdi anï* 175 „er machte ihn zahm“ (wörtl. „er brachte ihn unter seine Hand“); *balyasun ger dergede bï* 110 „er befindet sich neben dem Palast“; *baran qar ǰük orčibalar* 112 „sie gingen nach rechts“ (wörtl. „sie gingen in der Richtung zur rechten Hand“); *tataba morini qadāl selte* 342 „er zog das Pferd am Zaum“.

E. Maßbezeichnung

39. Mit Wörtern, die Maße oder Mengen bezeichnen, kommt der suffixlose Kasus vor.

ayaya düreng bor = č. *ayaq tola čayïr* 108 „eine Tasse voll Wein“.

F. Prädikatsnomen

40. Bekanntlich steht im Lateinischen das Prädikatsnomen im Akkusativ, wenn es sich auf das direkte Objekt, d. h. das Akkusativobjekt be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000127

zieht, z. B. *Polycratem felicem appellant.* Man kann in solchen Fällen von einer Art doppeltem Akkusativ sprechen. Im Mongolischen steht das direkte Objekt ebenfalls im Akkusativ, das Prädikatsnomen aber ist eine suffixlose Kasusform.

arya kibe tūni = č. *mekr qïldï anï* 105 „er wandte es als List an"; *künesün kibe tere yamayi* 228 „er machte jene Sache zu seinem Reiseproviant"; *kāfir kelebe tūni* 212 „er nannte ihn einen Ungläubigen" (d. h. einen Heiden); *bayan kibe tūni* 114 „er machte ihn reich"; *anda kibe tūni imān* = č. *dost qïldï anï imān* 102 „der Glaube machte ihn zu einem Freunde"; *anda bariba tūni* 102 „er nahm ihn als einen Freund"; *amidu talbiba tūni* 100 „er entließ ihn lebendig".

G. Als adverbiale Bestimmung

41. Wörter, die als Adverbia der Art und Weise fungieren, erscheinen in der Grundform, d. h. im suffixlosen Kasus.

alyūr dūlaba = č. *ahista yïrladï* 98 „er sang langsam"; *batu uyaba e'ūdeni* 113 „er schloß die Tür fest zu"; *ingrebe qata'ū* = č. *iyrendi qatïq* 161 „er stöhnte laut"; *nimgen toquba* = č. *yupqa toqudï* 257 „er wob dünn"; *sarta'ūl kelebe* = č. *sartča sözledi* 319 „er sprach sartisch" (d. h. özbekisch).

Ablativ

42. Der Ablativ antwortet auf die Frage „von wem?" oder „wovon?" im weitesten Sinne des Wortes. Er bezeichnet den örtlichen oder zeitlichen Ausgangspunkt einer Handlung („von wo?", „seit wann?"), die Zusammensetzung eines Gegenstandes („woraus bestehend?"), ein Ganzes, von dem ein Teil gemeint ist („so und so viel von ..."") usw. Demnach können folgende Arten von Ablativen festgestellt werden:

I. Ablativus separativus:
   - A. Ablativus separativus externus („von wem?", „wovon?"),
   - B. Ablativus temporis („seit wann?"),
   - C. Ablativus elativus („wo heraus?", „woraus?"),
   - D. Ablativus originis („woher stammend?", „von wem verursacht?"),
   - E. Ablativus causae („aus welchem Grunde?", „weshalb?"),
   - F. Ablativus partitivus („ein Teil wovon?"),
   - G. Ablativus materiae („woraus hergestellt?"),
   - H. Ablativus comparationis („eine stärkere Eigenschaft besitzend als wer?").

II. Ablativus verbi (also vom Verb bedingt),

III. Ablativus cum postpositione.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000128

I. Ablativus separativus

43. Der Ablativus separativus drückt die Idee des Scheidens eines Gegenstandes von einem anderen. Er antwortet also auf alle Fragen, die in § 42 unter A. bis H. aufgezählt worden sind.

Den ersten Sonderfall stellt der Ablativus separativus externus dar.

A. Ablativus separativus externus

Dieser Ablativ bezeichnet einen Gegenstand (oder eine Person), von dem (bzw. der) ein anderer Gegenstand (oder eine andere Person) sich entfernt. Er antwortet also auf die Frage „von wem?“ oder „wovon?“.

gerēs abuba ečigēse mali = č. *miras aldï atasïdïn malnï* 216 „er erbte von seinem Vater ein Vermögen“; *bereket eribe tūnēse* 117 „er bat ihn um Segen“ (wörtl. „er bat Segen von ihm“); *bosba oranāsa* 122 „er erhob sich vom Platz“; *γar tataba tūnēse* 176 „er nahm die Hände fort davon“; *γaγaba dēli möri'ēse* 177 „er nahm den Mantel von den Schultern ab“; *duran abuba tūnēse setkil tere yamāsa* 145 „der Gedanke an jene Sache nahm ihm den Wunsch“; *dusuba gerēse usun* 146 „Wasser träufelte vom Hause“; *bučaba tengriyēse* 124 „er wurde von Gott abtrünnig“; *ba'ūba öndörēse qoi̯na* 126 „er ließ sich zurück von der Höhe herunter“; *abuba tūnēse öri* 94 „er nahm eine Anleihe von ihm“; *abuba tūnēse mūliyi* = č. *keterdi andïn yamanlïqnï* 94 „er entfernte das Übel von ihm“; *amu'ūlba tūni ečiksenēse* 102 „er ließ ihn von der Müdigkeit ausruhen“; *amuγūlba tūni mūliyāsa* = č. *emin qïldï anï yamanlïqdïn* 101 „er beschirmte ihn vor dem Übel“; *amuba tūnēse* = č. *amïr tuttï andïn* 101 „er ruhte davon aus“; *būra'ūlba noyani muǰi'āsa* = č. *ma'zul qïldï bekni 'amaldïn* 127 „er setzte den Bek vom Amt ab“; *eme hekinēn qudalduǰi abuba erēs* 153 „die Frau hat ihren Kopf von ihrem Mann losgekauft“; *ele'ūr bolba ebečinēse* 152 „er erholte sich von seiner Krankheit“; *ele'ūrlik ögbe tūndü ebečinēse* 152 „er gab ihm Genesung von der Krankheit“; *sai̯n bolba ebečinēse* 315 „er erholte sich von der Krankheit“; *itqaba tūni üi̯lēse* = č. *tüi̯dï anï išdin* 198 „er hielt ihn von der Arbeit zurück“; *nüčügelebe tūndü* (unrichtig statt *tūni*) *dēlēse* = č. *yalanqač qïldï anï tonlardïn* 262 „er entblößte ihn von den Gewändern“; *sulatba γaǰar eǰenēse* = č. *bošadï menzil ïdïn* 327 „die Wohnung wurde von den Einwohnern (wörtl. „von den Herren“) frei“.

B. Ablativus temporis

44. Der temporale Ablativ bezeichnet den Zeitpunkt des Beginns einer Handlung oder einer Erscheinung. Er antwortet auf die Frage „seit wann?“.

ertēse bilē tūnlē andaliqni 165 „seine Freundschaft mit ihm bestand seit jeher“; *sarāsa saradu kölesün bariba tūni* 319 „er mietete ihn von Monat zu Monat“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000129

C. Ablativus elativus

45. Der elativische Ablativ, den man auch Ablativus internus nennen kann, bezeichnet einen Gegenstand, aus dem irgendetwas herauskommt, im Gegensatz zu dem Ablativus externus, der das sich Entfernen von einem Gegenstande bezeichnet. Der elativische Ablativ antwortet also im allgemeinen auf die Frage „woraus?“ oder „wo heraus?“.

amanāsa usun tusuba 99 „Wasser tröpfelte aus dem Mund“; *abuba ügeyi tūni amanāsa* 94 „er nahm sein Versprechen“ (wörtl. „er nahm das Wort aus dessen Mund“); *ayil setkilēse yarba* 108 „die Angst verließ [sein] Gemüt“ (wörtl. „die Angst ging aus dem Gemüt heraus“); *beke abuba dewetēse* 115 „er nahm Tinte aus dem Tintenfaß“; *čisun irebe qabarāsa* 135 „Blut kam aus der Nase“; *časun oraba kökēse bidandu* 131 „es schneite vom Himmel auf uns“ (wörtl. „Schnee fiel auf uns aus dem Himmel“); *čisuni abuba tūnēse* 135 „er ließ ihn zur Ader“ (wörtl. „er nahm Blut aus ihm“); *čačiraba hildü yarāsa* 129 „das Schwert sprang aus der Wunde heraus“; *ereyīn qabarāsa usun urusba* 163 „aus der Nase des Mannes floß Wasser“; *yarāṣa yartu orči'ūlba yamayi* 176 „er drehte den Gegenstand aus einer Hand in die andere“; *yaraba usun yaǰarāsa* 176 „Wasser kam aus der Erde“; *hirōrāsa bosba modun = č. tübidin qunqarildï yïyač* 185 „der Baum wurde aus dem Grunde gerissen“.

D. Ablativus originis

46. Der Ablativus originis bezeichnet, wie die Benennung besagt, den Ursprung eines Gegenstandes. Er antwortet auf die Frage „von wem?“ oder „wovon?, woher?“, jedoch nicht im örtlichen Sinn.

ašiq bolba tūnēse 107 „es wurde Nutzen davon“ (oder „von ihm“); *yalun güri'ēse širekü yal* 175 „Feuer, das von einem Feuerstein herrührt“; *yaryaba kelimeyi kelimēse* 177 „er leitete ein Wort von einem Wort ab“; *buyan ögbe tengri tūndü dušmanāsa* 126 „Gott gab ihm Glück vom Feinde“; *keng bariba tūndü biši üǰlēse = č. kinaye qïldï nemedin özge neme birle* 216 č. „er machte ihm eine Andeutung auf die Sache mit einer anderen Sache“.

E. Ablativus causae

47. Der kausale Ablativ bezeichnet die Ursache einer Erscheinung ungefähr so wie man deutsch „er hat es aus Angst getan“ sagt.

qabutba bula'ū'āsa = č. šïšdï urmaqdïn 285 „er schwoll vom Keulenschlag“ (mong. „von der Keule“, č. „vom Schlag“); *kederligēse hurbaqsan ni'ūr* 213 „ein aus Überheblichkeit abgewandtes Gesicht“; *narin bolba getesün öleskülengēse* 246 „sein Bauch wurde dünn vom Hunger“; *noǰtan bolba qačarni nilbusunāsa* 259 „seine Wangen wurden von Tränen naß“;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000130

ǰalbariba öleskülengēse 200 „er betete vor Hunger"; *ingrebe ebečin ebečinēse* 161 „der Kranke stöhnte vor Schmerz"; *ene öleskülengēse getesüni narin boluqsan* 158 „dieser ist es, dessen Bauch vom Hunger dünn geworden ist"; *eče'ülbe tūni üi̯lēse* 151 „er machte ihn müde infolge der Arbeit"; *aralǰiba tūni ai̯quwāsa* 104 „er gab ihm ein Gegenstück aus Angst"; *andaliγāsa ögbe tūndü yamayi* 103 „er gab ihm eine Sache aus Freundschaft"; *ōrendü ögbe nökčiksenēse niken yama* 281 „er gab ihm eine Sache dafür, daß jener ihm verziehen hatte"; *hečebe yabuqu'āsa* = č. *hardï yürümekde* 182 „er wurde vom Gehen müde"; *duran sai̯laba tūni yamāsa* = č. *mazur tuttï anï nemedin* 145 „er entschuldigte ihn in der Angelegenheit"; *dura ügei̯ kibe tūni yamāsa* 145 „er flößte ihm Unwillen zur Sache ein" (wörtl. „er machte ihn infolge der Sache unwillig"); *ōrēn tülebe üi̯lēse* = č. *özi küi̯di išdin* 281 „er selbst war um die Arbeit besorgt" (wörtl. „er selber brannte infolge oder wegen der Arbeit").

F. Ablativus partitivus

48. Der Ablativ fungiert u. a. als Teilfall, d. h. er bezeichnet ein Ganzes, von dem nur ein Teil von der Handlung betroffen ist. Er antwortet auf die Frage „wovon?".

dabšiba adu'ūsuni qoyar kölēse nikeni'ērlē 137 „er trat das Tier mit einem von den beiden Füßen"; *dörben qubi'āsa niken qubi* 144 „ein Viertel" (wörtl. „ein Teil von vier Teilen"); *dolān qubi'āsa niken qubi* 142 „ein Siebentel" (wörtl. „ein Teil von sieben Teilen"); *γaǰarun dolān qubi'āsa niken qubi* 174 „ein Siebentel des Landes" (wörtl. „ein Teil von sieben Teilen des Landes"); *harbanāsa niken abuqči* = č. *dehyek alyučï* 182 „der Empfänger eines Zehntels" (wörtl. „einer, der eins von zehn nimmt"); *harban qubi'āsa niken qubi* 181—182 „ein Zehntel"; *honi dörben qubi'āsa niken qubi* 185 „ein Vierteljahr" (wörtl. „ein Teil von vier Teilen des Jahres"); *ögbe nadu niken büte'ü tere yamāsa* 274 „er gab mir eine Handvoll davon" (wörtl. „er gab mir eine Handvoll von jener Sache"); *ali bidanāsa bügüde eres* = č. *qai̯sï alar barča erenlerdin* 98 „welcher von all uns Männern" (č. „welcher von allen jenen Männern"); *ali tedenēse bügüde emes* = č. *qai̯sï alardïn barča χatunlar* 98 „welche all ihren Frauen?"; *kešiktü bolba tere yam[ā]sa* 217 „er erhielt einen Teil davon"; *kešik ügei̯ kibe tūni yam[ā]sa* 217 „er hat ihm den Anteil an jener Sache entzogen"; *törēse kešik ügei̯* = č. *adabdïn ruzisiz* 353 „einer, der des Brauches unwürdig ist".

G. Ablativus materiae

49. Der Ablativus materiae bezeichnet den Stoff, aus dem irgendein Gegenstand besteht oder hergestellt wird. Er antwortet auf die Frage „woraus?".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000131

örgesünēse bariqsan balγasun 278 „eine aus Stachelsträuchern zusammengesetzte Hecke“ (wörtl. „eine aus Stacheln errichtete Wand“); *gerēs kibe tūndü malāsa* 216 „er hinterließ ihm eine Erbschaft [bestehend] aus Habe“.

H. Ablativus comparationis

50. Der komparative Ablativ wird in Sätzen gebraucht, die einen Vergleich enthalten. Der Gegenstand, mit dem irgendetwas verglichen wird („als ...“), wird mit einer Ablativform bezeichnet. Der komparative Ablativ ist eigentlich nur ein Sonderfall des Ablativus partitivus: vgl. „eins von ihnen“ (abl. partitivus) und „ein guter von ihnen“, d. h. „besser als sie“ (abl. comparationis).

qolāsa qola 301 „sehr weit“ („weiter als weit“, wörtl. „vom weiten das weite“).

II. Ablativus verbi

51. Gewisse Verba regieren den Ablativ. Dabei handelt es sich gar nicht um das Sich-Entfernen von einem Gegenstande o. ä. Einen Ablativ, der nur vom Verbum bedingt ist und semantisch zu keiner der obigen Kategorien gehört, nenne ich den Ablativus verbi.

tengriγēse aį 347 „fürchte Gott!“; *bereket eribe tūnēse* 117 „er bat ihn um Segen“; *asaqba tūnēse tere yamayi* 106 „er fragte ihn nach jener Sache“; *čatba tūnēse* 131 „er wurde davon satt“; *ǰamirāsa taṭaqu olang* 130 „ein Sattelriemen, den man unter dem Bauch stramm zieht“; *gütülgebe tūni usunāsa* 173 „er setzte ihn über das Wasser“; *gütülbe saįāsa* 172 „er setzte über eine Gebirgsschlucht“; *ǰitü[ʾē]rlebe emeyi tere kūnēse* 207 „er wurde wegen der Frau auf jenen Mann eifersüchtig“; *ičebe tūnēse* 194 „er schämte sich seiner“; *mörēse endereʾūlbe elē tūni* = č. *yoldïn azqurdï anï dew* 240 „der Dew (d. h. ein böser Geist) hat ihn hinsichtlich des Weges irregeführt“; *qanqaba tūni usunāsa* 291 „er stillte dessen Durst mit Wasser“ (wörtl. „er machte ihn des Wassers satt“); *qanaba usunāsa* 290 (vgl. aber *qanaba usundu* 290) „er wurde vom Wasser satt“; *araljība tūnēse* 104 „er tauschte dagegen“; *baįba toγān bučaγuyāsa* 109 „der Kessel hörte auf zu kochen“ (wörtl. „der Kessel blieb vom Kochen stehen“); *öngerebe čaγāsa* 277 „er verpaßte die Zeit“; *čaγāsa öngereʾūlbe üįleyi* = č. *haddïn ašurdï išdin* (sic!) 130 „er ließ die Arbeit das Maß überschreiten“.

III. Ablativus cum postpositione

52. Der Ablativ wird von gewissen Postpositionen regiert.

kūkenēse qoįna čisun irebe 231 „es kam Blut nach dem Kinde“ (d. h. nach der Geburt des Kindes); *namāz kibe čaγāsa qoįna* 245 „er verrichtete das Namāzgebet nach der (üblichen) Zeit“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000132

Einige Postpositionen kommen ihrerseits auch im Ablativ vor, z. B. *qoina* „nach".

nim nikeni qoināsa orčiba ödür söni 256 „die Tage und Nächte folgten einander" (wörtl. „gingen nacheinander").

Instrumental

53. Der Instrumental ist der Werkzeugsfall. Er bezeichnet einen Gegenstand, der als Werkzeug (im weitesten Sinn) dient, um eine Handlung zu vollbringen. Nicht nur unbelebte Gegenstände (z. B. ein Stein), sondern auch Personen können als Werkzeug dienen. Verschiedene Gegenstände können unmittelbar als Werkzeuge gebraucht werden (z. B. „mit einem Stock schlagen"). Andere dienen dagegen nur als entferntere Werkzeuge, z. B. ein Tal, durch welches man fährt oder dessen man sich bedient, um das Reiseziel zu erreichen. Demgemäß gibt es mehrere Instrumentalarten.

Folgende Instrumentalarten lassen sich feststellen:

A. Instrumentalis instrumenti („womit?"),
B. Instrumentalis materiae („woraus?", d. h. „aus welchem Stoff?"),
C. Instrumentalis formae („in welcher Gestalt?", „wie gestaltet?"),
D. Instrumentalis causae („wodurch?", „infolge wessen?"),
E. Instrumentalis modi („wie?", „auf welche Art und Weise?"),
F. Instrumentalis mensurae („in Übereinstimmung womit?"),
G. Instrumentalis sociativus („womit?", d. h. „zusammen mit ...").

A. Instrumentalis instrumenti

54. Diese Art von Instrumental bezeichnet das Werkzeug, womit eine Tätigkeit ausgeübt wird, also „mit der Axt schlagen", „mit der Hand greifen" usw.

qabarār ng kelebe = č. *qïnqraqï bile sözledi* 284 „er sprach „ng" mit seiner Nase" (č. „er sprach näselnd"); *qaqalaba dānayi yarγučaγi'ār* 291 „er mahlte das Korn mit einer Handmühle"; *sürčibe ōriyēn qala'ūn usundu nabtasuni'ār* = č. *sürt[t]i özini üsüq suda χarita birle* „er wischte sich im Bad mit einem Lappen ab"; *bariba tūni tengri ere'ūwēr* „Gott strafte ihn mit Sünden"; *dolāba hurūlān kelenēr* 142 „er leckte seine Lippen mit der Zunge"; *deletbe adūsuni sāri minā'ār* 140 „er schlug das Pferd mit der Peitsche auf den Rücken"; *dalaba tūndü qurūnār* 138 „er machte ihm ein Zeichen mit dem Finger"; *γarār qarmaba tūndü* 176 „er blieb an ihm mit der Hand haften"; *uγāba yamayi usunār* 362 „er wusch die Sache mit Wasser"; *ōriyēn māǰiba moduniyār* 282 „er kratzte sich mit einem Stock"; *ügibe tūni tayaγār* 264 „er schlug ihn mit dem Stab"; *ügibe čōken güriyēr* 263 „er schlug mit einem kleinen Stein"; *güri'ēr*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000133

gübibe tūni 229 „er schlug ihn mit einem Stein"; *huyaba adūsuni olanggiyār* 188 „er band das Pferd mit dem Sattelriemen"; *yurban köli'ēr yabuǰi širbü[sü]ni'ēn oqtaluqsan* 179 „derjenige, dem die Fersensehne durchschnitten war, ging auf drei Beinen"; *yaryaba örgesüni kölēse eskegi'ēr* 177 „er entfernte die Distel aus dem Fuß mit einer Zange"; *altanār čimebe mushafni* 99 „er schmückte den Band mit Gold"; *čimebe tūni altan möngüni'ēr* 133 „er schmückte ihn mit Gold und Silber"; *čabčiba tūni hildüwēr* 129 „er schlug ihn mit dem Schwert"; *čiqčilaba yaǰari moduni'ār* „er stocherte in der Erde mit einem Stock"; *čačiba emiyēre* 129 „er bestreute mit Arznei"; *amanār ūba usuni* 99 „er trank Wasser mit [seinem] Munde"; *abuba usuni ōrīn yarār* 94 „er schöpfte Wasser mit seiner Hand"; *batmanlaba yamayi yari'ār* 113 „er wog die Sache in seiner Hand" (wörtl. „mit der Hand"); *ǰuruba üžügi kezligi'ēr* 211 „er spitzte den Kalam mit dem Taschenmesser zu"; *mā ǰiba adūsuni qaši'ūrār* 234 „er striegelte das Pferd mit einem Striegel"; *kündülebe tūni idēni'ēr* 228 „er bewirtete ihn mit Essen"; *eberi'ēr mörgükü* 150 „mit den Hörnern stoßen"; *dü'ūrbe ger irgeni'ēr* 147 „das Haus füllte sich mit Leuten"; *dabšiba temēni kölēr* = č. *dapšïdï teweni ayaqï birle* 137 „er gab dem Kamel einen Fußtritt" (wörtl. „er schlug das Kamel mit seinem Fuß"); *ene yarār gübiksen* 151 „dieser, der mit der Hand schaukelte"; *qulayaį nidünēr üǰebe tūndü* = č. *oyurlaį baqtï aŋa* 309 „er blickte auf ihn mit diebischen Augen" (dieser Satz kann übrigens auch als ein Beispiel des Instrumentalis modi aufgefaßt werden, weil *qulayaį nidünēr* auch auf die Frage „wie?" antwortet, also „diebisch"); *andayār ūbalar tengrīn nerēr* 102 „sie schwuren beim Namen Gottes".

B. Instrumentalis materiae

55. Der Stoffinstrumental bezeichnet den Stoff, aus dem ein Gegenstand besteht.

kirbičēr bosqaba quduyi 212 „er errichtete einen Brunnen aus Ziegelsteinen"; *kirbičēr bosqaqsan quduq* 157 „ein aus Ziegelsteinen errichteter Brunnen"; *ǰasaba ügeyi qudali'ār* 203 „er stellte eine Rede aus Lügen zusammen".

C. Instrumentalis formae

56. Der Instrumental der Form bezeichnet die Gestalt, in der ein Gegenstand erscheint, z. B. „Geschenke in der Gestalt von Seidenstoffen" (vgl. russisch *podarok den'gami*).

küčin ögbe tūndü mali'ār = č. *küč berdi anqa mal birle* 225 „er gab ihm eine Unterstützung in der Form von Hab und Gut"; *erke u'ūrba ušaq güri'ēr* = č. *fal urdï ušaq taš birle* 164 „er warf ein Los in der Form eines kleinen Steines".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000134

In allen diesen Fällen ist auch eine andere Übersetzung möglich: „er gab ihm Hab und Gut als Unterstützung", „er warf einen kleinen Stein als ein Los" usw.

D. Instrumentalis causae

57. Der kausale Instrumental bezeichnet eine Ursache und wird „aus ....", „infolge von ...." übersetzt.

kibe tūni saịn setkili'ēr = č. *qïldï anï χušdillïq birle* 218 „er tat es aus guter Gesinnung".

E. Instrumentalis modi

58. Der Instrumental der Art und Weise antwortet auf die Frage „wie?". Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, ob der in Frage kommende Instrumental ein Instrumental des Werkzeugs oder der Art und Weise ist. Meines Erachtens aber gehören solche Beispiele wie „mit lauter Stimme sprechen" in die letztere Gruppe, weil eine laute Stimme kein Werkzeug sondern die Art und Weise des Sprechens ist. Manchmal entspricht solch ein Instrumental den Adverbien der Art und Weise anderer Sprachen.

küčiyēr abuba tūnēse yama 224 „er nahm die Sache gewaltsam von ihm"; *ǰoqisi'ār talbiba yamayi* = č. *tertib birle qoịdï nemelerni* 208 „er legte die Sachen so, wie es sich gehört, hin"; *onār ungšiba qurāni* = č. *fikr birle oqudï qurannï* 266 „er las den Koran in seinen Gedanken" (also nicht laut sondern vor sich hin); *bekitkebe yamayi biligi'ēr* 116 „er befestigte die Sache klug" (wörtl „mit Klugheit"); *kelebe tūni sezigi'ēr* 213 „er sprach es mit Zweifel" (also bezweifelnd, unsicher); *amani qiǰārār kelebe* 100 „er sprach mit einem Mundwinkel". Der letzte Satz kann auch als Beispiel des Werkzeugsinstrumentals aufgefaßt werden (d. h. „nicht wie?" sondern „womit sprach er?"). Doch finde ich, daß das Sprechen mit einem Winkel des Mundes eher die Art und Weise des Sprechens bezeichnet (d. h. „wie sprechen?", herablassend, nachlässig, sich keine Mühe gebend, ordentlich zu sprechen usw).

F. Instrumentalis mensurae

59. Der Instrumental wird auf das Maß oder die Rücksicht übertragen. Er antwortet auf die Fragen „gemäß wem?", „in Hinsicht auf wen?", „mit Rücksicht auf wen?". Solche Instrumentalformen können auch „insofern als ...", „in Übereinstimmung mit ...", „soweit ...." übersetzt werden.

Der Instrumentalis mensurae kann als ein Sonderfall des Instrumentalis modi aufgefaßt werden, weil „gemäß ..." oder „in Übereinstim-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000135

mung mit ..." oder „entsprechend ..." nicht allzu verschieden von „wie?" ist.

saẓnliq kibe tūndü küčin kürkü'ēr = č. *yaχšïlïq qïldïm anqa küčim yetkünče* 317 „ich tat ihm Gutes, soweit meine Kräfte ausreichten"; *čidaqu'ārān kibe* = č. *čidaγanïča qïldï* 133 „er tat es nach seinen Kräften"; *ōrīn durār talbiba tūni* = č. *ö[zining] köŋliče qoẓdï anï* 283 „er ließ ihn gemäß dem eigenen Wunsch frei"; *ōrīn durār bolba bōl* = č. *azad boldï qul* 283 „der Sklave wurde frei" (wörtl. „der Sklave wurde gemäß seinem eigenen Willen"); *durār* = č. *azad* 146 „frei" (wörtl. „nach dem Willen" oder „nach Belieben"); *urtuwār oqtalba tūni* = č. *uzuniča kesti anï* 367 „er schnitt ihn der Länge nach".

G. Instrumentalis sociativus

60. Dieser Instrumental bezeichnet alles das, was bei der Herstellung eines Gegenstandes als notwendiger Bestandteil fungiert. Im Gegensatz zu dem Ausdruck „man baut ein Haus aus Steinen", wo „aus Steinen" ein Instrumentalis materiae ist, ist der Instrumental in „man backt einen Kuchen mit Zucker" eine ganz andere Art von Instrumental, die wir hier Instrumentalis sociativus nennen. Im ersten Fall wird das Haus aus Steinen gebaut, im zweiten Fall wird der Kuchen aus Mehl gebacken, wobei aber als Zutat Zucker nötig ist.

talqani baliyār qutquba 339 „er rührte den Teig mit Zucker an"; *ōküni'ēr ǰūraqsan ötmek* 279 „Brot, das mit Fett geknetet worden ist"; *balār ǰasaqsan gül* = č. *bal bile yasaqan gül* 110 „Rosen, mit Honig zubereitet"; *miqanār činaqsan bulamaq* 236 „Mehlsuppe mit Fleisch gekocht".

Komitativ

61. Der Komitativ ist sozusagen der „Mitwemfall" und antwortet auf die Frage „zusammen mit wem?".

Es lassen sich drei Arten von Komitativ unterscheiden:

A. Comitativus sociativus („mit wem zusammen?"), der die Verbundenheit mit einem Gegenstande bezeichnet.

B. Comitativus instrumenti („durch wessen Vermittlung?" oder „vermittels wessen?"), der das Werkzeug der Handlung bezeichnet.

C. Comitativus verbi, der auf keine der obigen Fragen antwortet und nur durch das Zeitwort bedingt ist.

A. Comitativus sociativus

62. Der soziative Komitativ bezeichnet eine Person oder einen Gegenstand, mit welchem zusammen eine Handlung ausgeführt wird. Beim Verrichten der Handlung ist das Subjekt von einer anderen Person (oder

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000136

Gegenstand) begleitet. Dieser Komitativ antwortet auf die Frage „mit wem zusammen ?“.

Das Zeitwort ist in solchen Fällen gewöhnlich ein Verbum reciprocum.

hildüleldübe tūnlē 185 „sie fochten mit Schwertern“ (wörtl. „er kämpfte gegenseitig mit ihm mit einem Schwert“, wobei im Satz kein Wort „Schwert“ vorhanden ist; buchstäblich übersetzt bedeutet der Satz „er säbelte gegenseitig mit ihm“); *duralalduba tūnlē* = č. *išqïbazlïq qïlïšdï* 145 „er war in sie verliebt“ (wörtl. „er übte mit ihr gegenseitig Verliebtheit aus“ oder „sie waren ineinander verliebt“); *bolǰalduba tūnlē* = č. *qarar qïldï anïŋ birle* 120 „er schloß mit ihm einen Vertrag“; *melǰeldübe tūnlē tere yamadu* = č. *öčešti anïŋ birle ol nemede* 235 „er stritt mit ihm um jene Sache“; *amuba tūnlē* 101 „er ruhte mit ihm aus“; *alyūr keleldübe tūnlē* 98 „er unterhielt sich mit ihm langsam“; *andalik kibe tūnlē* 103 „er schloß Freundschaft mit ihm“; *andalalduba tūnlē* 103 „er befreundete sich mit ihm“; *inēldübe tūnlē* 197 „er lachte zusammen mit ihm“; *ertēse bilē tūnlē andaliqni* = č. *ertedin bar edi anqa dostluqï* 165 „seit jeher bestand seine Freundschaft mit ihm“ (č. wörtl. „er besaß dessen Freundschaft von früh her“); *nim nikenlē aya dū bolbalar* 256 „sie wurden gegenseitig Brüder“ (wörtl. „sie waren miteinander ein älterer und jüngerer Bruder“); *neḻeldübe qoyar yama nim nikenlē* 247 „zwei Gegenstände vereinigten sich miteinander“; *čiyāni hulānlā ide'ūlbe tūndü* = č. *yedürdi aqnï qïzïl birle* 133 „er gab ihm Weißes mit Rotem zu essen“; *etmeklē idebe sirkeyi* 167 „er aß Essig mit Brot“; *dergelebe tūnlē* 141 „er wurde ihm gleich“ (wörtl. „er wurde mit ihm gleich“).

B. Comitativus instrumenti

63. Der Komitativ kann einen Gegenstand bezeichnen, der als Werkzeug dient.

sürčibe ōriyēn tosunlā = č. *sürtti özini yaŋ birle* 330 „er rieb sich mit Öl ein“; *ügibe tūni minālā* 264 „er schlug ihn mit einer Peitsche“; *bayasqaba tūni tere yamalā* 114 „er erfreute ihn durch jene Sache“; *belgetü bolba tere yamalā* 117 „er wurde durch jene Sache gekennzeichnet“; *bürkübe tengri tūni raḫmatlā* 128 „Gott beschirmte (wörtl. „bedeckte“) ihn mit Erbarmen“; *činēbe tayani tayalā* 134 „er maß das Hufeisen mit einem Hufeisen“; *deletbe tūni filan yamalā* 140 „er schlug ihn mit einem gewissen Gegenstande“; *deletbe tūni köllē* 140 „er schlug ihn mit dem Fuß“; *huyaba hekini hekin uyasarlā* 188 „er band den Kopf mit einem Kopfband“; *ǰasaba ǰasaqu yamalā* 202 „er schmückte sich mit Schmucksachen“; *qatquba tūni ǰü'ūnlē* 297 „er stach ihn mit einer Nadel“; *qalqanla'ā saqiba ōri'ēn* 290 „er schützte sich mit dem Schild“; *tamyalaba ere yamadu tamyalā* 339 „der Mann versiegelte den Gegenstand mit einem Siegel“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000137

C. Comitativus verbi

64. Gewisse Zeitwörter regieren den Komitativ, der ein entfernteres Objekt bezeichnet.

aralǰiba tūni altanlā 104 „er tauschte ihn gegen (wörtl. „mit") Gold"; *aškara kibe tūni tere yamalā* 107 „er machte ihn mit jenem Gegenstande bekannt"; *adalitqaba tūnlē* 95 „er machte ihm ähnlich"; *nerelebe tere yamalā* 248 „er wurde mit jenem Gegenstande benannt"; *andaγār ūba tengrilē* 102 „er leistete einen Eid bei Gottes Namen"; *aman olba tūnlē* = č. *maza taptï anïŋ birle* 101 „er fand Geschmack daran"; *könebe yamalā* = č. *köndi nemege* 223 „er war mit der Sache einverstanden".

Komitativ-Instrumental

65. Der Komitativ-Instrumentalis (mit dem Suffix-*lār*) ist eine zusammengesetzte Kasusform. Das Suffix-*lār* besteht aus dem Komitativsuffix -*lā* und dem Instrumentalsuffix -*ār*.

Diese doppelte Kasusform fungiert als a) Instrumentalis instrumenti und b) als Comitativus sociativus.

a) *arčiba hildüyi saiqalār* 104 „er putzte das Schwert mit einem Putzmittel"; *idebe bali qalbuγalār* 194 „er aß Honig mit einem Löffel".

b) *ese ǰoqulduba eme erelērēn* 166 „die Frau vertrug sich nicht mit ihrem Manne"; *oiratuba emelērēn* = č. *yawuqlaštï χatun birle* 263 „er stand in nahen Beziehungen zu der Frau" (wörtl. „er war mit der Frau gegenseitig nah").

Instrumental-Komitativ

66. Diese ebenfalls zusammengesetzte Kasusform wird mit dem Suffix des Instrumentals gebildet, an welches das Komitativsuffix tritt. Das zusammengesetzte Suffix ist somit -*ārlā*. Wie es leicht zu erkennen ist, ist die Suffixordnung entgegengesetzt zu dem, was im Komitativ-Instrumentalsuffix -*lār* vorliegt.

Die Bedeutung dieser Form ist die des Instrumentalis instrumenti.

ügibe tūni usuni'ārlā 264 „er begoß ihn mit Wasser"; *geibe hodun hoduni'ārlā* = č. *yarudï yulduz yaruqluγï birle* 169 „der Stern leuchtete in seinem Glanz" (wörtl. „mit seinem Glanz"); *dabšiba adu'ūsuni qoyar kölēse nikeni'ērlē* 137 „er schlug das Tier mit einem von seinen beiden Füßen"; *ekeklebe temüri ekegi'ērlē* 152 „er feilte das Eisen mit einer Feile".

Direktiv

67. Der Direktiv ist der Richtungsfall und antwortet auf die Frage „in welcher Richtung?". Er kommt nur in wenigen mongolischen Sprachen als lebendige Kasusform vor, vor allem im Kalmückischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000138

Es gibt zwei verschiedene Endungen: a) *-ūr* („wo hinein?“) und b) *-rū* („in welcher Richtung?“).

a) *amanūr kikü em* 100 „Arznei, die man in den Mund gießt“.

b) *ere'ürū šitkeksen andayār* = č. *yazuq tapa turyan andï* 162 „sein Eid, der zur Sünde neigte“.

Äquativ

68. Der Äquativ ist ein seltener Kasus. Es kommen nur ganz wenige Wörter in diesem Kasus vor, und aus diesem Grunde können die betreffenden Formen schon als Adverbia angesehen werden. Solche Adverbia kommen z. B. im Burjätischen vor, wo sie die Rolle eines Höhenkasus („bis wohin reichend?“) spielen, z. B. burj. *erjəsē* < **ergičege* „gleich mit dem Ufer“ oder „auf gleicher Linie mit dem Ufer“ (z. B. das Hochwasser).

In unserem Material kommen nur drei Äquativformen vor. Ihre Bedeutung ist: a) „bis wohin reichend?“ oder „wie groß?“ (Casus quantitativus) und b) „ähnlich wem?“ oder „wie?“ (Casus comparativus).

a) *tamtulba dēli čisuča* = č. *tildi tonïnï uzunluqča* 340 mong. „er zerriß den Pelz bis zum Blut“ = č. „er zerriß den Pelz der Länge nach“; *töwēče qatū čin* = č. *qarïšča čin* 353 „eine Spanne lang“.

b) *ökin köken narča qatū bolba* 275 „die Brüste des Mädchens wurden stark wie Granatäpfel“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000139

Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata

Von Vittore Pisani, Mailand

Was im Folgenden geboten wird, ist nicht bestimmt, besondere Beziehungen des Mahābhārata zur griechischen Welt aufzuzeigen, obwohl vielleicht einiges davon auch in diesem Sinne gebraucht werden könnte: es handelt sich lediglich um einige Übereinstimmungen zwischen Indien und Griechenland, die mir aufgefallen sind, während ich mit einer Übersetzung von ausgewählten Stücken des riesigen Epos beschäftigt war. Daß solche Fälle gerade im MBh. vielleicht zahlreicher als in anderen Werken begegnen, dürfte z. T. mit der Zähigkeit zusammenhängen, mit der sich altertümliche Züge in diesem Gedichte erhalten haben.

Beziehungen kultureller Art zwischen Indien und Griechenland können im allgemeinen beruhen:

1. auf gemeinsamem indogermanischem Erbe;
2. auf gemeinsamem Erbe aus der indomediterranischen Kultur, die der Ankunft der Indogermanen vorausgegangen ist: dieser Begriff, den ich vor vielen Jahren ausgearbeitet habe, ist jetzt durch tiefschürfende Untersuchungen, besonders von W. Kirfel, schärfer umrissen worden;
3. auf Vermittelung einer dritten Kultur, besonders der iranischen, oder auf beiderseitigem Schöpfen aus einer dritten Kultur;
4. auf direkten Berührungen, die zweimal stattgefunden haben: nach Alexanders Zug, bis das neuentstandene Partherreich die zwei kulturellen Gebiete von neuem getrennt hat; und seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, als durch Hippalos' Entdeckung der Monsune ein reger überseeischer direkter Verkehr zwischen Indien und dem der griechisch-römischen Welt einverleibten Ägypten entstand, welcher sich bis tief ins vierte oder gar fünfte Jahrhundert fortsetzte.

Im Folgenden versuche ich nicht die einzelnen Übereinstimmungen auf diese vier Entstehungsmöglichkeiten systematisch zu verteilen; die meisten davon sind aber, wie das Alter der griechischen Quellen dartut, alt genug, um nur der ersten bzw. zweiten Schicht anzugehören. Die Entscheidung, wenn überhaupt möglich, sollte auf einer ausgedehnten Forschung beruhen, die ich jetzt, besonders im Rahmen dieses Aufsatzes, nicht leisten kann: es handelt sich gegenwärtig für mich eher darum, die Aufmerksamkeit der Mitforscher auf einige merkwürdige Fälle zu lenken.

Daß aus einem göttlichen Wesen, gewöhnlich Brahmā, andere Wesen so entstehen, daß sie dessen Brust oder Herz spalten, ist für Indien nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000140

sehr auffallend: auf diese Weise sind aus Brahmā ebenso der Gott Dharma wie der Seher Bhṛgu herausgekommen[1]. Daß in Griechenland in derselben Weise Athena aus dem Kopf des Zeus — sei es auch mit Hilfe des als Hebamme fungierenden Hephaistos — hervorgegangen ist, mag damit zusammenhängen. Ein ganz besonderer Fall ist aber derjenige des Aurva, der seinen Namen gerade von der singulären Art seiner Geburt erhalten haben soll[2].

Von diesem Brahmanen wird erzählt, als die Kṣatriyas alle Brahmanen aus der Bhṛgu-Familie bis zu den Embryonen (*āgarbhād*) ermordet hätten, seien die verwitweten Frauen in Entsetzen zum Himālaya geflohen; eine von ihnen habe dennoch einen lichtvollen (*taijasa-*) Embryo zur Wiederbelebung der Familie ihres Gatten getragen, und zwar aus Furcht in einem ihrer Schenkel. Sie erstrahlte deshalb von eigenem Glanz. Dann sei der Embryo herausgekommen, indem er den Schenkel seiner Mutter spaltete, und habe wie die Mittagsonne die Kṣatriyas geblendet, die nunmehr gesichtslos in den unwegsamen Gegenden des Gebirges umhergeirrt seien[3].

Ich brauche kaum Worte zu verwenden, um diese Legende mit derjenigen von der Geburt des Dionysos zu vergleichen. Den Religionshistorikern überlasse ich es gern festzustellen, inwiefern einzelne Züge die Rekonstruktion eines gemeinsamen Mythos erlauben — mir liegt nur daran, das gleiche Motiv in beiden Erzählungen, der indischen und der griechischen, aufgezeigt zu haben.

Im Vanaparvan[4] übergibt Yama dem Arjuna eine unwiderstehliche übernatürliche Waffe, womit der Pāṇḍusohn sein großes Werk aus-

[1] I 60: *stanaṃ tu dakṣiṇaṃ bhittvā brahmaṇo naravigrahaḥ* |
niḥsṛto bhagavān dharmaḥ sarvalokasukhāvahaḥ || 30
brahmaṇo hṛdayaṃ bhittvā niḥsṛto bhagavān bhṛguḥ | (20).

[2] I 60,45: *aurvas tasyāḥ* (d. h. der Āruṣī) *samabhavad ūruṃ bhittvā mahāyaçāḥ*
Vgl. I 170,8: *anenaiva ca vikhyāto nāmnā lokeṣu sattamaḥ* |
sa aurva iti viprarṣir ūruṃ bhittvā vyajāyata ||

[3] I 169,20f.: *tāsām* (d. h. der Frauen der Bhṛgus) *anyatamā garbhaṃ bhayād dadhāra taijasam* |
ūruṇaikena vāmorur bhartuḥ kulavivṛddhaye |
dadṛçur brāhmaṇīṃ tāṃ te dīpyamānāṃ svatejasā || 20 ||
atha garbhaḥ sa bhittvoruṃ brāhmaṇyā nirjagāma ha |
muṣṇan dṛṣṭīḥ kṣatriyāṇāṃ madhyāhna iva bhāskaraḥ |
tataç cakṣurviyuktās te giridurgeṣu babhramuḥ || 21 ||

[4] III 42,22f. (es spricht Yama):
tvayā ....
laghvī vasumatī cāpi kartavyā viṣṇunā saha || 22 ||
gṛhāṇāstraṃ mahābāho daṇḍam apratīvāraṇam |
anenāstreṇa sumahat tvaṃ hi karma kariṣyasi || 23 ||

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000141

führen wird, welches darin besteht, daß von ihm und Viṣṇu, d. h. Kṛṣṇa, die Erde erleichtert werden soll. Was „die Erde erleichtern" heißt, erfahren wir aus einer anderen Stelle des Gedichts, nämlich im Çāntiparvan[1], wo die alte Sage von der Erde erzählt wird, die sich wegen der entsetzlichen Last der sich unablässig vermehrenden Wesen bei Brahmā beklagt; und dieser erschafft, um dem Übel abzuhelfen, den Tod und sendet ihn auf die Erde. Arjunas und Kṛṣṇas große Tat besteht also darin, im Krieg viele Männer zu töten, um die Erde zu erleichtern: es handelt sich somit um eine jener welterrettenden Taten, die den Avatāras oder Verkörperungen Viṣṇus zugrunde liegen.

Nun erzählt die Scholie des Cod. Venetus A zum fünften Vers der Ilias — so ward Zeus' Wille vollendet —, folgende Geschichte: „es wird gesagt, daß die Erde, von der Menge der Menschen beschwert, den Zeus bat, ihre Last zu erleichtern; weshalb Zeus zuerst den Thebanischen Krieg verursachte, wodurch er viele zerstörte ... dann erwirkte er die Ehe der Thetis mit einem Sterblichen und zeugte selbst eine schöne Tochter [Helena], wodurch der Krieg der Griechen mit den Barbaren entstand, und seitdem war die Erde sehr erleichtert, weil viele getötet wurden. Diese Geschichte liest man bei Stasinos, dem Verfasser der Kypria, welcher sagt ..."; und es folgt ein Zitat von sieben Versen aus den Kypria, die dasselbe besagen[2]. Diese Sage war gewiß weit bekannt, und auf sie verweist zweimal Euripides, nämlich in der Helena und im Orestes[3].

Hier ist also ein altertümlicher Mythos in seinen Hauptzügen ebenso in Indien wie in Griechenland gut bewahrt.

[1] XII 248—250. Vgl. VII 52ff. B.

[2] φασὶν τὴν γῆν βαρουμένην ὑπ' ἀνθρώπων πολυπληθίας ... αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους· τὸν δὲ Δία πρῶτον μὲν εὐθὺς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι' οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν· ὕστερον δὲ .... τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατέρος καλῆς γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις ἐγένετο, ἀφ' οὗ χρόνου συνέβη κουφισθῆναι τὴν γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίνῳ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως· (fr. 1 Kinkel)

Ἦν ὅτε μύρια φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν' ἀ[νδρῶν
... ἐβάρυνε] βαθυστέρνου πλάτος αἴης.
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι
σύνθετο κουφίσσαι [βάρεος] παμβώτορα γαῖαν
ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος· οἱ δ'ἐνὶ Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο, Διὸς δ'ἐτελείετο βουλή.

[3] Eur. *Hel.* 38ff.: πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονί
καὶ Φρυξὶ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν
πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα.
Eur. *Orest.* 1639ff. ἐπεὶ θεοὶ τῷ τῆσδε καλλιστεύματι
Ἕλληνας εἰς ἓν καὶ Φρύγας ξυνήγαγον,
θανάτους τ' ἔθηκαν, ὡς ἀπαντλοῖεν χθονὸς
ὕβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος.

Von Viçvāmitra, dem König, der durch seine Askese zum Brahmanen geworden ist, wird im Ādiparvan[1] erzählt, er habe die Vollkommenheit erreicht, alle Welten durch seinen Glanz erhitzt, dann den Zustand eines Brahmanen erlangt und zusammen mit Indra den gepreßten Soma getrunken. Der letzte Zug will besagen, daß Viçvāmitra in Indras Himmel aufgenommen worden ist und sich da oben der Unsterblichkeit erfreut. Nun ist bei Griechen und Römern die Teilnahme an den Trinkgelagen der Götter das hervorragendste Kennzeichen der von einem Menschen erreichten Unsterblichkeit. So heißt es schon im elften Buch der Odyssee[2], daß ein Schattenbild (εἴδωλον) des Herakles zwar im Hades zu sehen ist; der Heros selber vergnügt sich aber zusammen mit den unsterblichen Göttern an ihren Festmählern. Und Horaz[3] spricht von der Kunst (d. h. der Tugend), durch die Pollux und Herkules die himmlischen Burgen erreicht haben, zwischen denen Augustus liegen und mit seinem rötlichen Munde den Nektar trinken wird — d. h. er wird wie jene der Unsterblichkeit teilhaftig.

Am Anfang des Rājadharma bringt eine Handschrift eine Strophe[4], in der versichert wird, daß der religiöse Lohn für den, der einer Geschichte des Mahābhārata zuhört, gleich ist demjenigen, den einer erhält, der einem des Veda kundigen und sehr gelehrten Brahmanen tausend Kühe mit vergoldeten Hörnern schenkt. Hier begegnen wir der Sitte, in besonderen Fällen den Kühen die Hörner mit Gold zu überziehen. Wie bekannt, war eine solche Sitte auch bei den Griechen vorhanden, die bei feierlichen Opfern den Kühen die Hörner vergoldeten: bei Homer liest man zweimal[5] das Versprechen, der Athena, wenn sie eine Bitte

[1] I 165,44: *sa gatvā tapasā siddhiṃ lokān viṣṭabhya tejasā* |
tatāpa sarvān diptaujā brāhmaṇatvam avāpa ca |
apibac ca sutaṃ somam indreṇa saha kauçikaḥ ||

[2] λ 601ff.: τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίης καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.

[3] *Carm.* III 3,9ff.: hac arte Pollux et vagus Hercules
enisus arcis attigit igneas
quos inter Augustus recumbens
purpureo bibet ore nectar,
hac te merentem, Bacche pater, tuae
vexere tigres indocili iugum
collo trahentes, hac Quirinus
Martis equis Acheronta fugit.
Über νέκταρ ‚das über die [Todes-] Vernichtung Hinwegrettende' usw. vgl. jetzt THIEME, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin 1952 (Ber. Sächs. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 98,5).

[4] XII, I, 2* 5ff.: *yo goçataṃ kaṇakaçṛṅgamayaṃ dadāti*
viprāya vedaviduṣe ca bahuçrutāya |
ekāṃ ca bhāratakathāṃ çṛṇuyāt samagrāṃ
tulyaṃ phalaṃ bhavati tasya ca tasya ceti ||.

[5] K 292 = γ 382ff.: σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον
ἀδμήτην ....
τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχεύας.

gewährte, eine einjährige, breitstirnige, ungebändigte Kuh zu opfern — „und die werde ich opfern, nachdem ich ihre Hörner vergoldet habe": auch im dritten Buch der Odyssee[1] geht die Rede um den Goldarbeiter, der ein solches Werk ausführt.

Der Tod des Droṇa, des gewaltigen Brahmanen, der sich zum Kṣatriyagesetz verpflichtet hat, findet unter allerlei Wundern statt. Es bebt die Erde, es wehen stürmische Winde, die die Erde erschüttern, ein großer Meteor fällt vom Himmel herab, die Waffen des Droṇa blitzen auf, sein Wagen erschallt übermäßig, und seine Pferde vergießen Tränen. Was den Helden betrifft, so gehen ihm seine Kräfte verloren, sein linkes Auge zuckt und ebenso der Arm — ein bekanntes Omen — und er bleibt mutlos inmitten des Kampfes.[2]

Es gibt in dieser Erzählung einige wichtige Züge, die in der Geschichte des Patroklos in der Ilias wiederkehren. Zuerst die Wundererscheinungen. Die Anteilnahme der Natur am Tode der Helden ist bei den Griechen, wenigstens den älteren, nicht üblich: wir finden hier aber einen Blutregen, den Zeus zur Ehre seines Sohnes Sarpedon kurz vor dessen Tötung durch Patroklos herabtröpfeln läßt[3]; und nach des Patroklos Tode weinen Achills Pferde, die den Wagen mit dem verstorbenen Helden aus dem Kampf wegziehen, gerade wie Droṇas Pferde[4]: „Und die Pferde des Aiakides, die sich vom Kampfplatz entferneten, weinten, sobald sie des Wagenlenkers gewahr wurden, der unter dem männermordenden Hektor gefallen war ... und heiße Tränen flossen ihnen aus den Augenlidern zu Boden herab, da sie aus Trauer um ihren Wagenlenker klagten".

Weiter stirbt Patroklos in einem Anfall der seelischen Unbeholfenheit, ganz wie Droṇa: „eine Verwirrung bemächtigte sich seines Geistes, seine

[1] γ 425. 436f.

[2] VII 192,17ff. B.: *prayāte satyasaṃdhe tu samakampata medinī* || 17 ||
vavur vātāḥ sanirghātās trāsayānā varūthinīm |
papāta mahatī colkā ādityān niçcaranty uta || 18 ||
dīpayantī ubhe sene çaṃsantīva mahad bhayam |
jajvaluç caiva çastrāṇi bhāradvājasya māriṣa || 19 ||
rathāḥ svananti cātyarthaṃ hayāç cāçrūṇy avāsṛjan |
hataujā iva cāpy āsīd bhāradvājo mahārathaḥ || 20 ||
prāsphuran nayanaṃ cāsya vāmaṃ bāhus tathaiva ca |
vimanāç cābhavad yuddhe dṛṣṭvā pārṣatam agrataḥ || 21 ||

[3] II 459f.: αἱματοέσσας δὲ ψιάδας κατέχευεν ἔραζε
παῖδα φίλον τιμῶν...

[4] P 426ff. 437ff.: ἵπποι δ' Αἰακίδαο μάχης ἀπάνευθεν ἐόντες
κλαῖον, ἐπεὶ δὲ πρῶτα πυθέσθην ἡνιόχοιο
ἐν κονίῃσι πεσόντος ὑφ' Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο...
.... δάκρυα δέ σφιν
θερμὰ κατὰ βλεφάρων χαμάδις ῥέε μυρομένοισιν
ἡνιόχοιο πόθῳ...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000144

glänzenden Glieder lösten sich auf und er blieb da betäubt"[1]. Wie üblich in Homers Darstellungsweise, werden diese Erscheinungen als von einem Gott hervorgerufen aufgefaßt, nämlich von Apollo, der dem Kämpfer mit der Hand einen Schlag auf Rücken und Schulter versetzt hat: ob die unmittelbare Folge dieses Schlages, daß die Augen sich herumdrehten, mit dem Zucken von Droṇas Auge irgendwie zusammenhängt? Immerhin will es mir scheinen, daß sich in beiden Dichtungen eine alte epische Darstellung des Todes eines Helden in ihren Hauptzügen gerettet hat.

Zweimal begegnet ein König einem Mädchen im Walde, das ihn mit seiner Schönheit in Liebe versetzt. Es ist nun interessant zu sehen, wie der Mann die Frau anredet.

Das erste Mal[2] ist es Çāntanu, der die vermenschlichte Gaṅgā vor sich erscheinen sieht. Er wendet sich an sie mit folgenden Worten: „Bist du eine Göttin oder eine Titanin, oder eine Gandharvafrau oder eine Nymphe oder eine Yakṣī oder eine Schlangenfrau oder auch eine Menschenfrau, du Schlanke — was du auch sein mögest, du, die gleich einem Götterkind erscheint, werde meine Gattin, o Schöne".

Das andere Mal redet König Saṃvaraṇa die schöne Tāpatī, eine Tochter des Sonnengottes, an: „Wer bist du und wessen Tochter, du rundlendige, und wozu befindest du dich hier, und wie irrst du im menschenlosen Wald so allein umher, du, die so rein lächelt? ... Ich weiß nicht, wie ich dich betrachten muß, ob als eine Göttin oder eine Titanin oder eine Yakṣī oder eine Rākṣasī oder eine Schlangenfrau oder eine Gandharvī oder eine Menschenfrau. Mit keiner der schönen Frauen, die ich gesehen oder davon ich gehört habe, glaube ich, daß du zu vergleichen bist, du bezauberndes Mädchen"[3].

[1] II 805f.: τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ'ὑπὸ φαίδιμα γυῖα, στῆ δὲ ταφῶν.

Kurz zuvor (791f.) liest man vom Phoibos:

στῆ δ' ὄπιθεν, πλῆξεν δὲ μετάφρενον εὐρέε δ' ὤμω χειρὶ καταπρηνεῖ· στρεφεδινήθεν δέ οἱ ὄσσε,

d. h. dem Patroklos.

[2] I 92,30f.: *devī vā dānavī vā tvaṃ gandharvī yadi vāpsarāḥ* || 30 ||
yakṣī vā pannagī vāpi mānuṣī vā sumadhyame |
yā vā tvaṃ suragarbhābhe bhāryā me bhava çobhane || 31 ||

[3] I 160,34ff.: *kāsi kasyāsi rambhoru kimarthaṃ ceha tiṣṭhasi* |
kathaṃ ca nirjane 'raṇye carasy ekā çucismite || 34 ||
na devīṃ nāsurīṃ caiva na yakṣīṃ na ca rākṣasīm |
na ca bhogavatīṃ manye na gandharvīṃ na mānuṣīm || 35 ||
yā hi dṛṣṭā mayā kāçcic chrutā vāpi varāṅganāḥ |
na tāsāṃ sadṛçīṃ manye tvām ahaṃ mattakāçinī || 36 ||

Nach dieser Schablone sind auch die Worte, die I 142,3f. Kuntī an Hiḍimbā richtet, gearbeitet:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000145

Wir besitzen hier gewiß eine feste Anredeform für ähnliche Fälle in der epischen Ausdrucksweise. Und sie ist außerordentlich ähnlich dem Gruß, den Odysseus der Nausikaa bietet, als er aus seinem Schlupfwinkel auf dem Meerstrand ihr entgegen läuft[1]:

Hohe, dir flehe ich; du seist eine Göttin, oder ein Mädchen!
Bist du eine der Göttinnen, welche den Himmel beherrschen,
Siehe, so scheinst du mir der Tochter des großen Kronion,
Artemis, gleich an Gestalt, an Größe und reizender Bildung!
Bist du eine der Sterblichen, welche die Erde bewohnen,
Drei Mal selig dein Vater und deine treffliche Mutter ...
Denn ich sah noch nie solch einen sterblichen Menschen,
Weder Mann noch Weib!

Man ist auch hier versucht, einen Rest jener indogermanischen Dichtersprache zu sehen, davon zuletzt J. WACKERNAGEL gehandelt hat.

Einer solchen Dichtersprache könnten einige Wendungen bzw. Ausdrücke entstammen, die sich in beiden Überlieferungen merkwürdig entsprechen. So in der Einführung einer im Unwillen oder im Zorn gegebenen Antwort:

ity ukto vāsudevena tiryagdṛṣṭir adhomukhaḥ |
akāma iva bībhatsur idaṃ vacanam abravīt || VI 102,35

‚So vom Vasudevasohn angeredet, sprach Bībhatsu, von der Seite ihn ansehend und mit gesenktem Gesicht, folgende Worte'.

Hier wird also die Aufmerksamkeit auf den schiefen Blick des Redenden gelenkt. In der Ilias heißt es von Odysseus, der auf des Thersites Scheltrede antwortet:

Καί μιν ὑπόδρα ἰδὼν χαλεπῷ ἐνίπαπε μύθῳ· B 245

kasya tvaṃ suragarbhābhe kā cāsi varavarṇini |
kena kāryeṇa suśroṇi kutaś cāgamanaṃ tava || 3 ||
yadi vāsya vanasyāsi devatā yadi vāpsarāḥ |
ācakṣva mama tat sarvaṃ kimarthaṃ ceha tiṣṭhasi || 4 ||

Ein später Ableger dieser Anreden sind die Worte, die in der *Vetālapañcaviṃśatikā* (ed. UHLE S. 44) der verliebte König zu seinem Türhüter spricht: „*bho pratīhāra, adya rājapaṭṭikāyāṃ nirgatena mayā kasyāpi bhavanasyopari devī manuṣī vidyādharī apsarā vā atīva rūpasvinī dṛṣṭā*".

[1] ζ 149ff.: γουνοῦμαί σε ἄνασσα· θεός νυ τις ἢ βροτός ἐσσι;
εἰ μέν τις θεός ἐσσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
Ἀρτέμιδί σε ἐγώ γε, Διὸς κούρῃ μεγάλοιο,
εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἀγχιστα ἐίσκω·
εἰ δέ τίς ἐσσι βροτῶν...
οὐ γάρ πω τοιοῦτον ἴδον βροτὸν ὀφθαλμοῖσιν,
οὐτ' ἄνδρ' οὔτε γυναῖκα· σέβας μ' ἔχει εἰσοράοντα.

Die Übersetzung ist diejenige von Voss.

‚Ihn von der Seite ansehend mit rauhen Worten redete er hart an'; derselbe Odysseus antwortet dem Euryalos, der seine Fertigkeit im Sport angezweifelt hat (ϑ 165), oder der Melantho, die ihn, den angeblichen Bettler, mit harten Worten angegriffen hat (τ 70), und beide Male heißt es:

τὸν (bzw. τὴν) δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς

‚Ihn (bzw. sie) von der Seite ansehend redete der sehr kluge Odysseus'.

Es ist hervorzuheben, daß ebenso *tiryag-dṛṣṭi-* wie ὑπό-δρα die idg. Wurzel **derḱ-* ‚sehen' enthalten.

In einer Stelle des Bhīṣmaparvan (VI 96,27) wird von vielen Kriegern erzählt, die zu Boden fallen, *priyān prāṇān parityajya* ‚den lieben Lebenshauch aufgebend'. Zweimal (Λ 342 = Υ 412) heißt es von einem Kämpfer in der Ilias:

ϑῦνε διὰ προμάχων, ἧος φίλον ὤλεσε ϑυμόν

‚er wütete unter den Vorfechtern, bis er den lieben Lebenshauch verlor'. Vgl. auch den verwandten Ausdruck für ‚töten', z. B. im folgenden Vers (E 155):

ἔνϑ' ὅ γε τούς ἐνάριζε, φίλον τ' ἐξαίνυτο ϑυμόν
ἀμφοτέρω·

‚da tötete er sie und beraubte beide des lieben Lebenshauches'.

Es ist nicht so sehr die Wendung ‚den Lebenshauch aufgeben, verlieren', die mich in diesen Ausdrücken getroffen hat, als die Tatsache, daß der Lebenshauch ‚lieb' genannt wird. Hier bietet uns das MBh. eine Parallele zum epischen Gebrauch von φίλος im Sinne von ‚eigen': wenn diese Parallele auf einem geschichtlichen Zusammenhang beruht, dann sollte besagter Gebrauch gerade von Ausdrücken wie φίλος ϑυμός, dann φίλη αἰών, auch ‚das eigene Leben' in X 58 αὐτὸς δὲ φίλης αἰῶνος ἀμερϑὴς ‚du selbst des eigenen Lebens beraubt würdest' ausgegangen sein, um weiter zu φίλον ἦτορ ‚das eigene Herz', φίλα γούνατα ‚die eigenen Knie', χείρεσσι φίλῃσιν ‚mit den eigenen Händen', φίλα βλέφαρα ‚die eigenen Augenlider' und endlich zu φίλα εἵματα ‚die eigenen Kleider' zu gelangen.

Anhangsweise sei hier hervorgehoben, daß der sanskr. Ausdruck *sodara-*, aus *sa-* ‚mit' und *udara-* ‚Mutterleib', nicht nur ‚Bruder aus derselben Mutter', sondern ‚Bruder' schlechthin bedeutet, wie z. B. IX 30, 45 B., wo es von den Pāṇḍavas gebraucht wird, gleichgültig, ob sie Söhne der Kuntī oder der Mādrī sind. Dasselbe ist bekanntlich mit griech. ἀδελφός, ἀδελφεός geschehen, das ‚Bruder' schlechthin bedeutet, obwohl es aus ἀ- ‚mit' und δελφύς ‚Gebärmutter' zusammengesetzt ist. Es ist wohl anzunehmen, daß ebenso *sodara-* wie ἀδελφεός

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000147

Übersetzungslehnwörter, wenn nicht aus demselben Wort, doch aus gleichgebildeten Wörtern sind, die die indomediterranische Auffassung des Bruderbegriffes zum Ausdruck brachten.

Nach dem Siege über seine Feinde klagt Yudhiṣṭhira am Anfang des Çāntiparvan, daß ihm doch beständig ein großes Leid im Herzen wohnt, weil er nämlich ein so großes Verderben seiner Familie verursacht hat, weiter weil er mitschuldig ist an dem Tod seines Halbbruders Karṇa, dessen Verwandtschaft mit sich er doch erst zur Zeit der Bestattung der Helden von der gemeinsamen Mutter Kuntī erfahren hat. Nichtsdestoweniger war ihm eine Ahnung der tatsächlichen Verhältnisse gekommen, indem er, als Karṇa am Tage des schicksalshaften Spieles in Dhṛtarāṣṭras Saal gegen ihn und seine Brüder donnerte, seinen Zorn aufgegeben hatte bei einem Blick auf des Helden Füße: diese waren nämlich denjenigen der Kuntī so ähnlich. Doch konnte Yudhiṣṭhira die Ursache der Ähnlichkeit nicht entdecken, wie sehr er auch darüber nachdachte[1].

[1] XII 1,13ff.: *vijiteyaṃ mahī kṛtsnā kṛṣṇabāhubalāçrayāt |*
brāhmaṇānāṃ prasādena bhīmārjunabalena ca || 13 ||
idaṃ tu me mahad duḥkhaṃ vartate hṛdi nityadā |
kṛtvā jñātikṣayam imaṃ mahantaṃ lobhakāritam || 14 ||
.....
idam anyac ca bhagavan yat tvāṃ vakṣyāmi nārada |
mantrasaṃvaraṇenāsmi kuntyā duḥkhena yojitaḥ || 18 ||
yo 'sau nāgāyutabalo loke 'pratiratho raṇe |
siṃhakhelagatir dhīmān ghṛṇī dānto yatavrataḥ || 19 ||
āçrayo dhārtarāṣṭrāṇāṃ mānī tīkṣṇaparākramaḥ |
amarṣī nityasaṃrambhī kṣeptāsmākam raṇe raṇe || 20 ||
çīghrāstraç citrayodhī ca kṛtī cādbhutavikramaḥ |
gūḍhotpannaḥ sutaḥ kuntyā bhrātāsmākaṃ ca sodaraḥ || 21 ||
toyakarmaṇi yaṃ kuntī kathayāmāsa sūryajam |
putraṃ sarvaguṇopetam avakīrṇaṃ jale purā || 22 ||
taṃ sūtaputraṃ loko 'yaṃ rādheyaṃ cāpy amanyata |
sa jyeṣṭhaputraḥ kuntyā vai bhrātāsmākaṃ ca mātṛjaḥ || 23 ||
ajānatā mayā saṃkhye rājyalubdhena ghātitaḥ |
tan me dahati gātrāṇi tūlarāçim ivānalaḥ || 24 ||
na hi taṃ veda pārtho 'pi bhrātaraṃ çvetavāhanaḥ |
nāhaṃ na bhīmo na yamau sa tv asmān veda suvrataḥ || 25 ||
gatā kila pṛthā tasya sakāçam iti naḥ çrutam |
asmākaṃ çamakāmā vai tvaṃ ca putro mamety atha || 26 ||
.....
ahaṃ tv ajñāsiṣaṃ paçcāt svasodaryaṃ dvijottama |
pūrvajaṃ bhrātaraṃ karṇaṃ pṛthāyā vacanāt prabho || 37 ||
tena me dūyate 'tīva hṛdayaṃ bhrātṛghātinaḥ |
karṇārjunasahāyo 'haṃ jayeyam api vāsavam || 38 ||
sabhāyāṃ kliçyamānasya dhārtarāṣṭrair durātmabhiḥ |
sahasotpatitaḥ krodhaḥ karṇaṃ dṛṣṭvā praçāmyati || 39 ||
yadā hy asya giro rūkṣāḥ çṛṇomi kaṭukodayāḥ |
sabhāyāṃ gadato dyūte duryodhanahitaiṣiṇaḥ || 40 ||

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000148

Im Svargārohaṇaparvan kommt Yudhiṣṭhira auf diesen Gegenstand zurück: er klagt darüber, daß er dem Karṇa nicht nachgefolgt ist, obwohl er die Ähnlichkeit seiner Füße mit denjenigen der Mutter bemerkt hatte[1].

Also: ähnliche Füße, Anzeichen der Verwandtschaft. Ein hochmerkwürdiges Erkennungsmerkmal! Und doch findet es seine genaue Parallele in einer Tragödie des Aischylos. In den Choephoren bemerkt Elektra, als sie zu Agamemnons Grab kommt, um ihre Spende darzureichen, daß jemand ihr zuvorgekommen ist, indem er eine Locke seines Haares auf dem Grab hinterlassen hat. Und plötzlich fällt Elektra ein, es handele sich um ihren Bruder Orestes: nicht nur gleiche das Haar des Unbekannten dem ihrigen, sondern es kommt als zweiter Beweis hinzu, daß die Fußtapfen eines der zwei Spender (Orestes war nämlich vom Pylades begleitet) mit den ihrigen genau übereinstimmen[2]. Man ist umso mehr berechtigt, in dieser Entsprechung der indischen und der griechischen Erscheinungen das Fortwirken eines gemeinsamen uralten Motives zu erkennen, als man sich in Griechenland über die Fragwürdigkeit eines solchen Erkennungsmerkmales im klaren war, wie die spottende Kritik des Euripides in seiner Elektra[3] wirkungsvoll dartut.

Jedem Leser des Mahābhārata ist die Redefigur von einem Regen von Pfeilen geläufig, die die Feinde beschatten. Das Bild wird in einigen Stellen genauer ausgeführt, z. B. in der drohenden Rede Arjunas, die Sañjaya vor der Versammlung der Kauravas wiederholt: „Wenn der von mir schon genannte König der Çini mit seinen Pfeilen die Feinde wie eine Wolke überschüttend die Krieger mit einer Pfeilenmasse beschatten wird, dann möchte der Dhṛtarāṣṭrasohn diesen Krieg bereuen", und einige Strophen später: „Dann wird der dumme Sohn des Dhṛtarāṣṭra mitten im Kampf Reue fühlen, der schlechtgesinnte und von schlechten

tadā naçyati me krodhaḥ pādau tasya nirīkṣya ha |
kuntyā hi sadṛçau pādau karṇasyeti matir mama || 41 ||
sādṛçyahetum anvicchan pṛthāyās tasya caiva ha |
kāraṇaṃ nādhigacchāmi kathaṃcid api cintayan || 42 ||

[1] XVIII 2,7f. B.: *idaṃ ca paritapyāmi punaḥ punar ahaṃ surāḥ |*
yan mātuḥ sadṛçau pādau tasyāham amitātmanaḥ || 7 ||
dṛṣṭvaiva tau nānugataḥ karṇaṃ parabalārdanam |

[2] Aesch. *Coeph.* 205ff.: καὶ μὴν στίβοι γε, δεύτερον τεκμήριον,
ποδῶν ὅμοιοι τοῖς τ' ἐμοῖσιν ἐμφερεῖς,
καὶ γὰρ δύ' ἐστὸν τώδε περιγραφὰ ποδοῖν,
αὐτοῦ τ' ἐκείνου καὶ συνεμπόρου τινός.
πτέρναι τενόντων θ' ὑπογραφαὶ μετρούμεναι
ἐς ταὐτὸ συμβαίνουσι τοῖς ἐμοῖς στίβοις.

[3] Eur. *El.* 534ff.

Genossen umgebene, wenn er in der Schlachtfront sein Heer verdunkelt vom Regen der Pfeile sich wie eine Rinderherde auflösen sieht".[1]

Anderswo liest man: „Den großen Pfeilschützen, der gegen sie eilte, umringten die Brüder, ihn unter Haufen von Pfeilen verbergend, wie Wolken die Sonne"[2]. Oder auch: „Virāṭa, vom Bhagadatta mit einem Pfeilenregenguß verwundet, überschüttete ihn [mit Pfeilen] in seinem Zorne, wie die Wolke mit ihrem Regen einen Berg"[3], usw.

Dieses Bild ist m. W. in Griechenland keineswegs üblich, wohl auch deshalb, weil Pfeile nicht als erhabene Waffen betrachtet und jedenfalls nur spärlich gebraucht werden. Nur einmal erinnere ich mich es gefunden zu haben und zwar in der bekannten Anekdote vom Leonidas, der, als man ihm sagte, die Perser seien so zahlreich, daß die Masse der von ihnen geschleuderten Pfeile die Sonne ganz verhülle, antwortete: „Desto besser: so werden wir im Schatten kämpfen". Wann dieses Geschichtchen entstanden ist, läßt sich nicht ausmachen: den ältesten Beleg gibt uns m. W. Cicero, es folgen Valerius Maximus und Plutarch, weiter Stobaeus[4], der ja seine Quelle nicht nennt. Jedenfalls müßte es in nicht allzu alte Zeit zurückgehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es auf einem persischen Bild aufgebaut, das mit dem indischen eins war: somit gehört diese indisch-griechische Entsprechung in unseren dritten Fall, der Vermittlung durch eine dritte Kultur.

[1] V 47: *yadā çinīnām adhipo mayoktaḥ*
çaraiḥ parān megha iva pravarṣan |
pracchādayiṣyañ çarajālena yodhāṃs
tadā yuddhaṃ dhārtarāṣṭro 'nutapsyat || 41 ||
. . . . .
tadā mūḍho dhṛtarāṣṭrasya putras taptā
yuddhe durmatir duḥsahāyaḥ |
dṛṣṭvā sainyaṃ bāṇavarṣāndhakāraṃ
prabhajyantaṃ gokulavad raṇāgre || 48 ||

[2] VI 42,14: *tam āyantaṃ maheṣvāsaṃ sodaryāḥ paryavārayan* |
chādayantaḥ çaravrātair meghā iva divākaram ||

[3] VI 43: *virāṭo bhagadattena çaravarṣeṇa tāḍitaḥ* |
abhyavarṣat susaṃkruddho megho
vṛṣṭyā ivācalam || 27 ||
. . . . .
suçarmā tu mahārāja cekitānaṃ mahāratham |
mahatā çaravarṣeṇa vārayāmāsa saṃyuge || 58 ||

[4] Cic. *Tusc.* I 101: Quid ille dux Leonidas dicit? „Pergite animo forti, Lacedaemonii; hodie apud inferos fortasse cenabimus". E quibus unus, cum Perses hostis in colloquio dixisset glorians: „Solem prae iaculorum multitudine et sagitarum non videbitis", „In umbra igitur, inquit, pugnabimus".

Val. Max. III 7 ext. 8: Et qui, referente quodam sagittis Persarum solem obscurari solere, „Bene narras, inquit: in umbra enim melius pugnabimus".

Plut. *Apophth. Lac.*, Λεωνίδου VI: Λέγοντος δέ τινος· ἀπὸ τῶν ὀιστευμάτων τῶν βαρβάρων οὐδὲ τὸν ἥλιον ἰδεῖν ἐστιν, Οὐκοῦν, ἔφη, χάριεν εἰ ὑπὸ σκιὰν αὐτοῖς μαχεσόμεθα.

Stob. VII 46, p. 90: Λεωνίδης ἀκούσας ἐπισκιάζεσθαι τὸν ἥλιον τοῖς Περσῶν τοξεύμασιν· Χάριεν, ἔφη, ὅτι καὶ ὑπὸ σκιᾷ μαχούμεθα.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000150

Während ihrer Anklagerede gegen den Dhātṛ, den waltenden Gott, der Schicksal und Wirken der Lebewesen lenkt und doch diese nach ihren Handlungen beurteilt, beschreibt Draupadī folgendermaßen das Verhältnis der Wesen zum Schöpfer: „Wie eine hölzerne Puppe, du Held der Menschen, die zusammengelegt ist, ihre Glieder bewegt, so tun, o König, diese Geschöpfe ... Sie in Bewegung setzend und wieder entlassend, spielt dieser nach Gutdünken schaltende Herr, der Erhabene, mit den Wesen, wie ein Kind mit seinen Spielzeugen ...“[1]. Ein ähnliches Bild kehrt in der Bhagavadgītā wieder, wo der Erhabene sich so ausdrückt: „Gott wohnt im Herzen aller Wesen, o Arjuna, und läßt durch seine Wunderkraft alle Wesen herumwirbeln, [gleich Figuren] auf einer Puppenbühne“[2].

Das Bild läßt sich zweimal in Platos Gesetzen belegen. Da lesen wir[3]: „Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine wundervoll künstliche Marionette ansehen, von den Göttern geschaffen — gleichviel ob zu ihrem Spielzeug oder im Ernst zu irgendwelchem Zweck“; und noch: „Naturgemäß verdient zunächst Gott unsern ganzen heiligen Ernst, und der Mensch, wie wir schon oben sagten, ist Gottes kunstvoll eingerichtetes Spielwerk“. Auf Plato geht wohl Favorinus zurück, wo er gegen die Astrologen polemisiert: für diese seien die Menschen nicht, wie man sagt, vernünftige Wesen, sondern spielhafte und komische Marionetten[4]. Hier mag Plato an Iranisches anknüpfen: bekanntlich sind ihm aus dem Iran manche Gedanken gekommen.

Als Damayantī bei der Gattenwahl den Nala wählen möchte, ist sie in großer Verlegenheit: statt eines sieht sie fünf Nala, weil die vier Götter, die zur Feier gekommen sind, des Helden Aussehen angenommen haben: und sie kann die Zeichen nicht erblicken, die die Götter von den Men-

[1] III 31: *yathā dārumayī yoṣā naravīra samāhitā |*
īrayaty aṅgam aṅgāni tathā rājan imāḥ prajāḥ || 22 ||
.....
samprayojya viyojyāyaṃ kāmakārakaraḥ prabhuḥ |
krīḍate bhagavān bhūtair bālaḥ krīḍanakair iva || 36 ||

[2] *Bhagavadgīta* 18,61: *īçvaraḥ sarvabhūtānāṃ hṛddeçe 'rjuna tiṣṭhati |*
bhrāmayan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā ||
Die Übersetzung ist diejenige Garbes.

[3] Plato *leg.* I 644 D: θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησόμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινι ξυνεστηκός ... VII 803 C: φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἴπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον..... Übersetzung von Ed. Eyth.

[4] Favorinus ap. Gell. XIV 1,23: ... homines non, quod dicitur, λογικὰ ζῶα, sed ludicra et ridenda quaedam νευρόσπαστα esse videantur .... Vgl. R. G. Bury, *Revue des Études Grecques*, 50, S. 318ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000151

schen unterscheiden. Dann betet sie zu den Göttern selbst und diese legen die Zeichen an, wodurch das Mädchen sie zu erkennen und den Menschen Nala zu erwählen vermag. Worin bestehen solche Zeichen?

Da wurden von ihr die Götter geschaut,
Starr von Augen und schweißlos von Haut,
Mit steif-unwelkenden Kränzen,
Gewändern, die staublos glänzen,
Den Grund nicht berührend, schwebend,
Und keinen Schatten gebend[1].

Nun lesen wir in Heliodors Aethiopica, einem Roman, der wohl in der zweiten Hälfte des vierten, jedenfalls nicht vor der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts geschrieben worden ist[2], daß „Götter und Dämonen des öfteren ein menschliches Aussehen annehmen, jedoch leicht von den Weisen in ihrem Wesen erkannt werden an der Starrheit ihrer Augen und an ihrem Einherschreiten, welches nicht durch Entfernen und Versetzen der Füße stattfindet, sondern durch einen luftigen Schwung und einen ungehemmten Andrang als von Wesen, die die Atmosphäre eher durchschneiden, als sie durch dieselbe wandern"[3].

Als ich zum erstenmal auf diese Übereinstimmung aufmerksam machte[4], glaubte ich, daß sie auf die indomediterranische Kulturschicht zurückgehe: jetzt scheint mir wahrscheinlicher, daß diese Erscheinung in eine ganze Reihe von religiösen Anschauungen hineinpaßt, die Indien und dem Abendland gemeinsam und von Indien in römischer Zeit bis nach dem Mittelmeer gelangt sind[5].

[1] III 54,23f.: *sāpaçyad vibudhān sarvān asvedān stabdhalocanān | hṛṣitasragrajohīnān sthitān aspṛçataḥ kṣitim* || 23 ||
chāyādvitīyo mlānasrag rajaḥsvedasamanvitaḥ | bhūmiṣṭho naiṣadhaç caiva nimeṣeṇa ca sūcitaḥ || 24 ||
Übersetzung von RÜCKERT.
Im Jātaka 546 erkennt der Richter die yakṣiṇī „*akkhīnaṃ animisatāya*" und beschreibt so deren Merkmale: „*akkhīnaṃ animisatāya c'eva rattatāya ca, chayāya abhavena ca nirāsaṃkatāya ca nikkaruṇatāya ca*".

[2] Vgl. ALTHEIM, *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* I 113 und meine Bemerkungen *Paideia* V, 1950, S. 337 A. 2.

[3] Heliod. *Aethiop.* III 13: Götter und Dämonen εἰς ἀνθρώπους .... ἐπὶ πλεῖστον ἑαυτοὺς εἰδοποιοῦσι, aber der σοφός erkennt sie: ἀλλὰ τοῖς τε ὀφθαλμοῖς ἄν γνωσθεῖεν ἀτενὲς δι' ὅλου βλέποντες, καὶ τῷ βαδίσματι πλέον, οὐ κατὰ διάστασιν τῶν ποδῶν οὐδὲ μετάθεσιν ἀνυομένῳ, ἀλλὰ κατά τινα ῥύμην ἀέριον καὶ ὁρμὴν ἀπαραπόδιστον τεμνόντων μᾶλλον τὸ περιέχον ἢ διαπορευομένων.

[4] *Miscellanea Trombetti*, S. 208f.

[5] Etwas davon in meiner Besprechung von NILSSONS *Griech. Religionsgesch.* Bd. II, *Paideia* VII, S. 158ff. S. auch BENZ, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Abh. Ak. d. Wiss. u. Lit. in Mainz, Geistes- u. soz. Kl., Jg. 1951, Nr. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000152

Zuletzt möchte ich die Aufmerksamkeit meiner geduldigen Leser auf eine kleine Besonderheit lenken. Auf der Gattenwahl der Tochter des Kaliṅga-Königs Citrāṅgada erscheint der Herrscher von Strīrājya[1]. Nach KIRFELS Bharatavarṣa (1931, S. 32[31]) sind die Strīrājya die Bewohner eines Gebietes, das unmittelbar nördlich von Brahmapura liegt und mit Garhwal und Kumaun identifiziert wird. Nun heißt *Strīrājya* ‚Frauenreich': ist es erlaubt, in diesem Namen den indischen Ableger der altertümlichen Sage zu sehen, die uns in Griechenland mit den Amazonen entgegentritt?

[1] XII 4, 7.

Der Gottesname Rudra

Von Manfred Mayrhofer, Graz

I.

Die *Taittirīya-Saṁhitā* erzählt uns (1,5,1,1), daß einmal Agni den Göttern ihr Gut weggenommen habe und damit davongelaufen sei. Die Götter seien ihm nachgeeilt, um es ihm mit Gewalt wieder abzunehmen. *Sò 'rodīd*; *yád árodīt tád rudrásya rudrátvam.* „Er weinte; weil er weinte (*á-rod-īt*), darum heißt der Rudra ‚*Rudrá*' ..."[1].

Ähnliches berichtet uns das *Śatapathabrāhmaṇa*, 6,1,3,8ff. Nachdem die Ṛtus und *saṁvatsara*, der Herr der Wesen, ihren Samen in die Uṣas geschüttet hatten, so heißt es dort, wurde aus dieser nach Ablauf eines Jahres ein Knabe geboren. Dieser weinte. Als ihn Prajāpati nach dem Grund seines Weinens fragte, antwortete er: „Ein Übel lastet noch auf mir: ich habe keinen Namen ..." Das war Rudra. Und im *Vāyupurāṇa* 27,1ff. schenkt Brahman dem weinenden Knaben den Namen Rudra und dann noch eine Reihe von weiteren Namen.

Rudrá- und *rud-* „weinen" werden schließlich noch in Yāskas *Nirukta* 10,5[2] und in Sāyaṇas Kommentar zu RV 1,114,1 verknüpft. Wir sehen also auch in diesem Falle das schon bekannte Bestreben der indischen Philologen und Theologen, die „Etymologie" eines Gottesnamens zu aitiologischen Erklärungen gewisser mythologischer Züge des betreffenden Gottes zu verwenden. Obgleich die Zusammenstellung *Rudrá-/rud-* also durchaus nicht von den Idealen modern-linguistischer Wahrheitsfindung ausgegangen war, ist sie doch von vielen europäischen Gelehrten beibehalten worden, natürlich nicht mit jener Bedeutungserklärung, welche die Inder dem Namen gegeben hatten: man sah vielmehr in Rudra, dem von *rud-* abgeleiteten, den „Brüller, Heuler", und erblickte hierin die passende Bezeichnung für einen Sturm- (oder eventuell Feuer-)gott. So finden wir vor rund einem Jahrhundert diese Etymologie durch Albrecht Weber[3] und Adalbert Kuhn[4] vertreten. Die

[1] Zu *Rudrá-* als Beiname des Agni siehe unten.

[2] Vgl. die Zusammenstellung aller Rudra-Etymologien des Nirukta bei Hannes Sköld, *The Nirukta* (Lund 1926) S. 311f.

[3] *Indische Studien* 2 (1853) S. 19ff.

[4] *KZ* 2 (1853) S. 478; 3 (1854) S. 335; noch etwas anderes Th. Bloch, *Wörter und Sachen* 1 (1909) S. 83f. Vgl. auch H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923) S. 200; Walde-Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* Bd. II (1951) S. 447.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000154

modernste Auffassung der alten Namensdeutung aber hat wohl PAUL KRETSCHMER[1] ausgesprochen, der in Rudra einen Zeugen für das Fortleben vorderasiatischer Züge im vedischen Indertum erblickte; denn Rudra sei, wenn er zu *rud-* gehöre, nichts als eine Übersetzung des akkadischen *Rammān(u)*, der ja in der Tat zu akkad. *ramāmu* „schreien, heulen, brüllen", *remmu, remmatu* „Geschrei, Geheul", *ramīmu* „Getöse" gehört.

Gegen die Verknüpfung von *Rudrá-* und *rudáti róditi* „weint, jammert" ergeben sich aber mehrere bedeutsame Einwände. Nicht nur, daß die Sturmnatur des Rudra keineswegs sicher feststeht[2], so würde auch im Falle sachlicher Wahrscheinlichkeit ein Name wie „der Heuler" kaum von der Wurzel *rud-* gebildet worden sein: Denn *rudáti róditi* bedeutet im Altindischen nie das Brüllen oder Heulen des Sturmes, sondern das Weinen[3], das Beweinen[4] und im Kausativ das Betrüben und Trauererregen[5]; auch im Altiranischen wird *raod-* nur für das Jammern des gequälten Rindes[6] beziehungsweise, im Jungawestischen, für das Gejammer daēvischer Wesen[7] verwendet. Eine Bildung wie *Rud-rá-* müßte also aus einer Zeit ererbt sein, da die Bedeutung von *rud-* noch der von lateinisch *rŭdere*, welches wenigstens das laute Brüllen von Tieren wie Hirschen[8] und Eseln[9] ausdrückt, oder der von altnordisch *rauta*[10] ähnlicher war — eine Annahme, die sich verbietet, wenn man mit KRETSCHMER erst urindische Bildung des Namens nach babylonischem Muster annimmt. Doch treten alle diese Einwände zurück hinter einer Tatsache,

[1] *Kleinasiatische Forschungen* 1 (1930) S. 316.

[2] Vgl. H. GRASSMANN, *Rigveda*, 1. Teil (1876) S. 42 (ad RV 2,33); A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* Bd. 2 (1899) S. 198; A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology* (= *Indo-Arischer Grundriß* III/1. A., 1897) S. 76f.

[3] Im Gegensatz zum Lachen: *tvám etắn rudató jakṣataś cáyodhayo rájasa indra pāré* „du hast jene Weinenden und Lachenden kämpfen lassen (*ayodhayaḥ*) am anderen Ende des Raumes, o Indra", RV 1,33,7.

[4] Z. B. RV 10,40,10.

[5] Vgl. RV 10,67,6: *āśíram icchámānó 'rodayat paṇím* .... „(Indra), der die Āśir-Milch begehrte, betrübte den Paṇi ..."; s. auch RV 10,99,5.

[6] Yasna 29,9: *aṯčā gəuš urvā raostā* „und da hub des Rindes Seele zu jammern an"; Yasna 44,20: *yāčā kavā ąnmənī urūdōyatā* „und wie der Kavi es (= das Rind) unaufhörlich jammern läßt (Kausativ)".

[7] Vgl. Vīdēvdāt 3,32: *daēva uruþan* ...; 19,45: *uruþənta* ... *daēva drvantō*; Yasna 9,24: *yō raosta ḫšaþrōkāmya* „(Kərəsāni), der jammerte in der Sorge um die Herrschaft ...".

[8] VERGIL, *Georgicon* 3,374: *Comminus obtruncant ferro graviterque rudentis caedunt*...

[9] OVID, *Fastorum Liber* 1,433: *Ecce rudens rauco Sileni vector asellus*....., u. a. m.

[10] „Brüllen", z. B. vom Löwen: ... *því líkast sem leones rautaði eða úlfar þyti ok graðungar geldi*.. (*Karla-Magnús Saga*, ed. UNGER S. 140).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000155

die, wie schon PISCHEL[1] gesehen hat, die Verknüpfung von *Rudrá-* und *rud-* „weinen" überhaupt verbietet: nämlich jener, daß *rudrá-* keineswegs nur der Name des einen, spezifischen Gottes Rudra ist, der sich später in Śiva fortsetzt, sondern ein Adjektiv, welches auch Agni, Indra, Soma, Mitra, Varuṇa, den Maruts, den Aśvins und den *spáśaḥ* beigegeben ist. Es ist aber sicher, daß ein Beiwort „der Heuler" für die meisten dieser Götter ganz ungeeignet gewesen wäre.

II.

PISCHEL hat mit Recht die Ansicht vertreten, daß ein Adjektivum, das allen diesen Göttern und Göttergruppen beigelegt werde, nur auf die Macht, die Kraft oder die glänzende Erscheinung dieser Götter Bezug haben könne[2]. Die auch sprachlich äußerst unsichere Verknüpfung von *rudrá-* mit der Wurzel von lateinisch *rādīx*[3] mit guten Gründen ablehnend, schlägt PISCHEL vor, das Adjektiv *rudrá-* als „rot" zu deuten. Sachlich wäre diese Erklärung durchaus passend: Den das Epithet *rudrá-* tragenden Göttern würde eine Bezeichnung „die rötlichen, hellglänzenden" gut anstehen[4]; der Gott Rudra würde einen Namen führen, der seinen Bezeichnungen als *aruṣá-* oder *babhrú-*[5] ganz analog zur Seite stünde; und das Beiwort der Aśvins, *rudrávartani-*, hätte als „rötliche Pfade beschreitend" sinnvollen Bezug aus das Erscheinen der Nāsatyau nach Aufgang der Morgenröte. Leider nicht so rein läßt sich das Rätsel auf sprachlichem Gebiete lösen; denn im Altindischen lautet „rot" nicht *rudrá-*, sondern *rudhirá-*. Es wären daher mehrere Annahmen nötig, um *rudrá-* als „rot" zu deuten: Man müßte entweder vermuten, daß im Altindischen einmal ein *-i-*loses **rudhrá-*[6] bestanden hätte und daß dieses in einer „desaspirierenden" Mundart[7] sein *-h-* verloren habe[8], oder aber

[1] *Vedische Studien*, Heft 1 (1888) S. 56.
[2] A. a. O. S. 57.
[3] v. BRADKE, *ZDMG* 40 (1886) S. 361.
[4] Vgl. PISCHEL a. a. O. S. 58ff.
[5] PISCHEL, *ZDMG* 40 (1886) S. 120.
[6] Für die Annahme dieses **rudhrá-* gibt es drei Stützen: seine Identität mit gr. ἐ-ρυθρό-ς, lat. *ruber* (idg. **rudhró-s*), die These von WACKERNAGEL (*Altindische Grammatik* II, S. 61), daß *rudhirá-* selbst erst aus **rudhrá-* und kompositionellem **rudhi-* (in *rudhi-krá-*?) kontaminiert sei und — vielleicht! — die Existenz von **rudra-* (< arisch **rudhrá-*) im Iranischen (s. oben). Trotzdem bleibt **rudhrá-* im Altindischen Hypothese.
[7] Verlust der Aspiration ist im Mittelindischen recht häufig, tritt aber auch im Altindischen auf; TEDESCO (*JAOS* 67 [1947] S. 88a) sieht in *dvár-* „Türe" (: gr. θύρᾱ) das älteste Beispiel. Vgl. an neuerer Literatur K. AMMER, *WZKM* 51 (1948) S. 135ff.; M. MAYRHOFER, *JAOS* 71 (1951) S. 145; O. HAAS, *Lingua Posnaniensis* 3 (1951) S. 85ff.; H. PEDERSEN, *Festskr. Hammerich* (1952) S. 190ff. (ai. *bála-* < **bhála-*: gr. ἀπο-φώλ-ιος).
[8] K. AMMER a. a. O. S. 135. — Kontamination zwischen **Rudhrá-* „der rote Gott" und *Rudrá-*, dem zu *rud-* gehörigen Namen des „already existing

daß, wie SZEMERÉNYI jüngst angenommen hat[1], *Rudrá-* Lehnwort aus dem Iranischen sei, in welchem jedoch die Existenz von **rudra-* „rot" nur aus dem mittelpersischen Namen *Luhrāsp* (**Rudra-aspa-*) und aus sogdisch *rwẓywn'y*[2] vielleicht erwiesen werden kann. Beide Annahmen sind sehr schwer zu halten, denn unter den übrigen Götternamen und Götterbezeichnungen der vedischen Zeit haben wir weder sichere aspiratenlose Formen noch auch Lehnwörter aus dem Iranischen. Auch der Einwand, daß Rudra-Śiva ein außerhalb der vedischen Adelsschicht stehender Volksgott sei, dessen Name gut den wohl vulgären Aspiratenschwund zeigen könne[3], scheitert an der Tatsache, daß *rudrá-* ja nicht der Name dieses einen Gottes ist, sondern das Beiwort mehrerer Götter, deren übrige Epitheta makellos altindische Lautform besitzen. Diese Tatsache macht übrigens auch die Annahme iranischer Herkunft des Wortes ganz unwahrscheinlich.

Doch schien es noch eine überraschende Stütze für *rudrá-* „rot" zu geben. Jener Beiname, unter dem Rudra im Pantheon des Hinduismus übermächtig werden sollte, Śiva, war lautlich völlig mit dem tamilischen Verbum *śiva-* identisch; und dieses bedeutete — „rot sein"! Das war auf den ersten Blick wirklich schlagend, und mehrere Forscher sind hintereinander — und manche voneinander unabhängig — für Rudra-Śiva als den „roten" Gott in arischer und dravidischer Sprache eingetreten: ALFRED LUDWIG als der meines Wissens erste[4], dann STEN KONOW[5], SUNITI KUMAR CHATTERJI in seiner „*Bengali Language*" (1,41), ROBERT BLEICHSTEINER[6] und JOSÉ CANEDO[7], in jüngerer Zeit KARL AMMER[8]; ich

Aryan Storm God", nimmt jetzt J. K. CHATTERJI bei MAJUMDAR-PUSALKER, *The Vedic Age* (London 1951) S. 162 an. — [Für die Verbindung *Rudrá-*: *rudh-* plädiert in jüngerer Zeit V. M APTE, *Journal of the Gaṅgānath Jha Research Institute* (Allahabad 1949—50) S. 85—92 unter Hinweis auf das gleichartige Verhältnis von *Índra-* und *indh-* „flammen, brennen", deren Zusammengehörigkeit aber durchaus ungesichert ist (trotz APTE, *Journal of the University of Bombay* 19 [1950] S. 13ff., *Saugar University Journal* 1 [1951—52] S. 105ff.). Wertvoll hingegen ist APTES Beweisführung gegen die Auffassung von *Rudrá-* als „Heuler", die sich mit Teil I dieses Aufsatzes im wesentlichen deckt, diesen aber an Materialfülle weit übertrifft. Korr.-Note.]

[1] *Beiträge zur Namenforschung* 2 (1951) S. 176f.

[2] Der zweite Teil dieses sogdischen Wortes (*γwn'y*) ist *gōna* „Farbe"; *rwẓ-* könnte vielleicht (mit sogd. *ž* < *dr*) **rudra-* sein.

[3] K. AMMER a. a. O. S. 135f.

[4] Sitzungsberichte der kgl. böhmischen Gesellschaft d. Wissenschaften, Prag, Jg. 1900, Nr. VI, S. 8f.

[5] *Linguistic Survey of India* Bd. 4 (1906) S. 279.

[6] In BERNATZIKS *Grosser Völkerkunde* Bd. 2 (1939) S. 156.

[7] *Emérita* 8 (1940) S. 63.

[8] *WZKM* 51 (1948) S. 135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000157

selbst habe, von dem Glanz dieser geistfunkelnden Erklärung geblendet, ihr gleichfalls in mehreren meiner Arbeiten Beifall gezollt[1].

Jedoch — *all that glisters is not gold.* Auch die nähere Betrachtung dieser Deutung stellt uns bald vor gewaltige Schwierigkeiten. Jene Forscher, nach denen *śiv-* „in den Dravidasprachen" die rote Farbe bedeutet, unterliegen nämlich einer Selbsttäuschung; denn in Wahrheit ist *śiv-* nur die heutige Aussprache (Schreibung: *civ-*) in einer einzigen Dravidasprache, dem Tamil. Gemeindravidisch kann nur von einer Wurzel **ki* **ke* „rot" gesprochen werden, deren *k-* noch in den meisten Dravidasprachen — einschließlich Tamil — vorhanden ist: vgl. kannaḍa *kem* „Röte", tamil *kenti* „a gold-coloured antimony", telugu *kempu* „Rubin", brāhūī *khīsun* „rot", u. a. m.; in einer Dialektströmung, die gleichfalls durch die meisten Dravidasprachen hindurchgeht, ist dieses *k-* zu *č-* palatalisiert worden: vgl. kannaḍa *cem, cen* „Röte", malayāḷam *čuvakka-* „rot sein". Nur in Tamil hat die Palatalisierung *k* > *č* dann noch weiter zu *ś* geführt, so daß dort die mit *c-* geschriebenen Wörter *civa-* „rot sein", *cempu* „Gold, Kupfer", *cētu* „rot" die Aussprache *śiva-, śĕmbu, śēdu* haben. Diese Aussprache mag schon sehr alt sein, wird uns doch zum Beispiel tamil *caṇṭai* (sprich: *śaṇḍei*) „Kampf, Streit" schon im Mahābhārata als *śaṇḍikā „yuddham* (in der Sprache der *Drāviḍāḥ*)" überliefert[2]. Trotzdem bleibt die Möglichkeit, daß die Arier den Gottesnamen Śiva aus den Dravidasprachen entlehnt hätten, nur auf das tamilische Gebiet beschränkt, und von diesem aus ist eine so frühe und so allgemeine Entlehnung recht wenig wahrscheinlich[3].

Zudem: warum sollte eigentlich *śivá-* eine Entlehnung sein? Wir besitzen doch ein ererbtes Wort[4] *śivá-* „lieb, freundlich, günstig", das dem Rudra als Epithet beigelegt worden ist, ebenso wie *śaṅkará-* „Wohltäter", *śambhă-* „hilfreich, wohltätig"[5], *mīḍhvás-* „huldreich", *mṛḍa-* „gnädig, barmherzig" und andere Beinamen, mit denen man den *krūro devānām*, den *krūratamo devānām*, den „furchtbaren"[6], ja „furchtbarsten unter den Göttern"[7] gnädig zu stimmen suchte. Das Adjektivum *śiváḥ*

[1] *Archivum Linguisticum* 2 (1950) S. 133,138; *Symbolae* B. HROZNÝ Bd. 5 (1950) S. 72, Anm. 21; 369, Anm. 16; *Beiträge zur Namenforschung* 2 (1951) S. 181; *Saeculum* 2 (1951) S. 61.

[2] M. MAYRHOFER, *Archivum Linguisticum* 2 (1950) S. 137f.

[3] Siehe auch T. BURROW, *BSOAS* 11 (1943) S. 124, Anm. 1.

[4] Ai. *śivá-* = german. **hĭwa-* in altnord. *he-rað* „Besitz", daneben german. **hīwa-* (got. *heiwa-*) = si. *śéva-*.

[5] CHATTERJI, *Origin and Development of the Bengali Language*, Bd. 1 (1926) S. 41, und M. COLLINS, *Dravidic Studies* 3 (Madras 1923) S. 61 erklären auch diesen Namen des Rudra-Śiva für dravidisch: aus tamil *śĕmbu* (geschrieben *cempu*) „Röte". Dagegen mit richtigen Einwänden wieder BURROW, a. a. O.

[6] Vgl. *Taittirīya-Saṁhitā* 6, 1, 7, 8; 6, 2, 3, 2.

[7] *Maitrāyaṇī-Saṁhitā* 3, 8, 1: *rudró ... devánām krūrátamas ...*

dient hier genau so zur *captatio benevolentiae* wie sein Femininum *śivā*, wenn es den Schakal bezeichnet. Man sieht keine Notwendigkeit, dieses Wort aus der Reihe jener Epitheta zu reißen und in ihm eine Entlehnung zu erblicken. Dieser Einwand richtet sich auch gegen den jüngsten Versuch von B. Hrozný[1], der *Śivá-* aus dem Namen einer proto-indischen Gottheit *Šīa*, welcher nach Hrozný mit lat. *saevus* zusammenhängt, entlehnt sein läßt.

So sahen wir, wie uns sowohl bei dem Versuch, *rudrá-* als arisches, wie bei jenem, *śivá-* als dravidisches Wort für „rot" zu erklären, die Schwierigkeiten übermannten. Das überraschende Faktum, daß *rudrá-* an ai. *rudhirá-* „rot", und daß *śivá-* an tamil *śiva-* (*civa-*) „rot sein" anklingt, werden wir der schon bedeutsam angewachsenen Menge sprachlicher Zufälle[2] anzuschließen haben. Daß die Bedeutung „rot" unserem Götterepithet sachlich gut entsprechen würde, dessen bleiben wir uns bewußt; jedoch ebenso wie „die Etymologie .... bei der Erklärung mythischer Gestalten nur zur Verstärkung sachlicher Gründe dienen"[3] kann, darf auch umgekehrt bei der Erklärung religiöser Namen und Wörter die sachliche Seite nur bestärkende, bestätigende Funktionen ausüben. Das eigentliche Urteil über die Richtigkeit einer Namens- oder Wortdeutung steht den sprachlichen Tatsachen zu; aber diese haben, das wurde wohl genügsam gezeigt, im Falle *rudrá-*/*śivá-* „rot" nicht genügen können.

Doch es gibt vielleicht eine Lösung, die eine linguistisch tragbare mit einer sachlich möglichen Deutung vereinigt.

III.

In einer ganz jungen Arbeit[4] hat Vittore Pisani unser Augenmerk auf den altindischen Dual *ródasī* „Himmel und Erde" gelenkt. In der rigvedischen Flexion steht neben dem Nom. Vok. Akk. Dual *ródasī* einmal ein Genetiv *ródasoḥ* (RV 9,22,5), zweimal ist aus metrischen Gründen *ródasoḥ* zu lesen, obgleich der Text *ródasyoḥ* bietet (RV 1,151,3; 1,168,1); in den übrigen Texten erscheint *ródasyoḥ* (*-iy-*) als Gen. Lok. Dual und einmal der Dativ *ródasībhyām*. Auch ein singularisches Femininum *ródasī* „Welt" existiert, und *Rodasī* erscheint als Name von Rudras Gattin.

Pisani (a. a. O., S. 63) hat mit Recht aus diesem Formenschatz ge-

[1] In einer für *Archiv Orientální* gedruckten, aber noch nicht veröffentlichten Arbeit „*Au sujet du déchiffrement des inscriptions proto-indiennes de Mohenjo-Daro et de Harappa*", deren Korrekturabzug mir der Verfasser freundlicherweise übersandte.

[2] Vgl. Lidén, *KZ* 56 (1929) S. 223ff.; Schulze, *KZ* 57 (1930) S. 42; Friedrich, *IF* 60 (1950) S. 156ff.; Mayrhofer, *Anthropos* 47 (1952) S. 664f., u. a. m. [3] R. Garbe, *Festschrift f. Bezzenberger* (1921) S. 40.

[4] *ZDMG* 102 (1952) S. 62ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000159

schlossen, daß die Flexion *ródasī/ródasoḥ* als *lectio difficilior* das Ältere darstelle und daß *ródas-* der ursprüngliche Stamm gewesen sein müsse; erst später habe man *ródasī* für den Nom. Vok. Dual eines *-ī-*Stammes angesehen und *ródasyoḥ* bzw. das einmalige *ródasībhyām* (für **ródobhyām*) analogisch hinzugebildet. *Ródasī* „Welt" und *Rodasī́* „Rudras Gattin" sind ja deutlich sekundäre Schöpfungen. Ganz zu Recht nimmt PISANI auch an, daß *ródas-ī* ein elliptischer Dual wie *pitárau* „Vater und Mutter" sein müsse, daß also *ródas-* eine der beiden Bedeutungen „Himmel" oder „Erde" ursprünglich besessen haben müsse. In seinen weiteren Annahmen aber kann ich PISANI nicht mehr folgen. Daß *ródas-* weiblich sei und „zur selben Kategorie von femininischen *-as-*Stämmen wie *uṣás-* ‚Morgenröte'" gehöre (S. 63), ist mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil *uṣás-* keinen Nom. Dual. **uṣasī* (wie *ródasī*) bildet, sondern *uṣā́sau* (RV 1,188,6), *uṣā́sā* (RV 8,27,2, u. a.) und *uṣásā* (RV 3,4,6, u. v. a.); formell ist doch *ródas-* am einfachsten als Neutrum zu fassen, da die Flexion *ródas-ī ródas-oḥ* ganz der von *jánasī jánasoḥ* (: *jánas-* n. „Geschlecht") entspricht. Auch daß die Bedeutung von *ródas-* „Erde" gewesen sei, wird nur auf Grund des ganz unsicheren weiblichen Geschlechtes und der etymologischen Verknüpfung mit umbr. *rusem-e*, lat. *Rusor* sowie nach der Analogie von *pṛthivī́* „Himmel und Erde" angenommen; da aber *ródas-* wahrscheinlicher Neutrum ist, da ich der recht fraglichen[1] Etymologie PISANIS eine formell klaglosere Verknüpfung entgegenzusetzen hoffe, welche die Bedeutung „Himmel" für *ródas-* verlangt, und da es auch den elliptischen Dual *dyā́vā* (und *dyávī*) „Himmel und Erde" gibt, so ist die Annahme, *ródas-* n. bedeute „Himmel", dem Vorschlag PISANIS doch mindestens gleichwertig.

[1] Rechnet man zu der durchaus ungesicherten Annahme, *ródas-* bedeute „Erde", noch die Hypothesen hinzu, daß umbr. *rusem-e* ein in Wurzel und Suffix schwundstufiges **rud-s-* (:**reúdos-* > ai. *ródas-*) enthalte und daß lat. *Rusor* aus **Reudōs, -osṃ* (: *ródas-*) und **rud-s-* (oder **reud-s-*) kontaminiert sei, dann fällt es schwer, die etymologische Verbindung PISANIS für wahrscheinlich zu halten.

Eine andere etymologische Deutung von *ródas-(ī)* hat vor wenigen Jahren H. W. BAILEY, *BSOAS* 12 (1948) S. 326 vorgeschlagen. Nach der Bedeutungsparallele von *pā́jasī* als Bezeichnung von Himmel und Erde, wofür BAILEY die Übersetzung „the two surfaces" wegen der etymologischen Verbindung mit mitteliranisch **pāza-* „surface" vorschlägt (a. a. O. S. 323ff. und *BSOAS* 13 [1949] S. 136), wird auch für *ródasī* eine Bedeutung „two surfaces" angenommen; *ródas-* soll darum mit aw. *raoδa-* „Aussehen", neup. *rōy* „Gesicht" zusammengehören. Es fällt aber schwer, diese iran. Wörter von dem bedeutungsgleichen got. *ludja* (Akk. Sg. Fem.) „Antlitz", ahd. *ant-lutti* dss. zu trennen, die idg. *-dh-* verlangen und daher mit ai. *rodh-roh-* (vgl. *róhati* „wächst, steigt empor", *róha-* „Erhebung"), nicht aber mit *ród-as-* vermittelt werden können. Über ältere verfehlte Deutung von *ródas-* siehe WALDE-POKORNY, *Vgl. Wörterbuch* II 354.

Mit diesem Wortansatz sind wir jedoch wieder an unser Adjektiv *rudrá-* erinnert[1]. Zwar scheint es mir wortgeschichtlich wahrscheinlich bedeutungslos, daß Rudras Frau *Rodasī* heißt[2]; hingegen ist es von großer Bedeutung, daß *rudrá-* und das Neutrum *ródas-* „Himmel" in einem untadeligen Formverband zusammengebracht werden können. Verhalten sich doch

rudrá-	und	*ródas-* zueinander wie
ugrá- „gewaltig"	:	*ójas-* „Kraft",
citrá- „viele Erscheinungen habend, bunt"	:	*cétas-* „Erscheinung"
turá- „kräftig"	:	*távas-* „Kraft" (in *távas-vant-*, = aw. *tavah-* „Kraft")
riprá- „schmutzig" (in *riprám* „Schmutz")	:	*répas-* „Schmutz"
śukrá- „flammend, hell" aw. *suẖra-* „feurig"	:	aw. *saučah-* „Flamme" (in *saučahin-* „flammenversehen")
srprá- „ölig, glatt"	:	gr. ἕλπος n. „Öl" (Hes.)[3]
dasrá- „wundertätig"	:	*dáṁsas-* „Wundertat"
**piśrá-* **piślá-* „bunt" (metathetisch in ai. *śilpá-* „bunt"[4] = aksl. *pъstrъ* < **pikró-* „bunt")	:	*péśas-* „Farbe"
aw. *ẖšudra-* „flüssig"	:	*kṣódas-*, aw. *ẖšaodah-* „Fluß, Strömung"

Wenn aber neben den *-es-*Stämmen mit den Bedeutungen „Kraft", „Flamme", „Öl", „Farbe" usw. *-ró-*Adjektive mit den Bedeutungen „kräftig", „flammend", „ölig", „farbig, bunt" usw. stehen[5], dann wäre neben *ródas-* „Himmel" die Bedeutung „himmlisch" für *rudrá-* zu erwarten. Wir wollen prüfen, ob nun der sachliche Tatbestand dem auf linguistischem Wege gewonnenen Bedeutungsansatz seine Beglaubigung gibt.

[1] Vgl. auch Kuhn, *KZ* 2 (1853) S. 478; *PW*, 6. Teil, S. 370f., 442f.; Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda* S. 1174.

[2] Sollte auch in diesem Namen etwas Altes stecken, dann könnte er als *rodasī-* „die Himmlische" zu *ródas-* n. gehören wie *śavasī-* „die Starke (Indras Mutter)" zu *śávas-* n. „Kraft, Stärke", *sarasī-* „Teich" zu *sáras-* n. „Wasser", u. a.; vgl. auch v. Bradke, *ZDMG* 40 (1886) S. 361.

[3] Altindisch steht statt **sárpas-* (= ἕλπος) *sarpíṣ-* „Schmalz", ebenso wie neben *śukrá-* ein *śociṣ-* „Flamme" an Stelle von **śócas-* (= aw. *saučah-in-*, s. o.; vgl. auch F. Specht, *Ursprung der indogermanischen Deklination* [1944] S. 298) existiert. [4] Tedesco, *Language* 23 (1947) S. 383ff.

[5] [Zu diesem Formenverhältnis siehe jetzt auch J. Gonda, *Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European Nouns in -es-/-os* (Utrecht 1952) S. 82f.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000161

IV.

Als Beiwort kommt *rudrá-* dem Agni, dem Indra, Mitra und Varuṇa, dem Soma, den Maruts, den Aśvins und den „Spähern" (*spáśaḥ*) zu. Alle diese Götter — mit Ausnahme der *spáśaḥ* — werden im *Rigveda* als „himmlisch", als „im Himmel wohnend" oder „den Himmel berührend" bezeichnet. So mehrmals Agni (*divyám ... agním*, RV 6,10,1) und Soma (*mamáttu tvā divyáḥ sóma, indra ...*, RV 10,116,3); Varuṇa ist *dyu-kṣáḥ* „im Himmel wohnend" (RV 7,34,24; vgl. auch LÜDERS, *Varuṇa und die Wasser* [1951] S. 54ff.), ebenso wird der Sitz des Mitra bezeichnet (*dyukṣám mitrásya sādanam ...*, RV 1,136,2). Mitra und Varuṇa zusammen sind *ādityā́ divyā́ ...* (RV 5,69,4). Eine „im Himmel wohnende Schar" werden die Maruts genannt (*mā́rutam śárdha[ḥ]....divikṣayám*, RV 5,46,5), „den Himmel berührend, bis an den Himmel reichend" die Aśvinen (*devā́ divispṛ́śā aśvínā...* RV 1,22,2). Himmelsbewohner (*diváksas-*, RV 3,30,21) ist auch Indra. Für alle diese Götter würde also das Beiwort *rudrá-* gut passen, für das wir die Bedeutung „himmlisch" durch den formellen Vergleich mit *ródas-* erschlossen haben; es wäre gleichsam Synonym zu *divyá-*, *diváksas-*, *dyukṣá-*, *divikṣayá-* und anderen Beinamen dieser Götter. Auch von den *spáśaḥ*, für die ich kein derartiges rigvedisches Beiwort kenne, wird im Atharva-Veda gesagt (4,16,4), daß sie, die Späher Varuṇas, vom Himmel (*diváḥ*) herabstiegen (*pra-car-*) und tausendäugig über die Erde blickten; auch sie können also gut *rudrā́saḥ*[1] gewesen sein.

Die Einsetzung der Bedeutung „himmlisch" an jenen Stellen, wo *rudráḥ* nicht Name, sondern Adjektiv ist, ergibt denselben positiven Befund:

járābodha tád vividḍhi viśé-viśe yajñíyāya / stómaṁ rudráya dṛśīkam „Du, durch den Frühruf Erwachter[2], bringe dem unter allen Stämmen verehrungswürdigen, himmlischen (Agni) ein ansehnliches Loblied dar"[3], RV 1,27,10.

á vo rā́jānam adhvarásya rudrám hótāram satyayájaṁ ródasyoḥ / agním ... ávase kṛṇudhvam „Den König eures Opfers, den himmlischen, wahrhaft opfernden Hotar von Himmel und Erde, den Agni ... gewinnt euch zur Hilfe!", RV 4,3,1.

á yé tasthúḥ pṛ́ṣatīṣu śrutā́su sukhéṣu rudrā́ marúto rátheṣu „Wenn sie die berühmten weißgefleckten Tiere und die gutlaufenden Wagen besteigen, die himmlischen Maruts...", RV 5,60,2.

[1] Vgl. RV 9,73,7: *rudrā́sa .. iṣirā́so adrúha spáśaḥ sváñcaḥ sudṛ́śo nṛcákṣasaḥ..* " die himmlischen, regsamen, wohlwollenden, gewandten, scharfsichtigen, Menschen beschauenden Späher...".

[2] *járā-bodha-*, vgl. GELDNER, *Der Rigveda übersetzt und erläutert*, 1. Teil (1923) S. 26, ad 10a; wohl Selbstanrede des Dichters, s. GELDNER a. a. O.

[3] GELDNER (a. a. O.) übersetzt „ein schönes Loblied auf Rudra", muß aber in den Kommentaren bekennen: „Das Hereinziehen des Rudra [in die an Agni gerichtete Hymne, MH.] ist unerklärt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000162

tád íd rudrásya cetati yahvám pratnéṣu dhámasu / máno yátrā ví tád dadhúr vícetasaḥ „Es erstrahlt der rasche Geist des himmlischen (Indra) an den uralten Stätten, wo ihn die Weisen ausgeteilt haben", RV 8,13,20.

antár icchanti tấṁ jáne rudrám paró manīṣáyā / gṛbhṇánti jihváyā sasám „Sie suchen ihn (den Soma) unter den Menschen, den über alle Vorstellung himmlischen; mit der Zunge genießen sie die Opferspeise", RV 8,72,3.

... bhadrá rudráṇām marútām úpastutiḥ ..." die herrliche Anrufung der himmlischen Maruts ...", RV 10,64,11.

krāṇá rudrá maráto viśvákṛṣṭayo diváḥ śyenáso ásurasya nīḷáyaḥ / tébhiś caṣṭe váruṇo mitró aryaméndro devébhir arvaśébhir árvaśaḥ „Die eifrigen (?)[1], himmlischen Maruts, die Beherrscher aller Stämme, die Himmelsadler, die Genossen des Asura; mit denen erscheint Varuṇa, Mitra, Aryaman und Indra, der schnellfahrende mit den schnellfahrenden Göttern", RV 10,92,6.

Besonders auch das Adjektivum *rudrávartani-*, ein Beiwort der Aśvins, läßt sich schön als „himmlische Bahnen beschreitend" übersetzen:

dásrā yuvákavaḥ sutá nấsatyā vṛktábarhiṣaḥ / á yātaṃ rudravartanī „Ihr wundertätigen Nāsatyau, euch zugehörig sind die Somatränke dessen, der die Opferstreu um das Opferfeuer gelegt hat (= des Opferers; vgl. GELDNER, *Der Rigveda* [1923] S. 3, Anm. 1 und 2); kommt her, ihr auf himmlischen Bahnen wandelnden[2]", RV 1,3,3.

... rátham ... yám aśvinā suhavā rudravartanī á sūryāyai tastháthuḥ „Den Wagen ... den ihr gerne erhörenden, auf himmlischen Pfaden wandelnden Aśvins um der Sūryā willen[3] bestiegt", RV 8,22,1.

Ganz die gleiche Wendung auch RV 10,39,11: *... aśvinā suhavā rudravartanī ...*

tấv id doṣá tá uṣási śubhás pátī tá yáman rudrávartanī / má no mártāya ripáve vājinīvasū paró rudrāv áti khyatam „Die (wir anflehen) am Abend und am Morgen, die Herren des Glanzes, die auf der Fahrt himmlische Bahnen beschreitenden[4]; nicht gebt uns, ihr gabenreichen, himmlischen (*rudrau*), dem tückischen Mann im fernen Lande hin", RV 8,22,14.

Ist so das Adjektiv *rudrá-* ohne Schwierigkeit als „himmlisch" zu fassen, so haben wir auch den Namen des Gottes Rudra gelöst; denn daß dieser anderen Ursprungs sein könnte als das Adjektiv, ist kaum anzunehmen. Zudem paßt eine Bedeutung „Himmlischer" gut auf Rudra, den „rötlichen Eber des Himmels" (*divó varāhám aruṣám ...*, RV 1,114,5), den „großen Asura des Himmels" (*...ásuro mahó divás ...*, RV 2,1,6), der den Blitz vom Himmel auf die Erde (*divás pári kṣmayấ ...*, RV 7,46,3) herniederstürzen läßt. *Rudráḥ* war auch für ihn ursprünglich Beiwort, so wie dieses Adjektiv Beiwort jener anderen Götter war und

[1] *krāṇá* ist unklar; vgl. NEISSER, *Zum Wörterbuch des Rigveda*, 2. Heft (1930) S. 71 (mit Lit.), der *krāṇá* als „kraftvoll", bzw. „wirklich, echt" faßt.

[2] GELDNER, a. a. O. S. 3 übersetzt „die ihr die Bahn des Rudra wandelt" (Anm. 3 „als Ärzte"). Doch siehe die übernächste Anm.

[3] PISCHEL, *Vedische Studien* Heft 1 (1888) S. 15.

[4] Schon dieses *tá yáman rudrávartanī* spricht gegen GELDNERS zu abstraktes „die Bahnen Rudras (als Ärzte) wandelnd".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000163

wie auch Rudras späterer, ungleich berühmterer Name, Śiva, einmal Beiwort gewesen ist. Vielleicht birgt also die brahmanische Erzählung, er habe geweint, weil er keinen Namen gehabt habe[1], doch einen geschichtlichen Kern. Vermutlich hat man bald den ursprünglichen, uns unbekannt gebliebenen Namen des Rudra-Śiva aus tabuistischer Scheu vor dem schrecklichen Gotte zu sagen vermieden, den ja auch das Aitareya-Brāhmaṇa (3,33) nur „*eṣa devaḥ*" („dieser Gott") zu nennen wagt...

Zusammenfassung

Der Name des Gottes Rudra wurde von den altindischen Autoritäten, aber auch von mehreren europäischen Gelehrten als „Heuler" aufgefaßt und mit *rudáti róditi* „weint" verknüpft; diese Etymologie unterliegt aber nicht nur sachlichen und semasiologischen Schwierigkeiten, sondern scheitert völlig an der Tatsache, daß *rudrá-* ein mehreren Göttern beigegebenes Epithet ist, dessen Bedeutung kaum „Heuler" gewesen sein kann (I). Sachlich passend, aber linguistisch unbefriedigend zeigt sich andererseits der Versuch, *rudrá-* als „rot" zu erklären (II). So wird in dieser Abhandlung vorgeschlagen, *rudrá-* mit dem Neutrum *ródas-* „Himmel" (in dem elliptischen Dual *ródas-ī* „Himmel und Erde") zu verknüpfen[2], zu dem sich *rudrá-* wie *ugrá-* „kräftig" zu *ójas-* n. „Kraft", *citrá-* zu *cétas-*, *turá-* zu *távas-* verhielte; die Bedeutung von *rudrá-* müßte dann „himmlisch" gewesen sein (III). Diese Bedeutung erweist sich in der sachlichen Nachprüfung (IV) als durchaus zutreffend: sie paßt für das Beiwort mehrerer Götter, die daneben auch *divyáḥ, dyukṣáḥ, divikṣayáḥ* u. dgl. heißen, sie fügt sich in die vedischen Belegstellen des Adjektivs *rudrá-* gut ein, sie gibt dem Beiwort der Aśvins *rudrávartani-* den passenden Sinn „auf himmlischen Pfaden wandelnd", und sie ist endlich auch als Namenssinn des eigentlichen Gottes Rudra, dessen Himmelsbeziehungen aus dem *Rigveda* deutlich hervorgehen, gut geeignet.

[1] Siehe den Beginn dieses Aufsatzes. Vgl. auch J. CHARPENTIER, *WZKM* 23 (1909) S. 152, Anm. 1.

[2] [Wie ich nach Abschluß des Manuskriptes sehe, ist J. GONDA in seinem neuesten Buche „*Ancient-Indian ojas, Latin *augos and the Indo-European Nouns in -es-/-os*" (Utrecht 1952) der Verbindung *rudrá-/ródas-* schon ganz nahe gewesen, ohne sie zu sehen. S. 82f. bespricht er das Verhältnis der *-rá-*Adjektiva wie *ugrá-*, *citrá-* usw. zu den *-as-*Substantiven wie *ójas-*, *cétas-* (unter die er S. 51 auch *ródas-* eingereiht hatte) und bemerkt, „whatever their history might have been the names of Indra and Rudra were no doubt felt as belonging to the same group". Im Falle von *índra-ḥ*, der auch durch den Akzent abweicht, scheint mir dies allerdings nicht so sicher.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000164

Zur Deutung des Begriffes *potaja* in der Zoologie der Jainas

Von Josef Friedrich Kohl, Würzburg

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß überall dort im jinistischen Kanon, wo von den verschiedenen Ursprungstätten (*yoni*, Prākṛt: *joṇi*) der Lebewesen die Rede ist, auch der Begriff *potaja* auftaucht. Und immer teilt sich diese Entstehungsart mit seinem Korrelat *jarāyuja* in das, was wir als Säugetiere bezeichnen; dies beweisen die jeweils aufgeführten Beispiele. Was veranlaßt aber die Jainas eine derartige Trennungslinie innerhalb unserer Säugetierklasse zu ziehen? An den Unterschied zwischen Plazentaliern und Aplazentaliern (bzw. Mono- und Didelphiern) zu denken, verbietet schon die Tatsache, daß es Beuteltiere in Indien nicht gibt. Hermann Jacobi[1] sagt daher in seinem Kommentar zu *Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra* II, 34 (*jarāyv-aṇḍa-potajānāṃ garbhaḥ*) folgendes: „Das erstere (nämlich *jarāyuja*) und letztere (d. i. *potaja*) findet nur bei Säugetieren statt. Worin dieser Unterschied naturgeschichtlich besteht, wüßte ich nicht zu sagen. Aber die Unterscheidung ist allgemein indisch." Soweit Jacobi, und doch kann man angesichts des oft erstaunlich feinen Gefühls der Inder im allgemeinen und der Jainas im besonderen für anatomische und physiologische Zusammenhänge diese Unterscheidung nicht einfach als ein Produkt indischer Einteilungssucht abtun.

Die Bezeichnung *jarāyuja* (traditionsgemäß mit „eihautgeboren" übersetzt) nimmt eindeutig Bezug auf den von Serosa und Amnion (Schafhaut) umhüllten Säugetierembryo; also wäre dieser Ausdruck unserem „Säugetier" gleichzusetzen. Versteht man nach der gewöhnlichen Auffassung unter *pota* ein „junges Tier", so sind die *potaja* solche Tiere, die fertige (lebendige) Junge zur Welt bringen. Damit sind wir wiederum bei den Säugetieren angekommen (abgesehen von einigen ökologisch bedingten Fällen von Lebendgeburt bei anderen Wirbeltiergruppen, die aber bei den Jainas keine Erwähnung finden), und beide jinistischen Begriffe müßten synonym sein, was aber gerade nicht den Tatsachen entspricht.

[1] *Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra* übers. v. H. Jacobi in ZDMG, Bd. 60 (Leipzig 1906) S. 306 (Separat-Ausgabe S. 20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000165

Man kommt auch zu keinem naturwissenschaftlich befriedigenden Resultat, wenn man den Ton auf das „fertige" Junge legt und dem Worte „*pota*" die Bedeutung „Fötus ohne Hüllen" gibt. Dann müßte man unter „*potaja*" diejenigen Säuger verstehen, bei denen die Fruchtblase schon während der Eröffnungsperiode des Muttermundes (Scheidenausgang des Uterus) platzt und das Junge bereits enthüllt in der Rima genitalis erscheint. Das ist ja auch tatsächlich bei den meisten Säugetieren der Fall, aber damit decken sich die von den Jainas angeführten Beispiele durchaus nicht. So z. B. wird der Mensch *(manuṣya)* immer zu den *jarāyuja* gezählt, und gerade er, bei dem die Nachgeburt erst 15—30 Minuten nach dem Kinde ausgestoßen wird, müßte doch ein *potaja* sein. Das Prädikat *jarāyuja* träfe unserer Kenntnis nach in jenen Fällen zu, wo, wie bei den Katzen, die geschlossene Fruchtblase austritt und sofort instinktiv vom Muttertier aufgerissen wird, damit das Junge nicht erstickt. Aber dieser Meinung widerspräche die jinistische Auffassung von den „Eihautgeborenen". Also muß es sich bei den *potaja* um etwas anderes handeln als um hüllenlos Geborenwerdende.

Einen Fingerzeig zur Lösung des vorliegenden Problems gab mir eine Bemerkung des Kommentars zu Sthānāṅga 385b, wo es heißt: *potaṃ vastraṃ, tadvaj-jātāḥ, potād iva vā bohitthāj-jātāḥ, ajarāyu-veṣṭitā ity arthaḥ*. Danach wird also *pota* als Nachen oder Boot verstanden, was auch lexikalisch richtig ist. Diese zitierte Stelle brachte mir den Ablauf der Geburt bei Fledermäusen in Erinnerung. Das kreißende Tier klammert sich mit den Vorderfüßen fest und biegt den zwischen den Beinen und dem Schwanz ausgespannten Flughautteil bauchwärts hoch. Dadurch entsteht gleichsam eine Schale direkt unter der Rima genitalis. Nun tritt das Junge aus und rutscht dabei einfach in diese Schale. In diesem Zustand sieht es wirklich so aus, als läge das neugeborene Tier in einem kleinen Nachen, der wie eine Gondel dem Muttertier unten anhängt. Erst später verwischt sich dieser Eindruck, wenn das Tier die Zitzen fassend höher am Leib der Mutter sitzt.

Interessant ist es nun, daß die Fledermäuse auch wirklich unter den von den Jainas genannten Beispielen für *potaja* zu belegen sind. So gibt der Kommentar zu *Sthānāṅga* 385b neben den Elefanten die Fledermaus (valguli) als Spitzenkandidaten an (*hasti-valguli-prabhṛtayaḥ*). Mehrere Fledermausarten erwähnt der Kommentar des *Umāsvāti*[1] zum eingangs

[1] Kommentar des *Umāsvāti*, hrsg. v. KESHAVLAL PREMCHAND MOD (Bibliotheca Indica) Calcutta 1903, S. 49.

Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Prof. W. KIRFEL-Bonn. *Valguli* ist wieder der allgemeinere Begriff für Fledermaus, unter *bhāraṇḍa* sind Hufeisennasen gemeint, sie erscheinen „zweigesichtig" und SHETH (*Hargovind Das, Paia-Sadda-Mahaṇṇavo,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000166

genannten Sūtra II, 34 des Tattvārthādhigama Sūtra; daneben finden sich noch einige andere Tiere: *potajānāṃ śallaka-hasti-śvāvil-lāpaka-śaśa-śārikā-nakula-mūṣikādīnāṃ, pakṣiṇāṃ ca carmapakṣaṇāṃ jalūkā-valguli-bhāraṇḍa-pakṣibirāl'ādīnāṃ* (var. *piḍālādīnām*) *garbho janmeti.* Zu beachten ist, daß unter den Nicht-Fledermäusen die Nagetiere[1] stark in den Vordergrund treten; auch der im *Sthānāṅga*-Kommentar vorhandene Elefant erscheint hier wieder.

Bei der Beobachtung der Lebewesen kommt es den Jainas auf die Gleichheit der Erscheinung an, mögen die Ursachen, die sie bewirken, sein wie sie wollen. Dies offenbart sich an zahlreichen Punkten des jinistischen Tier- und Pflanzensystems , und auch hier bei den *potaja.* Das Bild des gleichsam in einem Boot ankommenden Embryos ist der Effekt, das Zustandekommen dieses Phänomens Nebensache. Bei den Fledermäusen war es die besondere Lage eines Flughautteils unter der Geschlechtsöffnung, bei den anderen Belegtieren sind es andere Momente. Zwischen den zwei oben skizzierten Typen des Geburtsverlaufes (einerseits echte „Nachgeburt", andererseits Austritt der noch geschlossenen Fruchtblase) gibt es noch einen Grenzfall: die Fruchtblase wird bei den Wehen in die Scheide vorgepreßt und erscheint in der Rima genitalis (man beachte im Zusammenhang damit die lockere Mutterkuchenbildung gerade bei den Nagern!). In diesem Augenblick erfolgt der Blasenriß; das Ergebnis ist, daß das Neugeborene für kurze Zeit, von den aufgerissenen Hüllen (Serosa und Amnion) umgeben, wie in einem Nachen ruht. Das ausfließende Fruchtwasser mag die Illusion noch steigern.

So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß *potaja* mit „nachengeboren" sinngemäß zu übersetzen ist, alle anderen Wiedergaben entbehren der realen biologischen Grundlagen.

Aber nicht nur vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus gesehen, sondern auch vom rein sprachlichen aus kann man *potaja* nicht mit „lebendgebärend" oder dgl. übersetzen. In Pāṇini's Grammatik heißt es im Sūtra III, 2,97: *saptamyāṃ janer ḍaḥ* d. h. „an *jan* tritt beim Lokativ das Suffix (*ḍ*)*a* an", z. B. sarasi-ja usw. Und im nächsten Sūtra wird festgestellt, daß auch noch das Ablativ-Verhältnis möglich ist (*pañcamyām ajātau* d. h. „auch beim Ablativ, wenn es sich nicht um

Calcutta 1923—28) nennt sie daher *do mumha*). *Pakṣiviralā* hingegen bezieht sich auf die großen fruchtfressenden Fledermäuse, die Fliegenden Hunde, während das erwähnte Sanskritwort „fliegende Katze" bedeuten würde. *Jaluka* in mehreren Wortvariationen berücksichtigt offenbar die Liebe vieler Fledermäuse zu Gewässern.

[1] Nagetiere sind: *śallaka* und *śvāvidh* (beides Stachelschweine), der Hase (*śaśa*) und die Maus (*mūṣikā*). *Nakula* ist eine Schleichkatze, nämlich der Mungo (Herpestes griseus, Syn. Mungo mungo).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000167

eine Art handelt" z. B. *kheda-ja*, *sukha-ja*, aber nicht *aśva-ja*, sondern nur *aśvāj-jātaḥ*). Eine Auflösung im Nominativ-Verhältnis ist in einem derartigen Kompositum also ausgeschlossen. Aber auch ein Blick in das Petersburger Wörterbuch (s. u. *ja*) zeigt sofort, daß den angeführten Komposita (abgesehen von jenen, die wie *pra-jā* mit einer Präposition gebildet sind) nur das Lokativ- oder Ablativ-Verhältnis zugrunde liegt. *Ja* heißt also immer „geboren, entstehend" und nicht „gebärend", wie das bei der Deutung von *potaja* durch „lebendgebärend" oder „lebendige Junge gebärend" der Fall sein müßte.

Der Begriff der *potaja* verrät also eine sehr subtile Naturbeobachtung; man bedenke (abgesehen von den Fledermäusen) die äußerst kurze Dauer des Phänomens und die Seltenheit der beobachteten Fälle besonders bei Wildtieren. Daß solche Erkenntnisse von Detailvorgängen über den Rahmen eines bestimmten Systems hinaus generelle Bedeutung im indischen Raum erlangen konnten, erscheint nicht gerade wahrscheinlich. Herrn Prof. KIRFEL verdanke ich eine mir freundlichst überlassene Übersicht von Stellen aus der vedischen Literatur[1] betreffs Einteilung der Wesen nach ihrer Ursprungsstätte. Daraus ist ersichtlich, daß zwar die *jarāyuja* allgemein bekannt sind, daß jedoch dies nicht, wie JACOBI meint, auch von den *potaja* gesagt werden kann. Letztere scheinen eine typisch jinistische Angelegenheit zu sein.

Als Ergebnis der obigen Ausführungen ist abschließend festzustellen, daß die als *potaja* bezeichneten Säugetiere zoologisch als solche zu bestimmen sind, die infolge eines eigenartigen Geburtsverlaufes den Embryo für kürzere oder längere Zeit in einer bootförmigen Umrahmung erscheinen lassen. Diese Beobachtung wurde jedoch nur im jinistischen Kanon festgehalten und ist nicht eine allgemein indische Erkenntnis.

Nachtrag

Herrn Prof. W. SCHUBRING-Hamburg verdanke ich den freundlichen Hinweis auf eine sehr interessante Stelle (*Āyāracuṇṇi* 36b), wo die Klauentiere (*saṇaphatā*) noch zusätzlich als Beleg für die *potaja* genannt

[1] *Chāndogya-Upaniṣad* VI, 3 kennt nur die Entstehung aus Ei, Samen und Erdspalten (*teṣāṃ bhūtānāṃ trīṇy eva bījāni bhavanty: aṇḍajam, bījajam, udbhijjam*). DEUSSEN, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, 2. Auflage (Leipzig 1905) S. 155, vermutet hier eine später interpolierte Stelle.

Aitāreya-Upaniṣad 3,3 nennt den neben „Eigeborenen" auch die „Eihautgeborenen" und ferner noch die aus Erdspalten und aus Schweiß entstandenen Lebewesen (*bījānîtarāṇi cêtarāṇi: cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni côdbhijjāni...*). *Carakasaṃhitā, Śarīrusthāna, Adhy.* 3,35 kennt auch nur die vier üblichen Kategorien.

Auch das *Garuḍapurāṇa* und SADĀNANDA's *Vedāntasāra* kennt bei Behandlung des Themas keine *potaja*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000168

werden. Dies ist ein neuerlicher Beweis dafür, daß der Gegensatz von *jarāyuja* und *potaja* aus dem zeitlichen Verhältnis Ausstoßung des Embryos und der Embryonalhüllen (Nachgeburt) resultierte. Während bei den *jarāyuja* eine richtige Nachgeburt in deutlich zeitlichem Abstand folgt, erscheinen bei den *potaja* die Hüllen mit dem Embryo, sei es beim Austritt reißend oder unmittelbar danach aufgerissen werdend. Daher ergibt sich auch bei den Raubtieren das Bild des Nachens, wenn die Hüllen vom Muttertier aufgerissen werden. Die Gruppe der „Krallentiere" umfaßt nämlich in der Zoologie der Jainas (vgl. *Uttarādhyayana*, Kap. 36 und SHETH, a. a. O. unter *saṇappaya*) neben den Hasen Raubtiere (Löwe, Tiger, Panther, Hund usw.). Der oben erwähnte Mungo ist nun auch ein Raubtier mit gleicher Geburtsart, jedoch gehört er bei den Jainas zur Gruppe der Kriechtiere (*bhuyaga-parisappa*, vgl. *Uttarādhyayana*)[1]. Daß im *Sthānaṅga* (114b) sogar die Fische (*maccha*) als *potaja* angesprochen werden, zeigt nur, wie sehr das Fehlen einer eigentlichen Nachgeburt unterstrichen wurde, so daß auch Fehlbeispiele gelegentlich vorkamen.

[1] Über diese interessante Wertung der Schleichkatzen von Seiten der Jainas soll an anderer Stelle berichtet werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000169

Der Heiligenschein in Ostasien

Von Siegfried Behrsing, Berlin

I. Einleitung

Auf ostasiatischen Darstellungen findet sich der Heiligenschein nicht nur in ungeheurer Zahl, sondern er weist auch einen außerordentlichen Formenreichtum auf. Aber schon die Tatsache, daß es sich nicht nur, wie in der christlichen Kunst, fast ausnahmslos um einen Kopfschmuck, sondern auch um ein den ganzen Körper umgebendes Ornament handelt, daß ferner öfters die mit Kopf- und Körperschein versehene Figur noch in einen dritten Schein eingeschlossen wird, daß die Figuren in Architekturgebilde eingebaut und in Gruppen zusammengefaßt sein können, die ihrerseits wieder von einem Schein umgeben werden, — das alles zeigt, daß man hier bei der Beschreibung mit allgemeinen Begriffen wie „Heiligenschein" oder „Nimbus" nicht auskommen kann. Außerdem wird die Lichtnatur der Gloriole, die den Abendländern ebenso geläufig ist wie den Dogmatikern des Buddhismus, nur bei einem geringen Teil der ostasiatischen Scheine zum Ausdruck gebracht, während in vielen Fällen eine andersartige Symbolik zutage tritt. Ich erinnere in diesem Zusammenhang nur an den Lotosschein und die reich ornamentierten Ausführungen des ostasiatischen Heiligenscheins.

Die Fülle der in Ostasien auftretenden Formen läßt sich jedoch auf wenige Grundtypen zurückführen, die sich nicht nur ornamental, sondern auch entwicklungsgeschichtlich voneinander unterscheiden.

Es ist bekannt, daß der Heiligenschein mit dem Buddhismus zusammen aus Indien nach Ostasien eingeführt worden ist. Weniger bekannt ist die Tatsache, daß sich unter den ersten dieser importierten Scheine bereits sehr komplizierte befanden. Die Analyse der indischen Scheine sowie der Zwischenformen aus Ost-Turkistan ist schon wegen der Fülle des Materials eine Arbeit für sich, die sich jedoch schlecht als Grundlage verwenden ließe, weil die uns hier begegnenden Formen sich schwer in Typen zusammenfassen lassen und jeder Datierungsversuch in Indien, dem Lande, das im Gegensatz zu China oder Japan so wenig historisches Gefühl entwickelt hat, große Schwierigkeiten bereitet.

Ich habe mich daher entschlossen, meine Betrachtung mit Japan zu beginnen, das neben einem ungewöhnlichen Reichtum an Varianten des Heiligenscheins relativ gute Ableitungs- und Datierungsmöglichkeiten aufweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000170

In diesem Entschluß bestärkte mich der Aufsatz des japanischen Forschers Mosaku Ishida (石田茂作) „Arten und Wandlungen des Heiligenscheins buddhistischer Darstellungen“[1], auf den ich im Laufe meiner Untersuchungen stieß und über den ich im folgenden ausführlich berichten werde, da Ishida, soviel ich sehe, als erster und bisher einziger eine eingehende Analyse des japanisch-buddhistischen Heiligenscheins gegeben hat.

Es liegt mir nicht daran, die Ishidasche Einteilung der Heiligenscheine durch eine eigene zu ersetzen. Ich werde mich weitgehend seiner Terminologie bedienen, muß jedoch von vornherein betonen, daß ich in verschiedenen Punkten abweiche. Das hat folgende Gründe:

1. sieht Ishida die Probleme vom rein japanischen Standpunkt[2],

2. beurteilt er sie nicht kunst- oder religionshistorisch, sondern innerbuddhistisch-dogmatisch.

Da mir diese Bindungen fehlen, erkenne ich nach Bearbeitung eines umfangreicheren Materials in manchen Kombinationen Grundformen aus anderen Kulturen, die nicht nur dem Buddhismus, sondern sogar dem Hinduismus als Lehngut einverleibt worden sind.

Trotzdem stellt der Ishidasche Aufsatz eine vorzügliche Einführung in das Gebiet dar, und ich gehe daher jetzt zu dieser Arbeit über.

II. Der Heiligenschein im japanischen Buddhismus

In seinem ersten Kapitel[3] untersucht Ishida das Verhältnis zwischen dem Nimbus, kôhai 光背[4], einerseits, und der kanonischen Lichtemanation oder Strahlung des Buddha, kômyô 光明, auf der anderen Seite.

[1] „Butsuzô kôhai no shurui to hensen“ 佛像光背の種類と變遷 in: Kôkogaku Zasshi 考古學雜誌, Februar-Heft 1940, Seite 1—32. Mit 1 Tafel und 38 Textabbildungen. — Die Arbeit behandelt — was aus dem Titel nicht hervorgeht — nur die *japanisch*-buddhistischen Darstellungen.

[2] Ishida hat selbst eine Erweiterung der Untersuchungsbasis befürwortet. Am Schluß seines Vorworts sagt er (S. 1): „Nao hon mondai ni kanshite wa tôzen indô, shina, chôsen, shamu nado no butsuzô ni mo genkyû subeki de aru ga, ima wa tokuni hompô butsuzô no kôhai ni kagitte noberu koto-to-suru“, „Im Rahmen der vorliegenden Probleme müssen natürlich auch die buddhistischen Bildwerke Indiens, Chinas, Koreas, Siams usw. berücksichtigt werden, während ich meine Ausführungen diesmal speziell auf die Scheine der buddhistischen Darstellungen in Japan beschränkt habe“.

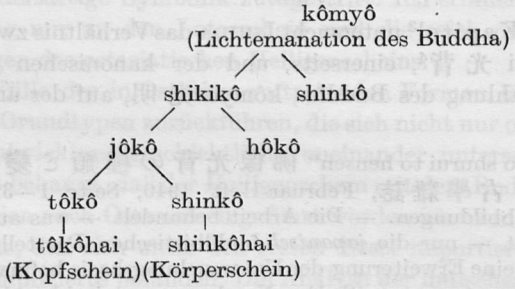
[3] „Kômyô to kôhai“ 光明と光背 (S. 2—4).

[4] Das von Ishida für den Nimbus gebrauchte Wort heißt wörtlich „Lichthintergrund“. Daneben gibt es im Japanischen noch die Umkehrung dieses Ausdrucks, haikô, sowie den Ausdruck gokô 後光, der in der Umgangssprache am geläufigsten zu sein scheint. Unter diesem Stichwort steht auch der Artikel in Mochizukis fünfbändigem „Bukkyôdaijiten“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000171

kômyô zerfällt danach in eine äußere, sichtbare Strahlung, shikikô 色光 oder gaikô 外光 genannt, und ein inneres, unsichtbares Licht, shinkô 心光 oder naikô 内光. shikikô wird als ,,aus dem Körper des Buddha ausstrahlendes konkretes Licht"[1], shinkô als ,,im Inneren des Buddhakörpers befindliches Licht der Vollendung des Wissens und der Tugend"[2] definiert, wobei shinkô als Ursache des shikikô gilt. Beim shikikô sind wiederum zwei Arten zu unterscheiden, das ,,Dauerlicht", jôkô 常光, und das ,,willkürliche Licht", hôkô 放光, das der Buddha nach Belieben aus seinem Körper aussenden kann. jôkô und hôkô können den kanonischen Schriften zufolge von verschiedenen Körperstellen ausgestrahlt werden[3]. In unserem Zusammenhang interessieren besonders die auf der Stirn des Buddha befindliche weiße Haarlocke oder ûrṇâ, (japanisch hakugô 白毫) und das Svastika-Zeichen (jap. man-ji) auf seiner Brust. Innerhalb des jôkô ist die erstgenannte Stelle das ,,Lichtherz" (kôshin 光心), also das Zentrum, der ,,Kopfstrahlung" (tôkô 頭光), die zweite Stelle das Zentrum der ,,Körperstrahlung" (shinkô 身光). Die künstlerischen Darstellungen dieser beiden dogmatisch-kanonischen Begriffe treten uns dann als ,,Kopfnimbus" oder ,,Kopfschein" (tôkôhai 頭光背) und ,,Körpernimbus" oder ,,Körperschein" (shinkôhai 身光背) entgegen.

Es ergibt sich somit folgender ,,Stammbaum" für den Kopf- und Körperschein:



Im zweiten Kapitel, ,,Die Arten der vorhandenen buddhistischen Heiligenscheine"[4] gibt ISHIDA ein Schema für die Einteilung der Heiligenscheine. Die Scheine zerfallen danach in 18 Kopfscheine und 12 Körperscheine[5].

[1] Busshin yori hassuru gutaiteki-na kô.
[2] Busshin-ni naizai-suru chitoku emman no kô.
[3] ISHIDA S. 3 zählt 13 solcher Stellen auf.
[4] Genson no bukkôhai no shurui 現存の佛光背の種類 (Seite 4—21).
[5] Ich habe, um nicht zu sehr in Einzelheiten zu geraten, im folgenden stichwortartig nur das wichtigste von dem zusammengefaßt, was ISHIDA zu jedem der 30 Scheine zu sagen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000172

A. Kopfscheine (tôkôhai 頭光背)

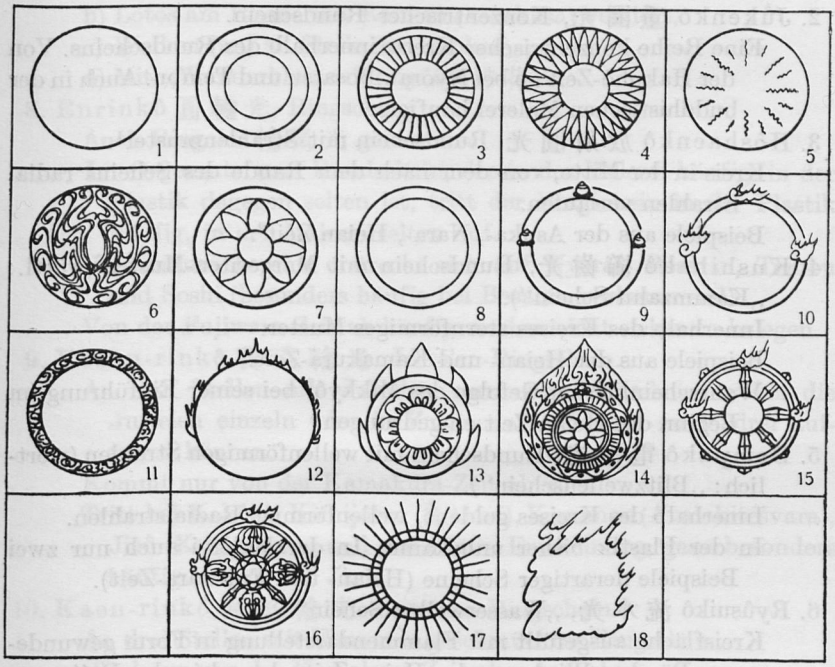


Abb. 1

1. Ensôkô 圓相光, Einfacher Rundschein.
   Glatte Kreisfläche. Unter den buddhistischen Kopfscheinen der einfachste und verbreitetste.
   Von der Asuka-Zeit[1] ab in allen Perioden zu finden. Kommt bei Nyorai[2], Bosatsu, Myôô, Tembu und Soshi vor. Auf Grund des

[1] Häufig vorkommende Bezeichnungen der japanischen Geschichtsperioden: Asuka oder Suiko (Mitte 6. bis Mitte 7. Jahrh.), Hakuhô (Mitte 7. bis Anfang 8. Jahrh.), Nara (Anfang 8. bis Ende 8. Jahrh.), Heian (Ende 8. bis Ende 9. Jahrh.), Fujiwara (Ende 9. bis Ende 12. Jahrh.), Kamakura (Ende 12. bis Mitte 14. Jahrh.), Muromachi (Mitte 14. bis Mitte 16. Jahrh.), Edo (Anfang 17. bis Mitte 19. Jahrh.).

[2] Nyorai 如來, chin. Ju-lai, sanskr. Tathâgata, eine Bezeichnung der Buddhas; Bosatsu 菩薩, chin. P'u-sa = Bodhisattva; Myō-ō 明王, chin. Ming-wang, sankr. Vidyârâja, böse Geister bekämpfende, schreckenerregende Gottheiten; Tembu 天部, chin. T'ien-pu, die Klasse der Götter (sanskr. Deva); Soshi 祖師, chin. Tsu-schi, Patriarchen, Begründer einer Sekte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000173

vorhandenen Materials läßt sich sagen, daß etwa ein Drittel der buddhistischen Bildwerke diesen Schein hat.

2. Jûkenkô 重圏光, Konzentrischer Rundschein.
   Eine Reihe konzentrischer Kreise innerhalb des Rundscheins. Von der Hakuhô-Zeit ab bei Nyorai, Bosatsu und Tembu. Auch in der buddhistischen Malerei häufig.
3. Hôshaenkô 放射圓光, Rundschein mit Strahlenmuster[1].
   Kreis in der Mitte, von dem nach dem Rande des Scheins radial Strahlen verlaufen.
   Beispiele aus der Asuka-, Nara-, Heian-Zeit[2].
4. Kushihakô 櫛歯光, Rundschein mit Margeriten-Muster (wörtl.: „Kammzahn-Schein").
   Innerhalb des Kreises sternförmiges Muster.
   Beispiele aus der Heian- und Kamakura-Zeit.
   Wahrscheinlich im Gefolge des Mikkyô[3] bei seiner Einführung im Beginn der Heian-Zeit eingedrungen.
5. Dempakô 電波光, Rundschein mit wellenförmigen Strahlen (wörtlich: „Blitzwellenschein").
   Innerhalb des Kreises goldene, wellenförmige Radialstrahlen.
   In der Plastik bisher unbekannt. In der Malerei auch nur zwei Beispiele derartiger Scheine (Heian- und Fujiwara-Zeit).
6. Ryûsuikô 流水光, „Wasserwellen-Schein".
   Kreisfläche ausgefüllt mit Flammendarstellung in Form gewundener Bänder. Wird von der Heian-Zeit ab und in der Fujiwara- und Kamakura-Zeit nur bei Dainichi (Vairocana), Fudô (Acala), den 5 Heiligen des Mikkyô (gohimitsuzon), Kokûzô (Âkâśagarbha) und anderen Heiligengestalten des Mikkyô verwendet. In der Malerei häufig, kommt auch in der Plastik vor.
7. Renkaenkô 蓮花圓光, Lotos-Rundschein.
   In der Mitte des Kreises ein Lotosmuster.
   Bereits in der Hakuhô-Zeit Tendenz zur Ausschmückung dieses Scheins, die sich auch in den folgenden Perioden fortsetzt.

[1] ISHIDAS Abb. 3 zeigt einen Schein dieser Art bei den Shitennô im Kondô des Hôryûji. Die sehr interessante und auffallend an christliche Darstellungen erinnernde Art, wie der Schein getragen wird, ist jedoch aus dieser Abbildung nicht zu sehen, man vergl. Hôryûji Taikyô Bd. 1 (= Nanto Jûdaiji Taikyô, Tôkyô 1932—35, Bd. 1), Taf. 69ff., oder TSUDA, Handbook of Japanese Art, Abb. 335.

[2] ISHIDA erwähnt bei der Aufzählung der Heiligenschein-Arten insgesamt 149 Beispiele. Ich begnüge mich bei meiner Inhaltsübersicht mit der Angabe der Perioden, aus denen die angeführten Beispiele stammen.

[3] Japanische Bezeichnung für den sog. esoterischen Buddhismus, der besonders in der Shingon-Sekte gepflegt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000174

Hauptsächlich 4 Arten:

a) Nur Lotos in der Mitte,

b) Lotos am Rande mit Ranken (karakusa) verziert,

c) Wolken (un) an Stelle der Ranken,

d) Mit „Wunderblumen" (myôka 妙花)[1].

8. Enrinkô 圓輪光, Ringschein.

Auch Ringokô 輪後光 genannt.

Im Gegensatz zum Rundschein, der in der Malerei häufig, in der Plastik dagegen selten ist, tritt der Ringschein in der Plastik häufig, in der Malerei selten auf.

Verwendungsbereich erstreckt sich auf Nyorai, Bosatsu, Tembu und Soshi (besonders häufig bei Bosatsu vorkommend).

Von der Fujiwara-Zeit ab häufig, vorher nicht sicher zu belegen.

9. Hôshu-rinkô 寶珠輪光, Juwelen-Ringschein.

An drei Stellen mit Juwelen verzierter Ringschein, wobei die Juwelen einzeln oder in Zusammenstellungen zu je drei auftreten können.

Kommt nur von der Kamakura-Zeit ab vor.

Tritt bei Kokûzô, Kichijôten (Śrîdevî), Kwannon (Avalokiteśvara), Jizô (Kṣitigarbha) und anderen in Erscheinung, ganz besonders häufig jedoch bei Jizô.

10. Kaen-rinkô 火焰輪光, Flammen-Ringschein.

An drei Stellen mit Flammen geschmückter Ringschein.

Wird nur von der Kamakura-Zeit ab gebraucht.

Die Welthüter (Shitennô), die 28 Begleiter (nijûhachi-bushû 二十八部衆), die 12 Götter-Generale (jûni-shinshô 十二神將) und andere kriegerische Tembu tragen häufig diesen Schein.

11. Zuiun-rinkô 瑞雲輪光, Glückswolken-Ringschein.

Mit Glückswolken verzierter Ringschein.

In der Edo-Zeit häufig.

12. Ensô-hôshukô 圓相寶珠光, „Runder Juwelenschein"[2].

[1] Ishida führt als Beispiel für diese Abart des Lotos-Scheins den Monju des Kôfukuji (vgl. Nanto Jûdaiji Taikyô, Band 14, Taf. 120) an. Mir scheint, daß das Vorbild dieser Form eher im Lotos*blatt* als in der Lotos*blüte* zu suchen ist. Eine Profildarstellung der Blüte kann ich hier nicht erkennen. Dasselbe Motiv in etwas bizarrer Anordnung als Krönung eines Lotos-Scheins findet sich auf unserer Taf. II, Abb. 3.

[2] Die Scheine 12—14 werden von Ishida „Hôshukô", „Juwelenscheine" genannt, da sie im Umriß die Form haben, in der das Juwel als Attribut der Heiligengestalten dargestellt wird (so beispielsweise bei den Kichijôten des Jôruriji, Tsuda, Handbook of Japanese Art, Farbtafel Nr. 2). Da die Scheine alle überflammt sind, wäre m. E. der zusammenfassende Name „überflammte Scheine" leichter verständlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000175

Dieser Schein ist ein überflammter einfacher Rundschein (s. A 1). In der Malerei häufig.

In der Nara-Zeit und früher nicht nachweisbar. In der Heian-, Fujiwara-, Kamakura-Zeit häufig.

Bei Buddhas und Bosatsu selten. Oft bei Taishaku, Kichijôten, den Shitennô und anderen Tembu.

13. Renge-hôshukô 蓮華寶珠光, „Lotos-Juwelenschein".

In der Mitte Lotosmuster. Überflammt. Beispiele aus der Heian- und Fujiwara-Zeit.

14. Renkajûken-hôshukô 蓮花重圏寶珠光, „Konzentrischer Lotos-Juwelenschein".

Die Lotosblume in der Mitte ist umgeben von mehreren, aus Geißblattranken (nindô-karakusa 忍冬唐草), Juwelenblumen (hôsô-ge 寶相花), Radialstrahlen (hôshasen 放射線), Juwelenmuster (shubun 珠文) usw. bestehenden Kreisen. Oben überflammt. Einer der am reichsten ausgeschmückten Scheine. Die Kreise häufig zwei- und dreifach. In der Flamme kommen auch Kebutsu[1] und Tôba (Stûpa) vor.

In der Asuka-Zeit sehr häufig, in der Hakuhô- und Nara-Zeit allmählich abnehmend, von der Heian-Zeit ab kaum mehr zu finden.

15. Rimbôkô 輪寶光, Cakra-Schein.

Hat die Form eines achtspeichigen Cakra (happuku no rimbô 八輻の輪寶).

An drei Stellen Flammenschmuck.

Beschränkt auf die Shitennô und andere Tembu.

Etwa von der Fujiwara-Zeit ab bereits bekannt, in der Kamakura-Zeit und weiter besonders häufig.

16. Kommarinkô 羯磨輪光, Karmacakra-Schein.

Wenn von den acht Speichen des Cakrascheins vier die Form eines vajra (sanko 三鈷) haben, spricht man von einem „Karmacakra-Schein", der ebenfalls Flammenschmuck trägt.

Erst von der Kamakura-Zeit ab zu finden und nur auf Tembu-Darstellungen beschränkt.

17. Sujikô 筋光, Strahlenschein.

Wird auch „nuki-gokô" (從貫光) genannt.

In der Mitte ein einfacher Kreis oder ein Lotos, um den manchmal ein Rankenmuster geführt ist. Von der Mitte ausgehend Strahlen, die

a) alle gleich lang und gleich weit voneinander entfernt,

b) verschieden lang,

[1] Sanskrit Nirmâṇabuddha, Ausstrahlungen in Form von kleinen Buddhagestalten, die auf buddhistischen Darstellungen oft die Hauptfigur umgeben und auch ein Schmuckelement der Heiligenscheine bilden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000176

c) zu zweien gebündelt,
d) zu zweien und dreien gebündelt,
e) zu dreien und fünfen gebündelt
sein können.

Der Gebrauch dieses Scheins setzt mit dem Ende der Fujiwara-Zeit ein und scheint dann im Lauf der Kamakura-Zeit besonders verbreitet gewesen zu sein. Ist bei Amida, Kwannon, Seishi, Jizô, Miroku (Maitreya), Fugen (Samantabhadra) und anderen Bildwerken häufig.

18. Kaenkô 火焰焔, Flammen-Schein.
Als Körperschein bei Mikkyô-Darstellungen häufig, als Kopfschein äußerst selten.
Beispiele aus der Fujiwara- und Kamakura-Zeit.

B. Körperscheine (shinkôhai 身光背 oder kyoshinkô 擧身光).

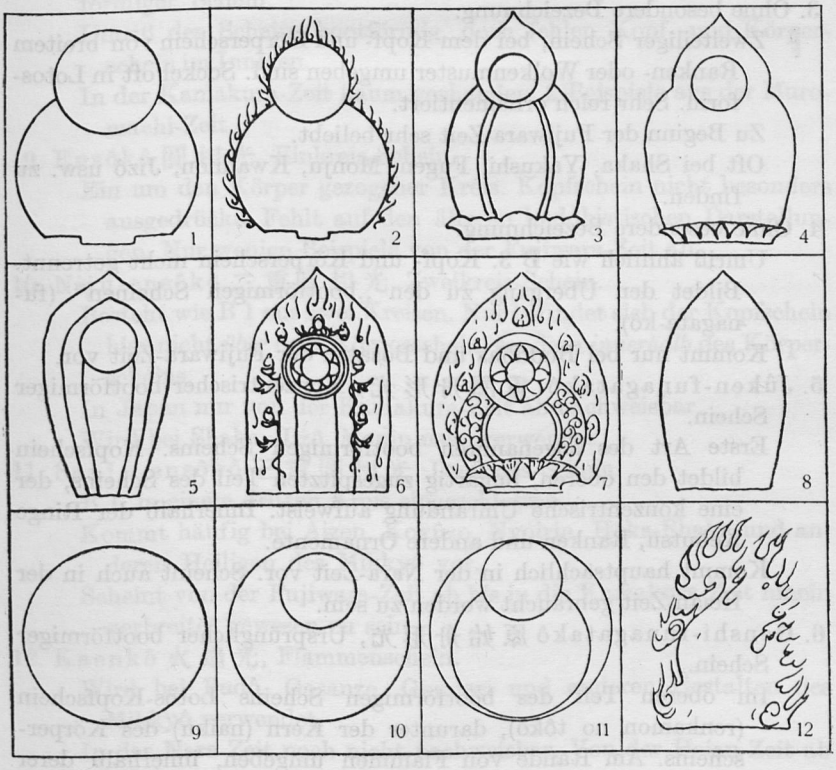


Abb. 2

1. Nijû rinkô 二重輪光, Doppel-Rundschein.
   Normalerweise ein runder Körperschein mit rundem Kopfschein darüber.
   Von der Hakuhô-Zeit ab in allen Perioden bei Buddhas, Bosatsu, Myôô und anderen Heiligen in weitem Umfang im Gebrauch.
   Ornamentierung: Konzentrische Kreise, Strahlenmuster, Ranken, Juwelenblumen (die beiden letzten besonders in der Fujiwara-Zeit), indische Schriftzeichen in Kreisen (ensô naka bonji 圓相中梵字, besonders in der Kamakura-Zeit). Selten eine Flammenzeichnung innerhalb des Scheins.
2. Kôen-nijûrinkô 光焔二種輪光, Überflammter Doppel-Rundschein.
   Wie B 1, jedoch mit Flammenrand.
   Von der Nara-Zeit an in allen Perioden vorkommend.
   Wird ebenso wie B 1 bei Buddhas, Bosatsu, Myôô usw. gebraucht.
   Auch Ornamentierung sehr ähnlich wie bei B 1.
3. Ohne besondere Bezeichnung.
   Zweiteiliger Schein, bei dem Kopf- und Körperschein von breitem Ranken- oder Wolkenmuster umgeben sind. Sockel oft in Lotosform. Sehr reich ornamentiert.
   Zu Beginn der Fujiwara-Zeit sehr beliebt.
   Oft bei Shaka, Yakushi, Fugen, Monju, Kwannon, Jizô usw. zu finden.
4. Ohne besondere Bezeichnung.
   Umriß ähnlich wie B 3. Kopf- und Körperschein nicht getrennt. Bildet den Übergang zu den ,,bootförmigen Scheinen" (funagata-kô).
   Kommt nur bei Buddhas und Bosatsu der Fujiwara-Zeit vor.
5. Jûken-funagatakô 重圏舟形光, Konzentrischer bootförmiger Schein.
   Erste Art des sogenannten bootförmigen Scheins. Kopfschein bildet den oberen, bugartig zugespitzten Teil des Scheins, der eine konzentrische Umrandung aufweist. Innerhalb der Ringe Kebutsu, Ranken und andere Ornamente.
   Kommt hauptsächlich in der Nara-Zeit vor. Scheint auch in der Heian-Zeit gebraucht worden zu sein.
6. Genshi-funagatakô 原始舟形光, Ursprünglicher bootförmiger Schein.
   Im oberen Teil des bootförmigen Scheins Lotos-Kopfschein (renkamon no tôkô), darunter der Kern (naiku) des Körperscheins. Am Rande von Flammen umgeben, innerhalb derer häufig Kebutsu auftreten.

Offenbar auf die Asuka- und Hakuhô-Zeit beschränkt geblieben. Tritt nicht bei vereinzelten Buddhas (dokuzon butsu), sondern als „Trinitäts-Schein" (sanzonikkô) auf.

7. Kansei-funagatakô 完成舟形光, Entwickelter bootförmiger Schein.
   Stellt eine Weiterentwicklung des überflammten Doppel-Rundscheins (B 2) dar. Kopfschein mit Lotosmuster, die Flammen mit Wolken, Juwelenblumen, Ranken und anderen Ornamenten, zu denen häufig noch Tennin, Kebutsu usw. kommen, ausgeschmückt.
   In der Nara-Zeit noch keine sicheren Belege. Scheine dieser Art treten erstmalig in der Fujiwara-Zeit auf. Der Höhepunkt scheint Ende Fujiwara/Anfang Kamakura zu liegen.
   Am meisten bei Amida vertreten, dann folgen Shaka, Yakushi, Kwannon. Auch Monju, Jizô, Miroku haben diesen Schein.
8. Ryakushiki-funagatakô 略式舟形光, Unvollständiger bootförmiger Schein.
   Umriß des Scheins bootförmig, doch fehlen Kopf- und Körperschein im Inneren.
   In der Kamakura-Zeit kaum vorhanden. 2 Beispiele aus der Muromachi-Zeit.
9. Ensôkô 圓相光, Einkreis-Schein.
   Ein um den Körper gezogener Kreis. Kopfschein nicht besonders ausgedrückt. Fehlt auf den älteren buddhistischen Darstellungen. Nur wenige Beispiele von der Fujiwara-Zeit ab.
10. Nijû-ensôkô 二重圓相光, Zweikreis-Schein.
    Besteht wie B 1 aus zwei Kreisen. Nur befindet sich der Kopfschein hier nicht *über* dem Körperschein, sondern *innerhalb* des Körperscheins.
    In Japan nur von der Kamakura-Zeit ab nachweisbar.
    Wird bei Shaka, Jizô, Monju usw. verwendet.
11. Sanjû-ensôkô 三重圓相光, Dreikreis-Schein.
    B 1, in einem dritten Kreis eingeschlossen.
    Kommt häufig bei Aizen, Kokûzo, Nyoirin, Hôka-Shaka und anderen Heiligen des Mikkyô vor.
    Scheint von der Fujiwara-Zeit ab bis in die Kamakura-Zeit hinein verbreitet gewesen zu sein.
12. Kaenkô 火焰光, Flammenschein.
    Wird bei Fudô, Gosanze, Gundari und anderen Gestalten des Mikkyô verwendet.
    In der Nara-Zeit noch nicht nachweisbar. Von der Heian-Zeit ab häufig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000179

Die oben genannten Kopf- und Körperscheine werden von ISHIDA in folgenden Gruppen zusammengefaßt:

A. Kopfscheine:
   a) Enkô 圓光 Rundscheine (Zusammenfassung von 1—7),
   b) Rinkô 輪光 Ringscheine (Zusammenfassung von 8—11),
   c) Hôshukô 寶珠光 Überflammte Scheine, wörtlich: „Juwelenscheine" (Zusammenfassung von 12—14),
   d) Rinkonkô (Rinkokkô) 輪羯光 Cakra- und Karmacakrascheine (Zusammenfassung von 15—16),
   e) Sujikô 筋光 Strahlenschein (Nr. 17),
   f) Kaenkô 火焰光 Flammenschein (Nr. 18).

B. Körperscheine:
   a) Nijûrinkô 二重輪光 Doppelrundscheine (Zusammenfassung von Nr. 1—4),
   b) Funagatakô 舟形光 Bootförmige Scheine (Zusammenfassung von Nr. 5—8),
   c) Ensôkô 圓相光 Kreisscheine (Zusammenfassung von Nr. 9—11),
   d) Kaenkô 火焰光 Flammenschein (Nr. 12).

Im dritten Kapitel, „Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Heiligenscheine"[1], meint ISHIDA, daß man sich, da das Licht sich

Grundformen

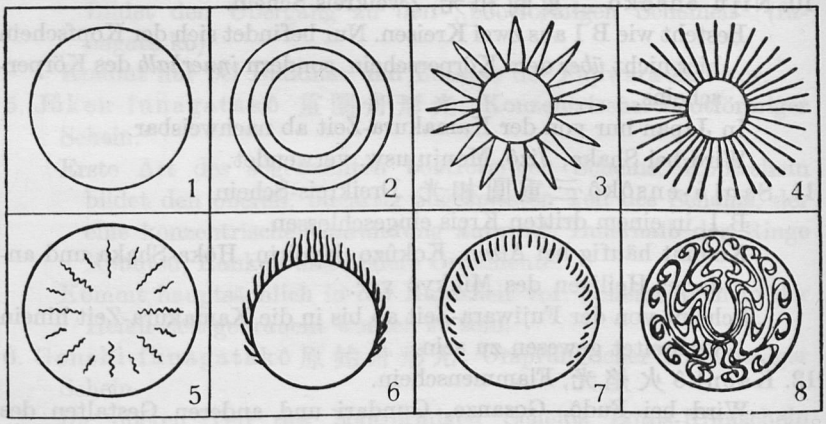


Abb. 3

[1] Kôhai no hasseishiteki kôsatsu 光背の發生史的考察 (S. 21—24).

nicht direkt darstellen lasse, bei der Abbildung mit einem „Sekundärausdruck" (dainijiteki hyôgen) begnügen müsse. Dieser Ausdruck könne sich beziehen auf:

1. die Abgrenzung (genkai 限界) des Lichts, beobachtet am Monde,
2. die Strahlennatur (hôsha-shô 放射性), beobachtet an der Sonne,
3. das Hinaufstreben (jôshô-shô 上昇性), beobachtet an der Flamme.

1. Wird durch einen Kreis bzw. konzentrische Kreise (Einfluß des Mondhofs und des Regenbogens) dargestellt: Grundformen 1 und 2.

2. Wird durch gerade Strahlen (aufgehende Sonne), „Kammzahn" (kushi no ha)-Strahlen (Sonne im Zenit) und „Blitzwellen" (dempa)-Strahlen (untergehende Sonne) dargestellt: Grundformen 4, 3 und 5.

3. Wird durch Striche am oberen Rande eines Kreises oder einer Ellipse (ruhiges Feuer oder Lampenlicht) oder gekrümmte Linien innerhalb des Scheines wie beim „Wasserwellenschein", ryûsuikô (flackerndes Feuer), dargestellt: Grundformen 6, 7 und 8.

Aus diesen 8 Grundformen (Abb. 3) lassen sich nach Ishida alle Formen der Heiligenscheine ableiten[1].

Im vierten Kapitel, „Die Schmuckelemente der Heiligenscheine"[2], geht Ishida von der Tatsache aus, daß der Schein einerseits ein Ausdruck der buddhistischen Lichtemanation sein soll, andererseits aber auch einen künstlerischen Eigenwert hat. Beide Tendenzen, die Hervorhebung des Symbolgehalts auf der einen und die Betonung der künstlerischen Ausschmückung auf der anderen Seite, seien seit der Zeit der „sechs Dynastien" Chinas (3.—6. Jahrh.) lebendig gewesen und weiter überliefert worden. Der Kampf zwischen ihnen wurde in der Fujiwara-Zeit weitgehend zugunsten des Ornaments entschieden. „Diese beiden Tendenzen sind in ihrem Auf und Ab offenbar mitbestimmend für die Entwicklung der buddhistischen Kunst gewesen"[3].

Von den Schmuckelementen steht der Lotos, das Symbol der Reinheit, an erster Stelle. Weitere Elemente sind: Wolke (un 雲), Ranke (karakusa

[1] Ishida (S. 23) analysiert zwei Fälle: den „Juwelenschein" des Yakushi im Kondô des Hôryûji erklärt er als Kombination aus den Grundformen 1, 2, 3 und 6 mit Hinzufügung der Schmuckelemente Lotos, Arabeske und Nirmâṇa-Buddha, den bootförmigen Körperschein des Fukûkensaku-Avalokiteśvara im Tôdaiji als Kombination aus 2, 3 und 6 mit Weinblatt-Muster.

[2] Kôhai no shûshokuteki yôso 光背の修飾的要素 (S. 24—26).

[3] „Ryôsha wa tagai-ni shôchô shite bukkyô geijutsu no shinten ni ichibu-sho o ninatte kita yô ni mieru" (S. 24).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000181

唐草), „Juwelenblume“ (hôsôge 寶相花[1]), Stûpa (tôba 塔婆), Juwel (hôshu 寶珠), Cakra (rimbô 輪寶), Vajra (sanko 三鈷), Karmacakra (komma 羯磨), Genien (tennin 天人), der Kalaviṅka-Vogel (karyôbinga 陵迦頻伽), Nirmâṇa-Buddha (kebutsu 化佛), Nirmâṇa-Bodhisattva (Kebosatsu 化菩薩) usw.

Ranke, Stûpa, Nirmâṇa-Buddha und Juwel sind in der Asuka-Zeit verhältnismäßig häufig, von da ab macht sich durch die Hakuhô-, Nara- und Heian-Zeit eine abnehmende Tendenz bemerkbar. Vom Ende der Fujiwara-Zeit ab bis in die Kamakura-Zeit hinein werden sie wieder häufiger, sogar noch häufiger als in der Asuka-Zeit. Vielleicht hat sich die Neigung des Kamakura-Buddhismus, teilweise zum Asuka- und Nara-Buddhismus zurückzukehren, auch auf den Heiligenschein übertragen. Zu den Elementen, die erst in dieser Zeit auftreten, während sie früher höchstens sporadisch auftauchten, gehören: Wolken, Genien (Tennin), Karyôbinga, Vajra, Cakra, Karmacakra, indische Schriftzeichen.

Zum Schluß gibt der Verf. folgende Tabelle des Vorkommens der einzelnen Schmuckelemente in den verschiedenen geschichtlichen Perioden:

	Asuka	Hakuhô	Nara	Heian	Fujiwara	Kamakura
Lotos	24	12	5	4	20	28
Wolken	—	—	2	—	12	31
Ranken	19	13	8	4	32	21
Juwelenblume	2	2	2	—	7	6
Stûpa	3	2	—	—	—	3
Juwel	5	2	—	—	3	7
Cakra	—	—	—	—	—	14
Vajra	—	—	—	—	—	5
Karmacakra	—	—	—	—	—	2
Nirmâṇa-Buddha	6	—	5	2	7	9
Nirmâṇa-Bodhisattva	—	—	—	—	—	1
Indische Zeichen	—	—	—	—	2	9
Tennin	1	1	—	—	9	15
Karyôbinga	—	—	—	—	—	3

Das fünfte Kapitel, „Die Beziehungen zwischen den Heiligenscheinen und der buddhistischen Hierarchie“[2] zeigt, daß die Scheine den verschiedenen Rängen der buddhistischen Hierarchie nicht willkürlich, sondern nach festen Regeln zugewiesen wurden. Als Grundregel gilt:

[1] Auch hôbana oder hôka 寶花 genannt.

[2] Kôhai no shunrui to bukkaku to no kankei 光背の種類と佛格との關係 (S. 26—30).

Kopfschein allein ist bei Nyorai (Tathâgata), Bosatsu (Bodhisattva), Myôô, Tembu und Soshi (Stifter) anwendbar, während Kopf- und Körperschein zusammen streng genommen nur den Nyorai vorbehalten sind, aber darüber hinaus auch auf Bosatsu und Myôô ausgedehnt werden, keinesfalls jedoch auf Tembu und weiter abwärts. Diese Grundregel ist aber nicht immer genau eingehalten worden. Die Abweichungen werden aus zwei Tabellen ersichtlich, die ISHIDA auf Grund des „Jûdaijitaikwan", des „Kokuhôzenshû" und des ihm vorliegenden Untersuchungsmaterials (temoto ni ariawaseta zairyô) zusammengestellt hat:

	Asuka	Hakuhô	Nara	Heian	Fujiwara	Kamakura	Muromachi	Edo	Zusammen
I. Nur Kopfschein									
Nyorai	5	3	7	—	—	19	4	12	50
Bosatsu ...	6	2	14	2	6	17	5	15	67
Myôô	—	—	—	1	8	1	—	—	10
Tembu	2	—	4	4	10	21	3	4	48
Soshi	—	—	—	—	1	7	4	—	12
Zusammen:	13	5	25	7	25	65	16	31	187
II. Kopf- und Körperschein									
Nyorai	4	1	8	9	39	54	8	17	140
Bosatsu	—	—	3	2	34	60	12	16	127
Myôô	—	—	—	1	—	17	—	—	18
Tembu	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Soshi	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen:	4	1	11	12	73	131	20	33	285

Ein Vergleich beider Tabellen bestätigt im allgemeinen die Richtigkeit der obenerwähnten Grundregel: der Gebrauch des Kopfscheins allein erstreckt sich über die Gesamtheit der buddhistischen Darstellungen, während Kopf- und Körperschein zusammen nur auf die oberen Stufen der buddhistischen Rangordnung beschränkt bleiben.

Darüber hinaus ergibt sich, daß in der frühesten Zeit, der Asuka- und Hakuhô-Periode, lediglich die Nyorai mit beiden Scheinen versehen wurden. In der Nara-Zeit sind bereits einige Fälle belegt, in denen auch Bosatsu so dargestellt werden (Avalokiteśvara des Nigatsudô, Fukûkensaku-Avalokiteśvara des Sangatsudô, Miroku des Hôryûji). In der Heian-Zeit kommt zu weiteren Bosatsu-Darstellungen (Nyoirin-Avalokiteśvara des Kanshinji, Jizô des Murofuji, elfköpfiger Avalokiteśvara des Hokkeji) noch eine Myôô-Darstellung mit beiden Scheinen hinzu. Von der Fujiwara-Zeit ab werden Bosatsu und Myôô ohne weiteres mit beiden Scheinen ausgestattet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000183

Was den Kopfschein allein betrifft, so müssen in der Asuka- und Nara-Zeit Nyorai und Bosatsu einen solchen tragen, während bei den Tembu der Kopfschein nach Belieben auftreten oder fortfallen kann[1]. Von der Heian-Zeit ab, besonders in der Fujiwara-Periode, wird auch für die Tembu der Kopfschein obligatorisch. Außerdem wird er jetzt auch auf menschliche und historisch faßbare Persönlichkeiten, vor allem die Stifter einer Sekte, die sog. Soshi 祖師, ausgedehnt.

Eine Untersuchung der Verteilung der einzelnen Formen der Kopf- und Körperscheine auf die Ränge der buddhistischen Heiligen hat nach Ishida folgendes Ergebnis:

Kopfscheine: Alle vier Klassen (Nyorai, Bosatsu, Myôô und Tembu) haben lediglich die Scheine Nr. 1 (glatter Rundschein), 2 (konzentrischer Schein) und 8 (Ringschein) gemeinsam. Bei den übrigen Scheinen tritt eine individuelle Behandlung ein. Nr. 7 (Lotos-Rundschein) wird bei Nyorai, Bosatsu und Tembu gebraucht, bei den Myôô läßt er sich nicht belegen. Nr. 11 (Wolken-Ringschein) und Nr. 14 (Konzentrischer Lotos-Juwelenschein) kommen bei Buddhas und Bodhisattvas des Kenkyô 顯教 vor, während bei Heiligendarstellungen des Mikkyô die Nrn. 4 (Margeriten-Schein), 6 („Wasserwellen-Schein") und 5 („Blitzwellen-Schein") im Gebrauch sind. Nr. 9 (Juwelen-Ringschein) kommt im allgemeinen dem Jizô, Nr. 10 (Flammen-Ringschein) den zwölf „göttlichen Generalen" (shinshô 神將) und den achtundzwanzig „Begleitern" (bushû 部衆), Nr. 12 (überflammter Rundschein) den zwölf „Elementargottheiten" (jûniten 十二天), die Nrn. 15 (Cakra-Schein) und 16 (Karma-Schein) den „4 Welthütern" (shitennô 四天王) zu. Nr. 17 (Strahlenschein) wird bei Buddhas und Bodhisattvas verwendet. In der Nyorai-Klasse ist er bei Amida öfters zu finden, bei Yakushi selten. In der Bosatsu-Klasse tritt er bei Jizô (Kṣitigarbha), Kwannon (Avalokiteśvara), Fugen (Samantabhadra), Miroku (Maitreya) usw. auf.

Kopf- und Körperscheine: Den Buddhas, Bodhisattvas und Myôô ist im allgemeinen nur der Schein Nr. 1 (runder Körperschein mit rundem Kopfschein) gemeinsam. Bei den übrigen Scheinen tritt eine Differenzierung ein. Nr. 12 (Flammenschein) ist auf die Darstellungen von Myôô beschränkt. Die „Dreikreis-Kombination" Nr. 11 ist bei Aizen (Mahârâga), Nyoirin (Cintâmaṇi-cakra), Kokûzô (Âkâśagarbha), Ichijikinrin-dainichi (Vairocana) und anderen Heiligen des esoterischen Buddhismus häufig. Der bootförmige Schein (Nr. 7) ist normalerweise den

[1] „So haben z. B. die der Asuka-Zeit zugeschriebenen Shitennô im Kondô des Hôryûji einen Kopfschein, dagegen die Tembu im Kaidan-in des Tôdaiji und im Sangatsudô keinen, während die Tembu auf dem Flügelbild des Shôsô-in zur Hälfte mit, zur Hälfte ohne Kopfschein dargestellt sind" (S. 28).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000184

Nyorai des Kenkyô vorbehalten, ausnahmsweise ist er auch auf Bodhisattva-Darstellungen des esoterischen Buddhismus zu finden.

Nr. 2 (runder Kopf- und Körperschein, überflammt) wird hauptsächlich für Shaka, Yakushi, Amida und andere Nyorai verwendet, während die weiterentwickelten Formen Nr. 3 und 4 öfters bei Kwannon, Monju, Miroku, Jizô und weiteren Bodhisattvas auftreten.

Im sechsten Kapitel „Die Wandlung der Heiligenscheine in der Geschichte“[1] spricht Ishida davon, daß der Heiligenschein zur Zeit seiner Einführung in Japan bereits eine beachtliche Entwicklung hinter sich hatte. So ist es zu erklären, daß die ältesten, auf Formen der nördlichen Wei in China zurückgehenden Scheine der Asuka-Zeit verhältnismäßig kompliziert sind: bei den Kopfscheinen ist es der reich ornamentierte „Juwelenschein“ (A 14), bei den Körperscheinen der „Trinitätsschein“, „Sanzon ikkô“ 三尊一光 (B 6). In der Hakuhô-Zeit dagegen tritt unter dem Einfluß der frühen T'ang in China unter den Kopfscheinen der Rundschein und der konzentrische Schein in den Vordergrund, und auch bei den Körperscheinen macht sich eine Tendenz zur Vereinfachung bemerkbar. In der Nara-Zeit wird wiederum im einfachen Rundschein ein Lotosmuster angebracht, und auch der Körperschein betont erneut die Ornamentierung. In der Heian-Zeit entwickelt sich von Kôbô-daishi und dem Shin-Mikkyô ab ein neuer Stil, der sich besonders in den Scheinen A 4 („Margeriten-Schein“) und A 6 („Wasserwellenschein“) ausdrückt. Die Fujiwara-Zeit, die auf allen Gebieten des kulturellen Lebens eine „schöpferische Periode“ (sôzôteki-na jidai 創造的な時代) war, zeigte dies auch auf dem Gebiet des buddhistischen Heiligenscheins. Eine Fülle neuer Scheine tritt auf, darunter der Strahlenschein (A 17), der „Blitzwellenschein“ (A 5), in denen der ursprüngliche Zweck des Scheins, die Darstellung der buddhistischen Lichtemanation, wieder mehr zu seinem Recht kommt. Außerdem treten der Ringschein (A 8—11) der Cakraschein (A 15—16), der Flammenschein (A 18), die „Dreikreis-Kombination“ (B 11) und der „entwickelte bootförmige Schein“ (B 7) auf. Besonders der letztgenannte, der gut in die prachtliebende Zeit hineinpaßte, erlebte eine ungewöhnliche Entwicklung. In der Kamakura-Zeit macht sich ein weiterer Ausbau der Formen der Fujiwara-Zeit bemerkbar, wobei die Sekten eine wichtige Rolle spielten[2]. Daneben

[1] Kôhaino rekishiteki hensen 光背の歴史的變遷 (S. 30—32).

[2] Kotoni shinkô bukkyô kaku shûha no kôfu wa katagata korera shinyô-shiki no kôhai no fukyû ni azukatta chikara ga ari „Gleichzeitig trug besonders die Popularisierung der einzelnen aufkommenden buddhistischen Sekten zur Verbreitung dieser neuartigen Scheine bei“ (S. 32).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000185

macht sich aber als Reaktion auf die oft überladene Ornamentierung der vergangenen Zeit erneut eine Tendenz zur Vereinfachung (tanjunka no keikô 單純化の傾向) geltend, eine Tendenz, die auch in der folgenden Muromachi-Zeit andauert[1]. In dieser Zeit herrscht bei den Kopfscheinen der Gebrauch des Rundscheins vor, bei den bootförmigen Scheinen wird der Kopfschein weggelassen (B 8), und auch Darstellungen des Körperscheins durch einen einfachen Kreis kommen vor.

Wenn man aus Ishidas Arbeit, besonders aus den hierfür in Frage kommenden Kapiteln 2 und 6, die Angaben über das erste Auftauchen der verschiedenen Scheine in Japan zusammenstellt, so ergibt sich, daß von den insgesamt 30 Scheinen 15, also genau die Hälfte, der Fujiwara-Zeit (ab Ende des 9. Jahrhunderts) und später angehören.

Von den restlichen 15 gehen zurück:

bis auf die Asuka-Zeit (Ende 6. bis Mitte 7. Jahrhundert) A 1, 3, 14, B 6..4
bis auf die Hakuhô-Zeit (Mitte 7. bis Anfang 8. Jahrhundert) A 2, 7, B 1..3
bis auf die Nara-Zeit (8. Jahrhundert) B 2,5 2
bis auf die Heian-Zeit (9. Jahrhundert) A 4, 5, 6, 12, 13, B 12 6

Geht man nach den zusammenfassenden Gruppen vor (s. oben S. 166), so ergibt sich genau das gleiche Bild. Von den 10 Gruppen gehören 5, und zwar die Gruppen der Ringscheine, Cakrascheine, Strahlenscheine und Flammenscheine unter den Kopfscheinen und die Gruppe der Kreisscheine unter den Körperscheinen, geschlossen der Fujiwara-Zeit und später an, während die übrigen 5 Gruppen (Rundscheine und überflammte Scheine unter den Kopfscheinen, Doppelrundscheine, bootförmige Scheine und Flammenscheine unter den Körperscheinen) im wesentlichen in den vorangegangenen Epochen einsetzen.

Bei der Betrachtung der älteren Scheine ergibt sich die erstaunliche Tatsache, auf die ISHIDA in seiner historischen Übersicht auch besonders aufmerksam macht, daß die ersten Scheine der Asuka-Zeit nicht etwa, wie man annehmen würde, zugleich die primitivsten sind, sondern bereits eine hochentwickelte künstlerische Ausarbeitung sowohl in der Musterung wie in der handwerklichen Ausführung zeigen[2]. Diese Scheine sind auch

[1] Zu diesem Auf und Ab der Tendenzen zur Vereinfachung und Ausschmückung der Scheine vgl. S. 167, Anm. 3.

[2] Die klassischen Beispiele für diese Scheine stammen aus dem Bereich des Hôryûji, und zwar:

1. für den Strahlen-Rundschein (A 3): Shitennô im Kondô,
2. für den „Konzentrischen Lotos-Juwelenschein" (A 14): Yakushi im Kondô, Kwannon im Yumedono, Miroku im Chûgûji,
3. für den „Ursprünglichen bootförmigen Schein" oder „Sanzon ikkô" (B 6): Shaka-Trinität im Kondô aus dem Jahre 623.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000186

dadurch bemerkenswert, daß sie kein sehr langes Leben gehabt haben. A 3 und A 14 sind nur bis in die Heian-Zeit, die Vorgängerin der Fujiwara-Periode, nachweisbar, während B 6 nach Angabe von ISHIDA sogar nur auf die Asuka- und Hakuhô-Periode beschränkt ist.

Anders verhält es sich nur mit dem glatten Rundschein (A 1), der schon in der Asuka-Zeit vertreten ist (Bosatsu vom Flügelbild des Tamamushi-Schreins) und sich dann durch alle geschichtlichen Perioden hindurch behauptet hat.

III. Der ostasiatische Heiligenschein

An Hand des Ishidaschen Materials ließen sich ohne weiteres noch mehr Ergebnisse statistischer Art über die japanischen Heiligenscheine herausholen, doch bringt uns das nicht weiter. Für uns bleibt als wichtigstes Resultat bestehen, daß der Nimbus bereits in einer komplizierten Form nach Japan importiert wurde und daß Japan seinerseits sich darauf beschränkt hat, die eingeführten Motive mit der ganzen Meisterschaft seiner Künstler auszuarbeiten und zu verfeinern. Aus der kirchlich-konservativen Grundhaltung, mit der der Buddhismus in Japan erhalten und gepflegt wurde, war keine neue Form, keine spezifisch japanische Neuschöpfung, zu erwarten. Auch die verschiedenen Sekten, deren Wichtigkeit für die Entwicklung des japanischen Buddhismus Ishida mit Recht betont, haben infolge ihrer dogmatischen Bindung höchstens eine Akzentverlagerung innerhalb des überkommenen Materials bewirkt.

Wir werden also, nachdem wir mit dem Heiligenschein in Japan bekannt geworden sind, nach China zurückverwiesen.

Bei Betrachtung des chinesischen Materials zeigt sich, daß hier, wenn auch meist in gröberer Ausführung, dieselben Formen zu finden sind wie in Japan. Der Weg führt von hier aus weiter zurück nach Indien.

Indien, China und Japan bilden bereits einen Hintergrund, auf dem sich die verschiedenen Heiligenschein-Typen gut abheben.

1. Kopfscheine

Wenn auch vereinzelt an Händen und Füßen heiligenscheinartige Schmuckformen auftreten, so bleibt doch auch in Ostasien der Kopfschein die primäre und hauptsächlichste Form des Nimbus. Auch der Körperschein ist oft nichts weiter als ein hinter den Rücken der dargestellten Person verlängerter, wiederholter oder vergrößerter Kopfschein. Meist ist er sinngemäß der führende Teil der Scheinzusammenstellung. Er kann aber auch zurücktreten, er kann auch in einfacher und schmuckloser Form einer ausgeschmückten Mandorla oder einem kom-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000187

plizierten Rahmen gegenübergestellt werden. Es finden sich auch zahlreiche der aufzuzeigenden Grundformen des Kopfscheins gelegentlich vereinigt. Stellenweise, wie z. B. auf manchen Darstellungen der ,,uigurischen" Periode in Ost-Turkistan, scheint es der Ehrgeiz des Künstlers gewesen zu sein (ähnlich wie bei den Ornamenten gotischer Kirchen im Abendlande), bei zahlreichen auf einem Bilde vorkommenden Kopfscheinen keinen dem anderen gleich zu gestalten[1].

Ich bespreche zunächst die hauptsächlichen Kopfscheintypen, soweit ich sie auf chinesischen und japanischen Darstellungen gefunden habe. Die meisten gehen in ihrer Grundform und auch in ihren Kombinationen auf indische Vorbilder zurück, die aber infolge größerer Willkür in der Ausführung meist nicht so gut zu fassen sind. Auch bevorzugen die Inder einen glatten bzw. konzentrischen Schein von länglicher, ziemlich unsauberer Kontur im Gegensatz zu Ostasien, obwohl es auch hier gelegentlich einige unregelmäßige oder querovale glatte Scheine gibt.

Bemerkenswert und schwierig zu erklären ist die Spitzbogenform. Hier hat man zwei verschiedene Abarten zu unterscheiden. Die eine hat etwa die Form einer Blatt- oder Ski(Schneeschuh)-Spitze (vgl. unsere Taf. I, Abb. 5 und Taf. II Abb. 4 und geht wohl auf architektonische Vorbilder (bogenförmige indische Nische wie etwa auf dem Pfeiler vom Außengeländer des Amarâvatî-Stûpa, 150—200 n. Chr.[2]) zurück[3]. Die zweite Abart ist der ,,Zwiebelschein" (unsere Taf. II, Abb. 1), dessen Herkunft vom überflammten Rundschein[4] kaum zu bezweifeln sein dürfte. Der ,,Zwiebelschein" ist übrigens neben dem glatten Rundschein die älteste der nach Ostasien eingewanderten Kopfscheinformen.

Eine weitere fragliche Form des Kopfscheins ist eine Bandschlinge, die man meist bei den tennô oder lokapâla, den vier Welthütern, antreffen kann, über deren Kopf oder Hals sie sich in barockem Schwung wölbt (vgl. unsere Taf. III, Abb. 4). Auch diese Form hat ihre Vorbilder in Indien und darüber hinaus im Zweistromland[5].

[1] Die Nimbusform als chronologisches Kriterium der ,,uigurischen Periode", vgl. BACHHOFER, Chinesische Landschaftskunst, Münchener Jahrbuch für bildende Kunst 1931, 131ff.

[2] BACHHOFER, Altindische Plastik, Band 2, Seite 115.

[3] Der Torbogen-Rahmen für mythologische Szenen findet sich übrigens schon auf altbabylonischen Siegeln, siehe z. B. DELAPORTE, Catalogue des cylindres orientaux du Museé du Louvre, Paris 1920—23, Tafel 5, 6 und Iraq, hrsg. von d. British School of Archaeology in Iraq, 1934, Band I, Tafel V, a.

[4] Vgl. den Miroku (Maitreya) aus dem Kôfukuji (Nanto Shichi Daiji Taikyô, Band 16, Taf. 2).

[5] PRAMPOLINI, La mitologia nella vita dei popoli, Mailand 1937, Band I, S. 191 (elamit. Stelenfragment ca. 1500 v. Chr.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000188

Eine der ältesten und häufigsten Kopfscheine ist der glatte Rundschein. Besonders zahlreich ist er auf Massendarstellungen (etwa auf japanischen Mandara), bei denen die Zentralfigur bzw. -figuren mit irgendeinem komplizierten Schein ausgestattet sind, während die kreisförmig oder in geraden Reihen angeordneten *dii minores* und Begleiter alle mit dem glatten Rundschein versehen sind. Auch in modernen chinesisch-buddhistischen Drucken beherrscht er das Feld. In der Regel befindet sich der Schein hinter dem Kopf der dem Beschauer zugewandten Person. Unsere Taf. III, Abb. 3 zeigt jedoch, daß er manchmal auch dann hinter den Kopf gesetzt wird, wenn die damit ausgezeichnete Person dem Beschauer den Rücken oder die Seite zukehrt.

Der glatte Rundschein ist über Gandhâra nach Ostasien gekommen. Die Gandhâra-Plastiken bieten sehr schöne Beispiele für glatte Rundscheine in großer Zahl. Es ist klar, daß gerade bei diesen Heiligenscheinen auch der Buddhist am deutlichsten das Gefühl einer Lichterscheinung hat, die den Heiligen vor anderen auszeichnet. Vielleicht ist das auch der Grund für die besondere Beliebtheit und die außerordentlich häufige Verwendung dieser Form. Man kann fast sagen, daß er überall dort auftritt, wo es um das Symbol geht und nicht um eine künstlerische Ausgestaltung des Heiligenbildes. Es ist bemerkenswert, daß trotz der großen Fülle kompliziertester Heiligenscheinformen auch der ostasiatische Heiligenbildner zu demselben Symbol greift wie der abendländische Künstler. Selbst der Islam, dem die Heiligendarstellungen den Geboten seiner Lehre gemäß versagt sind, pflegt wenigstens seine Herrscher mit diesem Hoheitssymbol auszuzeichnen[1]. Auch die Sassaniden nehmen diesen Heiligenschein, dem sie nur ganz schwache Schmuckmotive beigeben, für sich in Anspruch[2].

In der ostasiatischen Malerei ist der glatte Rundschein verschiedenfarbig, öfters leicht abgetönt, mit schwarzer, heller oder goldener Kontur. Bei Bronzeplastiken findet sich dieser Schein auch als gesonderte Metallscheibe hinter dem Kopf[3]. Unsere Taf. III, Abb. 5 zeigt einen geschnitzten und bemalten glatten Rundschein bei einem von einem Wolkenrahmen umgebenen japanischen Avalokiteśvara, Taf. II, Abb. 5 einen glatten Rundschein in Verbindung mit einem kreisrunden Rahmen bei einem Monju auf einem Seidenrollbild des 13./14. Jahrhunderts.

[1] Zahlreiche Beispiele in der Sammlung der Mogul-Miniaturen der Islamischen Abteilung der Berliner Museen, vgl. KÜHNEL, Miniaturmalerei im islamischen Orient. Berlin 1922, S. 117—122. Bei den Scheinen handelt es sich um glatte Rundscheine, zuweilen von einer Strahlung umgeben oder dunkel und von einer hellen Linie begrenzt. [2] S. Anm. 2 auf S. 186.

[3] So etwa bei der im Baeßler-Archiv Bd. XXV, S. 2, abgebildeten Mârîcî-Figur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000189

Der Rundschein braucht jedoch nicht immer glatt zu sein, er weist oft eine reiche Ornamentierung auf.

Diese kann 1. konzentrisch, 2. radiär (strahlig) und 3. diffus angeordnet sein. Im letzten Fall wird die Musterung durch ein Randornament zusammengehalten.

Im allgemeinen ist es jedoch so, daß die genannten Anordnungen nicht deutlich getrennt sind, sondern zusammen auftreten oder ineinander übergehen. Beispielsweise ist auf unserer Taf. II, Abb. 6 ein radiäres Lotosblumen-Muster von konzentrisch angeordneten Ringen umgeben und bei einem Kṣitigarbha aus Tun-huang[1] besteht die Mitte des konzentrisch gemusterten Scheins aus einem diffus angeordneten Wellenmuster.

Die bescheidenste Art der konzentrischen Ausschmückung des Rundscheins besteht darin, daß innerhalb des Scheins parallel zum Rande ein zweiter Kreis gezogen ist wie bei der Mittelfigur im Nyoirin-kwannon-Mandara aus dem „Shokwannonzuzô“[2].

Einen doppelten Randabschluß zeigt der Schein des Daikujaku-Myôô (Mahâmayûrî)[3]. Natürlich kann es auch drei und mehr Kreise geben, vgl. etwa ISHIDA Abb. 2 (Wandgemälde der Nordwand des Kondô des Hôryûji), unsere Taf. II, Abb. 2 (Seishi-Mahâsthâmaprâpta — der hier außerdem noch einen Bandschein hat — aus einer Dreiergruppe auf einem im Besitz der Ostasiatischen Kunstabteilung der Staatl. Museen Berlin befindlichen japanischen Seidenrollbild vom Ende d. 12. Jahrh.) oder Katalog der Berliner Ausstellung altjapanischer Kunst 1939, Tafel 36 (Jizô) und 43 (Amida)[4].

Neben den unornamentierten konzentrischen Scheinen (und unvergleichlich viel häufiger als sie) treten konzentrische Scheine auf, die in üppigster Weise gemustert und ausgeschmückt sind (vgl. den Prunkschein auf der dem ISHIDAschen Aufsatz vorangestellten Tafel). Rankenwerk aller Art, Perlen, Lotosblätter und Zacken, die teils auf Feuer, teils auf Blumenblätter deuten, sind in zahlreichen Ringen und in verschiede-

[1] STEIN, The 1000 Buddhas, Ancient Buddhist paintings from the cave-temples of Tun-huang, Tafel XL.

[2] Taishô-Tripiṭaka, Tafelband XII, 1033.

[3] Taishô-Tripiṭaka, Tafelband XII, Tafel 18.

[4] Einen dreifach konzentrischen Schein, bei dem die Mitte glatt und die beiden äußeren Kreise strahlig gemustert sind, hat das Buddhakind auf unserer Taf. III, Abb. 1. — Weitere Scheine mit dieser eigenartigen strahligen Musterung, für die Ishida keine genaue Parallele hat (sie liegen zwischen seinem „Blitzwellenschein“ und seinem „Wasserwellenschein“) zeigen Taf. 52 des Katalogs der Berliner Ausstellung altjap. Kunst 1939; WALDSCHMIDT, Gandhara-Kutscha-Turfan, Tafel 53a (Kopf- und Körperschein), 53b (Körperschein).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000190

nen Anordnungen umeinander herumgelegt. Rein geometrische Formen sind selten (in Ost-Turkistan und Indien dagegen häufiger). Die Mitte ist oft von einem radiär gemusterten Motiv — meist einem Lotos — ausgefüllt (unsere Taf. II, Abb. 6), das so dominieren kann, daß der Schein in seiner Gesamtheit strahlig gemustert wirkt (unsere Taf. II, Abb. 3), und so zu den strahlig gemusterten Rundscheinen hinüberleitet.

Zu den strahlig gemusterten Rundscheinen gehören ISHIDAS Kopfscheine Nr. 3, 4, 5[1] und 7. Bei seiner Nr. 3 (dazu seine Abb. 3: einer der Shitennô aus dem Kondô des Hôryûji) werden die Strahlen nach dem Rande zu breiter. Anders verhält es sich mit Nr. 4 (seine Abb. 4: Kopfschein des Dainichi vom Kongôkwai-Mandara im Saidaiji), einem Schein, dem ISHIDA den Namen „Kammzahnschein" (kushi no ha no kô) gegeben hat und für den wir in einer 704 datierten chinesischen Dreiergruppe (Buddha mit zwei Bodhisattvas)[2] ein gutes Beispiel haben. Hier sind die strahlenförmigen Zierkörper nach außen hin zugespitzt, so daß zum Ausfüllen des Kreises solche Körper unter Umständen in mehreren Schichten auftreten. Das natürliche Vorbild einer solchen Anordnung ist die Margerite oder ein anderer gefüllter Korbblütler, aber nicht etwa die Sonne oder ein sonstiger Himmelskörper mit Strahlenkranz[3].

Ist diese Blume — dasselbe gilt auch für den Lotos — achtblättrig, so nähert sie sich dem Cakraschein mit seinen acht Speichen.

Zu den diffus gemusterten Rundscheinen ist vor allem Ishidas „Wasserwellenschein" (A 6) zu rechnen, der seine nächsten Verwandten in den „marmorierten" Scheinen der uigurisch-chinesischen Periode in Turfan hat; vgl. z. B. WALDSCHMIDT, Gandhara-Kutscha-Turfan, Taf. 47, 50, 52.

Der Ringschein ist sozusagen eines der Extreme der Entwicklung des konzentrischen Scheins. Die zentripetale Tendenz in Verbindung mit äußerster Schmuckfreudigkeit führte, wie wir sahen, zum überladen ornamentierten konzentrischen Schein, meist mit Lotoszentrum. Die zentrifugale Tendenz in Verbindung mit äußerster Einfachheit führt zum schmucklosen Ring am äußeren Rande des Kreises.

Der Ringschein ist meist glatt, er kann aber auch gemustert sein, doch hält sich die Ausschmückung im Gegensatz zum konzentrischen Schein in sehr engen Grenzen.

[1] ISHIDAS „Blitzwellenschein". Vgl. den bei RAO, Elements of Hindu Iconography, Madras 1916, II/1, 309, abgebildeten Śiva aus Südindien. Bemerkenswert ist, daß man hier noch ganz deutlich die Herkunft dieses Nimbus aus einer Doppelreihe kunstvoll geordneter Haarlocken beobachten kann.

[2] SIRÉN, Chinese sculpture, London 1925, III, 397.

[3] Ein indisches Beispiel für den Lotos- bzw. Margeritenschein bietet das Kaniṣka-Reliquiar aus der 2. Häfte des 1. nachchristl. Jahrhunderts. BACHHOFER, Altindische Plastik, Bd. II, S. 148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000191

Ein chinesischer Bronzestûpa des Berliner Völkerkunde-Museums aus dem 17. Jahrhundert zeigt einen Schein, den man als glatten, schmalen Ringschein anzusehen geneigt ist (unsere Taf. III, Abb. 2)[1].

Beispiele für ausgeschmückte, und zwar in diesem Falle geflammte Ringscheine, sind unsere Taf. III, Abb. 6 und ISHIDAS Abb. 9 (einer der Shitennô aus dem Musadera). Einen Ringschein mit Wolkenmuster zeigt ISHIDA Abb. 10 (Amida aus dem Yumedono) und mit „Juwelenmuster" ISHIDA Abb. 8 (Jizô aus d. Sammlung Toyokawa).

Der Cakraschein nimmt eine Sonderstellung ein. Cakra, das achtspeichige Sonnenrad, ist selbständiges Symbol, das im ältesten Buddhismus, zur Zeit, als die Gestalt des Buddha noch nicht in der bildenden Kunst auftrat, zugleich den Stifter und seine Lehre darstellte[2]. Auch nachdem Buddhadarstellungen aufkamen, wurde das Symbol als Heiligenschein, allerdings nicht bei Buddha selbst, sondern nur bei geringeren Graden der buddhistischen Hierarchie, beibehalten. Dieser Schein ist immer einfach und frei von übertriebener Ornamentierung.

Die Speichen können auch vajra-Form haben (vgl. den Bishamon [Vaiśravaṇa] aus dem Hôryûji [Kokka 95]). Bei ISHIDA wird er dann „Karmacakraschein" genannt (ISHIDA Abb. 15: einer der Shitennô aus dem Jôruriji).

Der Strahlenschein tritt meist in Verbindung mit Rundschein (vgl. Amitâbha aus einer Dreiergruppe auf einem im Besitz der Ostasiat. Kunstabtlg. der Staatl. Museen Berlin befindlichen japanischen Seidenrollbild vom Ende d. 12. Jh. und Miroku [Maitreya] aus dem Kôfukuji, Nanto Shichi Daiji Daikyô, Band 16, Tafel 2) oder Ringschein (Ishida Abb. 16: Amida aus dem Jôkômyôji) auf[3].

Der Flammenschein ist als Kopfschein selten[4]. Er ist Dämonen und kriegerischen Wesen wie den Myôô oder Tennô eigentümlich. Bei Buddha oder Bodhisattvas ist er nicht zu finden.

Die Shitennô mit dem Kopf-Flammenschein versehen zeigt das „Shosonzuzôshû" der Kanazawa-Bibliothek[5]. ISHIDA Abb. 17 bringt als Beispiel einen der Shitennô aus dem Kôfukuji.

[1] Je schmäler der Ringschein ist, um so schwerer ist er von der Begrenzung eines Rundscheins zu unterscheiden.

[2] Auf ältesten christlichen Sarkophagen findet sich eine ähnliche Darstellung als Symbol für den Heiland.

[3] Vgl. auch den Jizô des Museums in Tôkyô, Katalog der Ausstellung altjapan. Kunst in Berlin 1939, Tafel 31.

[4] Vgl. ISHIDA S. 12: „Shinkô ni kaen o tsukuru wa mikkyô-zô ni shibashiba miru tokoro de aru ga, tôkô nomi o kaen to suru wa hanahada sukunai", „Die Verwendung von Flammen als Körperschein ist bei Bildwerken des Mikkyô sehr häufig, während Flammen nur als Kopfschein äußerst selten sind". [5] Taishô-Tripiṭaka, Tafelband XII, Seite 880.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000192

Von dem Kopf-Flammenschein zu unterscheiden sind die Flammen, die als Ornamente auf anderen Kopfscheinen zu finden sind. Auf einem Cakraschein sehen wir sie bei einem Śâkyamuni des Ta-fo-kuang-sse, Wu-t'ai-schan, Schansi[1], einem Bishamon (Vaiśravaṇa) aus dem Hôryûji[2] und einem Mahâtejas aus dem Museum Nara[3], auf einem Rundschein bei Kṣitigarbha[4] und Miroku[5]. Beim letztgenannten Schein ist der Feueraufsatz noch deutlich sichtbar, während er auf unserer Taf. II, Abb.1 in der Scheinspitze aufgegangen ist, vorausgesetzt, daß die Theorie der Entstehung des Zwiebelscheines aus dem überflammten Rundschein sich halten läßt.

2. Körperscheine

Während sich mit der Ishidaschen Einteilung der Kopfscheine im allgemeinen gut arbeiten läßt, ergeben sich bei den Körperscheinen, sobald man über den japanischen Bereich hinausgeht, allerlei Schwierigkeiten.

Es zeigt sich nämlich, daß diese Scheine, abgesehen von ihrer äußeren Form, mit der sich Ishida fast ausschließlich beschäftigt, ihrem Sinngehalt nach sehr verschiedenartiger Herkunft sind. Ein Körperschein kann als Rücklehne eines Sessels hinter einer sitzenden Figur auftauchen, deren Kopf mit einem Nimbus geschmückt ist oder nicht. Diesem kann er sich in Gestalt und Schmuck bis in die kleinste Einzelheit anpassen, kann aber andererseits auch vollkommen abweichen. Er kann ein Schirm auf einem nachgebildeten Bambusstiel sein oder eine Rückwand, die von der schmucklosen Glätte bis zum Kunstwerk mit feinster Ausarbeitung reicht. Er kann in der Malerei ein plastisches Motiv nachahmen[6], er kann auch materialgerecht als malerischer Schmuck empfunden sein. Er wirkt anders bei einer stehenden oder liegenden, anders bei einer sitzenden Figur und paßt sich zuweilen den Körperformen an, so daß man an eine rein ornamentale Umrandung denken würde, wenn man nicht wüßte, daß diesem Schmuckelement ganz konkrete Vorstellungen zugrundeliegen.

Ein Motiv für die Umrahmung von Einzelgestalten oder Gruppen gibt auch der indische Nâga ab, eine siebenköpfige Kobra, die in Indien die sitzende oder stehende Gestalt im Rücken so zu überwölben pflegt, daß der aufgeblähte Hals mit den Schlangenköpfen wie ein Heiligenschein das Haupt der dargestellten Person überragt[7].

[1] Tokiwa-Sekino, Shina Bukkyô Shiseki, Tôkyô 1925—28, Bd. V, 26.
[2] Kokka 95. [3] Unsere Taf. III, Abb. 6.
[4] Stein, The 1000 Buddhas, Taf. XL.
[5] Im Kôfukuji (Nanto Shichi Daiji Taikyô, Bd. 16, Taf. 2).
[6] Vgl. unsere Taf. I, Abb. 4, die an Taf. I, Abb. 6 erinnert.
[7] Auch hier führen Wege nach Ägypten, man denke z. B. an die Uräusschlange.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000193

Ein Vergleich zweier Votivstelen aus Honan bzw. Schansi (datiert 511),[1] einer Dreiergruppe aus d. J. 704[2] und einer weiteren Stele von 528[3] mag veranschaulichen, wie der Chinese das ihm nicht viel bedeutende Tier durch seinen Drachen, die Siebenzahl durch die ihm besser liegende Neunzahl ersetzt hat. Vom alten Nâgamotiv ist lediglich die Form als ornamentaler, baldachinartig über der Figur stehender Schmuck übriggeblieben, der in seinen Konturen an die Masse der herabhängenden sieben Köpfe erinnert (die Schansi-Stele und die Stele von 528). Ein anderer Versuch, den Nâga auf chinesische Weise darzustellen, ist, die Stele durch zwei Drachen zu bekrönen, deren Glieder so gefaltet sind, daß sie wieder an die Masse der sieben Nâgaköpfe erinnern. Die Köpfe der Drachen liegen nach außen (die beiden Stelen von 551). Eine weitere Degenerationserscheinung ist der wulstförmige Abschlußschmuck mancher Nischen, an deren beiden Enden Drachenköpfe bzw. Voluten erscheinen (die Honan-Stele und die Stele von 528). Bei anderen Darstellungen sind auch sie verschwunden. Es bleibt nur ein Balken bzw. Pflanzenstengel, der sich über die Nische legt, in der der Heilige sitzt. Ein Rudiment der sieben Nâgaköpfe schwebt zuweilen frei als reines Ornament darüber.

Ein ikonographisch besonders schwieriges Problem ist die Verwendung symbolischer Schmuckmotive, öfters in rein ornamentaler Abflachung, zur Ausschmückung architektonischer Partien auf größeren Darstellungen, und ich könnte mir denken, daß es noch viele ungeklärte Schmuckelemente gibt, deren Ursprung sich auf den Heiligenschein in seinen verschiedenen Formen zurückführen läßt. Die durch indische Vorbilder beeinflußte übertriebene Ausschmückung von Rückwänden, Körper- und auch Kopfscheinen durch sitzende (Kebutsu) und schwebende (Genien) Figuren vervollständigt öfters das sich hier bietende Bild der Überladenheit. In diesem Zusammenhang seien von weiteren bekannten Motiven erwähnt: Stûpa, Flammen, Wolken, Strahlenbündel, Stielperlen[4] und große, kunstvolle Lotosrosetten vom Aussehen komplizierter konzentrischer Scheine[5].

Die Körperscheine oder Mandorla können eingeteilt werden in:
1. Runde Körperscheine,

[1] SIRÉN, Chinese sculpture, London 1925, III, 233 und II, 170.
[2] SIRÉN, a. a. O., III, 397.
[3] CHAVANNES, Six monuments de la sculpture chinoise, Brüssel-Paris 1914, Taf. IX.
[4] In deutlicher Ausprägung z. B. WALDSCHMIDT, Gandhara-Kutscha-Turfan, Taf. 17 und Textabb. 1.
[5] BACHHOFER, Frühind. Plastik, München 1929, Band I, S. 44 (Steinzaun von Bodh Gayâ, 2. Hälfte des 1. vorchristl. Jahrhunderts).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000194

2. anders geformte Körperscheine,
3. ,,Emanations-Scheine".

1. Die runden Körperscheine gehen gewöhnlich mit den Kopf-Rundscheinen zusammen. Sie können wie die Kopfscheine entweder glatt oder gemustert sein. Für die Fälle in denen ein großer Schein Kopf und Körper mit oder ohne Schein einschließt, habe ich den Begriff des ,,Rahmens" eingeführt (s. S. 183)[1].

In diese Abteilung gehören: 1. konzentrisch gemustert mit Rahmen: a) unsere Taf. II, Abb. 6, b) unsere Taf. I, Abb. 2, c) Kṣitigarbha in: Stein, The 1000 Buddhas, Taf. XL, d) Daikujaku-Myôô in: Taishô-Tripiṭaka, Tafelband XII, Taf. 18, e) Nyoirin-Kwannon aus dem ,,Shokwannonzuzô", ebda., S. 1033; 2. in Cakraform: der bei Tokiwa-Sekino V, 26 abgebildete Śâkyamuni aus dem Ta-fo-kuang-sse. Unsere Taf. II, Abb. 5 (und entsprechend Ishidas ,,Körperschein" Nr. 10) ist der oben gegebenen Definition entsprechend nicht als Körperschein, sondern als Rahmen aufzufassen.

2. Diese Abteilung weist eine große Formenvielfalt auf. Formen, bei denen der Körperschein von geraden oder etwas gekrümmten Linien begrenzt wird, die vom Kopfschein bis zum Sockel der Figur geführt sind, zeigen Ishidas Körperscheine Nrn. 3, 5 und 6 sowie ein Buddha aus einem Höhlentempel in Honan[2] und ein elfköpfiger Kwannon aus dem Hasedera[3]. Beispiele für andere Formen bieten Miroku aus dem Kôfukuji[4], wo die dem Körperschein bestimmte Stelle von einem quadratischen banner- oder sessellehnenartigen Stück eingenommen wird, und unsere Taf. I, Abb. 5, die einen lanzettförmigen Körper- und Kopfschein innerhalb eines Spitzbogenrahmens zeigt.

3. Der Körperschein tritt auch oft in einer Abart auf, die bei Ishida keine Berücksichtigung gefunden hat. Diese Form, die man als die symbolgerechteste bezeichnen kann, stellt eine Emanation gewisser Kräfte dar, die der betreffenden Gestalt entströmen, sei es in Form von überzähligen, abundanten Gliedmaßen oder Körperteilen, sei es in Form von Strahlung. Im ersteren Fall spreche ich von einem ,,Abundanz-Schein", im letzteren von einem ,,Emanationsschein" im engeren Sinne.

Es ist zuzugeben, daß diese Scheine in künstlerischer Hinsicht wenig befriedigen. Andererseits stellen sie aber ihrem symbolischen Gehalt

[1] Einen Grenzfall bildet Tokiwa III, 63. Da der Schein hier nicht den Boden erreicht, andererseits aber auch kein Kopfschein ist, wird man hier wohl einen hochgestellten Körperschein annehmen dürfen.

[2] Höhle 3, Pei-hsiang-t'an-schan, Wu-an-hsien, Honan, Nördl. Ch'i-Dynastie (Tokiwa-Sekino, Shina Bukkyo Shiseki, III, 87).

[3] Kokka 115. [4] Nanto Shichi Daiji Taikyô, Band 16, Taf. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000195

nach wohl die markanteste Form eines Heiligenscheins dar. Hier wird wirklich eine religiöse Vorstellung in der Darstellung verwirklicht: die Emanation der betreffenden übernatürlichen Kräfte umgibt wie eine Aureole die damit ausgestattete Figur.

Die Entwicklung von der noch deutlich sichtbaren Multiplikation der Gliedmaßen bis hin zum „Abundanzschein" läßt sich sehr schön durch einen Vergleich folgender Darstellungen eines tausendarmigen Avalokiteśvara: 1. chines. Plastik aus Schansi (TOKIWA-SEKINO, Shina Bukkyô Shiseki, V, 21), 2. japan. Plastik aus d. Tôshô-daiji, Nara (Kokka 168), 3. japan. Gemälde (Tôyô Bijutsu Taikwan I, 8), 4. japan. Gemälde (ebda. I, 9) mit unserer Taf. I, Abb. 4 illustrieren.

Bei Nr. 1 sind die Arme noch verhältnismäßig groß und deutlich zu sehen, bei Nr. 2 tritt bereits neben einer Anzahl von Armen natürlicher Größe ein die Figur kreisförmig umgebendes, strahlenartiges Bündel aus zahllosen dünnen Ärmchen auf. Bei Nr. 4 wirken die Arme bereits wie eine Ausschmückung des die Figur kreisförmig umgebenden Körperscheins, und bei Nr. 3 schließlich ist der kreisförmige Körperschein das Primäre, während nur wenige Arme noch andeuten, daß es sich um einen „Abundanzschein" handelt.

Die Abundanz anderer Körperteile als der Arme (in deren Handflächen sich z. B. in Ost-Turkistan und Tibet öfters Augen befinden[1]) hat m. W. nicht zu Abundanzscheinen geführt. Hier sei nur an Darstellungen der Diana von Ephesus erinnert, auf denen zahlreiche Brüste den ganzen Körper bedecken[2], oder das bereits in Ägypten auftauchende Phänomen der Vielköpfigkeit.

Nahe verwandt mit dem „Abundanzschein" ist der „Emanationsschein" im engeren Sinne, bei dem — meist aus den Schultern — etwas für die betreffende Gestalt Charakteristisches herauswächst. Ein Beispiel für eine Feueremanation auf japanischem Gebiet zeigt der Bishamon aus dem „Shosonzuzôshû" der Kanazawa-Bibliothek (Taishô-Tripiṭaka, Tafelband 12, 880). Weitere Beispiele bieten die „Feuerflügel", die auf Bildern aus Ost-Turkistan zu sehen sind[3].

Auf den „Emanationsschein" im weiteren Sinne (also den „Abundanzschein" und „Emanationsschein" im engeren Sinne), der bisher gar nicht als solcher erkannt worden ist, lege ich besonderen Wert, da diese Dar-

[1] Die Kombination von Hand und Auge ist in Ägypten oft nachweisbar.

[2] WOERMANN, Gesch. d. Kunst aller Zeiten und Völker, Leipzig u. Wien 1915, Bd. I, S. 449.

[3] Z. B. PELLIOT, Les grottes de Touen-Houang, Bd. V, Taf. CCLVII, CCLXI, CCLXIV, und WALDSCHMIDT, Wundertätige Mönche in der ostturkistanischen Hînayâna-Kunst (Ostasiatische Zeitschrift 1930). S. auch weiter unten S. 187—188.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000196

stellungsart, historisch gesehen, eine der interessantesten ist. Der Abundanzschein führt uns nach Indien, während der Emanationsschein im engeren Sinne, wie wir sehen werden, sich bis nach Alt-Babylon verfolgen läßt.

Andererseits gibt es auch Darstellungen, die als Körperschein wirken, ohne es ihrem Symbolgehalt nach zu sein. In Ägypten stößt man z. B. oft auf ein Bild der Isis mit dem Horusknaben auf dem Schoß. Isis scheint von einer „Mandorla" aus Lotos umgeben, die zum Ausdruck bringen soll, daß sie ihr Kind in einem Lotosdickicht aufgezogen hat.

3. Rahmen und Rückwand

Ausgehend von der Tatsache, daß die naheliegende und von Ishida durchgeführte Zweiteilung in Kopf- und Körperscheine bei buddhistischen Bildwerken in Ostasien sehr häufig in eine Dreiteilung übergeht, bei der außer dem Kopf- und Körperschein noch ein Schein auftritt, der beide umschließt, habe ich für diesen Fall den Begriff des „Rahmens" eingeführt[1]. Unter „Rahmen" verstehe ich einen die ganze Figur einschließenden großen Schein, und zwar unabhängig davon, ob die Figur außerdem einen Kopfschein oder einen Körperschein oder beide oder keinen von ihnen hat. In der Plastik kann die Figur reliefartig aus dem flachen Rahmen heraustreten, oder der Rahmen macht sich selbständig und tritt mit den übrigen Scheinen als „Rückwand" hinter die Figur.

Seiner Form nach ist er eine Einrahmung, die formbegleitend oder formverbindend sein kann und meist in bezug auf die Ornamentierung auf die übrigen Scheine abgestimmt ist. Seinem eigentlichen Wesen nach ist er jedoch ein architektonisches Motiv. Er ist eine abgeflachte Form der Nische, in der, bzw. des Baldachins, unter dem der Heilige seinen Aufenthalt genommen hat, und die, je nach der Bedeutung der dargestellten Gestalten entweder in zentraler Stellung und in geringer Zahl oder in ganzen Reihen, öfters in zahlreichen Stockwerken übereinander, aufzutreten pflegen. Im Grunde geht der Rahmen also auf ein Wohnhaus

[1] Daß Ishida mit seiner Zweiteilung nicht zu Rande kommt und sich daher manchmal selbst widersprechen muß, zeigt die Nebeneinanderstellung seiner Urteile über den von ihn zu den Körperscheinen gerechneten „unvollständigen bootförmigen Schein" (B 8), der nach meiner Definition ein eindeutiger „Rahmen" ist. S. 19 definiert er den Schein als „Funagatakô no gaikaku nomi o tori naibu no tôkô shinkô o ryakushita mono de aru", „hat nur den äußeren Umriß der bootförmigen Scheine, während im Inneren Kopf- und Körperschein weggelassen sind" (womit das Ganze weder als Kopf- noch als Körperschein, sondern als tertium, von mir als „Rahmen" bezeichnet, postuliert wird). Dagegen heißt es bei der Besprechung desselben Scheins S. 32: „Funagata-kôhai ni mo sono tôkô o ryakushita shinkô dake no mono ga okonaware", „Beim bootförmigen Schein tritt auch nur der Körperschein unter Weglassung des Kopfscheins auf".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000197

oder einen Schrein des Heiligen zurück und kann, streng genommen, nicht als Heiligenschein angesehen werden. Auf der anderen Seite ist er jedoch ein Schmuckelement, das in engster Verbindung mit Kopf- und Körperschein auftritt, fast ebenso häufig ist wie sie und ebenso wie diese untergeordnete Schmuckmotive und Symbole anzieht. Ich habe ihn daher gleichberechtigt mit Kopf- und Körperschein in meine Einteilung aufgenommen.

Es ergeben sich danach folgende mögliche Zusammenstellungen:

1. Kopfschein allein,
2. Körperschein allein,
3. Kopf- und Körperschein,
4. Rahmen (Rückwand) allein,
5. Rahmen (Rückwand) mit Kopfschein,
6. Rahmen (Rückwand) mit Körperschein,
7. Rahmen (Rückwand) mit Kopf- und Körperschein.

1 Ist in zahllosen Fällen vertreten, 2 dagegen selten.

Die Kombination 3 ist sehr häufig. Die Grundformen s. ISHIDAS B 1 und B 2 (einfacher und überflammter Doppel-Rundschein).

4 ist bei ISHIDA durch B 8 (spitzbogenförmig) und B 9 (rund), bei uns auf Taf. I, Abb. 1 und 3 sowie beim „Buddha auf Wagen" (STEIN, The 1000 Buddhas, Taf. XXXVIII) vertreten[1].

5 findet man bei ISHIDA unter B 4 und B 10, bei uns auf Taf. II, Abb. 5, Taf. III, Abb. 1 und 5[2].

6 ist wiederum selten. Unsere Abb. 4 auf Taf. I wäre — bedingt — hierher zu zählen.

7 ist sehr häufig. Am beliebtesten ist die „Dreikreis-Kombination", wie wir sie in ISHIDAS B II, auf unserer Taf. I, Abb. 2, und bei Kṣitigarbha[3] und Nyoirin-Kwannon[4] vor uns haben.

Die Rahmen können verschiedene Hauptformen annehmen. Die verbreitetsten sind: kreis-, nischen-, rundbogen-, spitzbogen-, baldachin- und flammenförmig.

Sehr vielgestaltig ist die Spitzbogenform.

Eine Spitzbogenrückwand mit rundem Kopf- und Körperschein bietet unsere Abb. 6 auf Taf. II. Unsere Abb. 4 auf Taf. II zeigt einen Spitz-

[1] Zu 4 vgl. auch Buddha als Asket in der Kutschaer Pfauenhöhle (WALDSCHMIDT, Gandhara-Kutscha-Turfan, Tafel 30).

[2] Die Kombination 5 noch einmal in einem kreisrunden Rahmen zeigt der tausendarmige Avalokiteśvara bei STEIN, The 1000 Buddhas, Taf. XLII.

[3] STEIN, The 1000 Buddhas, Taf. XL.

[4] Shokwannzonuzô, Taishô-Tripitaka, Tafelband XII, Seite 1033.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000198

bogenrahmen über drei Figuren, von denen die Hauptfigur einen ornamentierten Rundschein, die Nebenfiguren dagegen einen Spitzbogenschein in der blatt- oder skispitzenförmigen Abart als Kopfschein tragen. Eine ähnliche Anordnung zeigt unsere Abb. 5 auf Taf. 1, nur daß hier die Hauptfigur einen konzentrisch gemusterten spitzbogenförmigen Kopf- und Körperschein hat, während die Nebenfiguren mit blatt- oder lanzettförmigen Kopfscheinen ausgestattet sind. Weitere Spitzbogenrahmen zeigen unsere Taf. I, Abb. 1 (blatt- oder lanzettförmiger Rahmen ohne Kopf- und Körperschein), eine Dreiergruppe aus Schantung[1] (Spitzbogenrahmen über Trinität, Hauptfigur mit kompliziertem, ausgeschmücktem, großem Kopfschein und Nebenfiguren mit kleinem Kopfschein von Rundbogenform) und eine Altargruppe aus Tschili[2] (blattförmiger Rahmen mit Flammenprotuberanzen über Strahlenkopfschein mit breit ornamentiertem Rand). Die Abwandlungen des in Ostasien ungeheuer beliebten Spitzbogenrahmens sind zahllos. Ich will nur noch auf eine besonders feine japanische Ausführung dieses Rahmens beim elfköpfigen Kwannon des Hasedera (Kokka 115) hinweisen, die dadurch auffällt, daß sie sich nicht schwer auf den Boden aufstützt, sondern eine sehr gefällige, unten eiförmig abgerundete Form aufweist, die in Verbindung mit der filigranartigen Arbeit den Eindruck großer Leichtigkeit und Eleganz hervorruft[3].

Die Nischen, für die wir zu den bereits auf S. 180 genannten Beispielen von Stelen noch eine taoistische Gottheit in Nische[4] anführen können, gehören auch zu den die übrigen Scheine (zu denen bereits ein Rahmen gehören kann) einfassenden Rahmen. Wie ein gemalter Nischenrahmen aussieht, zeigt unsere Abb. 1 auf Taf. III.

Einen Baldachinrahmen in der Plastik zeigt eine 704 datierte Dreiergruppe[5].

Der Flammenrahmen entspricht Ishidas B 12. Er bringt zwei Beispiele in seiner Abb. 37 (Batô-Myôô aus dem Jôruriji) und 38 (Fudô-Myôô aus dem Hasedera). Einen weiteren japanischen Fudô zeigt unsere Abb. 3 auf Taf. I.

Die Mannigfaltigkeit der hier möglichen Kombinationen zeigt ein

[1] Buddha und zwei Bodhisattvas, Steinplastik aus d. J. 518 aus Schantung m Museum of Fine Arts, Boston (Sirén, Chinese sculpture, London 1925, IV, 160).

[2] Altargruppe aus Tschili (vergoldete Bronze), Nördl. Wei, datiert 522 (Sirén, Chinese sculpture, II, 154).

[3] Zwei nicht ganz so elegante Formen zeigen Ishida, Titelbild rechts und Abb. 27.

[4] Hao-t'ien-kuan, Lungschan, Taiyüan-hsien, Schansi, Yüan-Dynastie (Tokiwa-Sekino, Shina Bukkyô Shiseki, III, 63).

[5] Buddha mit zwei Bodhisattvas (Sirén, Chinese sculpture, III, 397).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000199

Tunhuang-Buddha[1]. Um den Kopf der sitzenden Figur sieht man einen konzentrisch-ornamentierten blattförmigen Schein, hinter dem sich eine Reihe ebenfalls konzentrisch angeordneter und gemusterter blattförmiger Körperscheine aufbaut.

Ich bin mir völlig dessen bewußt, daß bei der Behandlung des Themas eine stärkere und systematischere Heranziehung der indischen und der zentralasiatischen Scheine wünschenswert gewesen wäre, doch habe ich diesmal darauf verzichten müssen. Trotzdem will ich im folgenden letzten Abschnitt über Indien und Turkistan hinaus einen Blick nach Westen tun, um kurz die Fäden zu skizzieren, die unseren Fragenkomplex mit dem Vorderen Orient und mit dem Abendlande verknüpfen.

IV. Ausblick nach Westen

Die Analyse des ostasiatischen Heiligenscheins hat, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, die Frage soweit geklärt, daß man bei einer entwicklungsgeschichtlichen Studie nicht von einer Geschichte des Heiligenscheins als solchem, sondern von einer Parallelentwicklung zahlreicher Motive und Symbole sprechen muß, die sich in Ostasien zu dem Bilde vereinigen, das der Buddhismusforscher oder Kunsthistoriker zu sehen gewohnt ist.

Eine allgemeine Betrachtung zeigt, daß der Heiligenschein sich von Ostasien zurück bis nach Indien verfolgen läßt und darüber hinaus bis zum Hellenismus, der seinerseits ein riesiges Becken darstellt, das kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung die Kulturen von Indien bis Nordafrika und Spanien umfaßte. Die Frage wäre also zu formulieren: wie und in welcher Form kommt der Heiligenschein in den Hellenismus?

Der Weg über Iran bringt uns leider nicht viel weiter, da die dort aufgefundenen Scheine ebenfalls hellenistisch sind[2]. Bemerkenswert ist das Steinrelief Antiochos' I. von Kommagene aus Nimrud-Bagh in Syrien (um 34 v. Chr.), auf dem Mithras mit seiner phrygischen Mütze und einem merkwürdigen Strahlennimbus geschmückt erscheint[3]. Es handelt sich um einen schwach umrissenen glatten Rundschein mit doppeltem Rand,

[1] Buddha aus der Höhle 3a (PELLIOT, Touen-houang, Paris 1921, Tafel CXCII).

[2] POPE, Survey of Persian Art, New York und London 1938, II, 1640, 1642, 1643, gibt eine ganze Reihe männlicher und weiblicher Köpfe auf Keramiken mit einer einfachen oder doppelten Linie um den Kopf. IV, 255: Sassanidensiegel mit glattem Rundschein (Fig. G, H) und Strahlenschein (O, V, E E). IV, 208—218: Jagdbilder auf Metallgefäßen (Rundschein mit ganz schwacher Randmusterung). IV, 201: Die Weberei erinnert an koptische Vorlagen. Hahn mit Schein (Rundschein mit fleckig gemustertem Rand und diffus gemusterter Mitte). [3] SARRE, Kunst der alten Perser, Tafel 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000200

der von einem Sonnenkranz überlagert ist, wie er ja des öfteren Helios zu zieren pflegt. Auch hier handelt es sich um den im Hellenismus üblichen Sonnengottnimbus, mit dem sich die römischen Imperatoren gern schmückten[1], der sich auch in Pompeji[2] findet sowie auf dem Denkmal des Sol invictus und allenthalben im Römischen Weltreich.

Es ist durchaus anzunehmen, daß der ostasiatische kombinierte Strahlenschein sich lediglich durch stilistische Eigentümlichkeiten von diesem hellenistischen Vorbild unterscheidet. Diese Form läßt sich nahezu lückenlos zurückverfolgen. Sie war in Iran, Phrygien und Syrien, von wo aus sie auch nach Ägypten (Elephantine) gekommen ist, allenthalben beliebt, und wurde von den römischen Imperatoren bevorzugt. Dieser Schein eignet neben Helios, Apollo, Phöbus auch Mithra und Hadad von Syrien. Auch Venus sowie untergeordnete Götter tragen ihn gelegentlich. Auf Cypern scheint er für Bês und ähnliche Gestalten reserviert zu sein, woraus man sieht, daß seine Bewertung im Laufe der Jahrhunderte starken Schwankungen unterworfen war. Im Zweistromland findet er sich in unzähligen Varianten. Er ist sowohl mesopotamisch als auch syro-hethitisch und sumerisch. Das älteste Zeugnis, das ich finden konnte, stammt aus Südbabylonien, ist altsumerisch und noch unbeschriftet (auf 5000 v. Chr. geschätzt)[3].

Was den Cakraschein anlangt, so geht diejenige Form des Cakra, die aus einer Rosette bzw. einem Rade auf einem Postament besteht (in der ältesten Zeit Substitut für Buddha und Christus) auf den altbabylonischen Lebensbaum zurück, während das Sonnenrad mit 6 oder 8 Speichen bzw. mit dem Johanniterkreuz (griechisches Kalenderzeichen und frühbyzantinischer Nimbus für Christus)[4] in ganz Europa bis nach Afrika hin sowohl in der ältesten christlichen als auch in der neuen Volkskunst als Schmuckmotiv zu finden ist und dem Sonnenkult entstammt. Die sechsspeichige Form fand ihren Niederschlag im christlichen ✳.

Ungeklärter ist die Rolle des Feuerscheins.

Es handelt sich um drei Formen: die Emanation, das lodernde Feuer und den Feuerkreis.

[1] Allg. Gesch. d. bildenden Künste, Teil I, Band 2, Seite 41 (Ptolemaios VIII, 117—81 v. Chr.).

[2] z. B. Roux-Basset, Herculanum und Pompeji, Hamburg 1841, Bd. VI, 42 (Apollo), Bd. II, 128 (Apollo und Diana).

[3] Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885, Tafel bei S. 232 und S. 280ff.; Derselbe, Die Schwurgöttin Esch-ghanna, München 1912, Seite 53; Contenau, La déesse nue babylonienne, Paris 1914, Abb. 95; Handcock, Mesopotamian archaeology, London 1912, Seite 291 Abb. 51, 285 Abb. 48c, 289 Abb. 49.

[4] Schreiber, Bilderatlas, Leipzig 1885, I, Tafel LXII, 2 (Der attische Festkalender aus der Panagia Gorgopico 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000201

Die Emanation von Feuer aus den Schultern ist eine Erscheinung, die wir schon im alten Babylonien in unzähligen Beispielen finden[1]. Strahlen[2], Flammen, Wasserläufe, Zweige wachsen aus den Schultern der Gottheiten. Stielperlen[3] und merkwürdige zackige Gebilde, ohne die abschließenden Kugeln, die anscheinend Sterne darstellen sollen, emanieren aus dem ganzen Körper. Sehr deutlich sehen wir bei einem Bishamon aus dem Shosonzuzôshu[4], wie die aus den Schultern schlagenden Flammen sich zu einem Kreis zusammenbiegen, der wie ein Geweih aussieht. Die weitere Entwicklung führt hier zum überflammten Ringschein, auf dem die tanzenden Flämmchen nur ein Symbol dafür sind, was der ganze Schein auf einer älteren Entwicklungsstufe dargestellt hat.

Das lodernde Feuer im Hintergrunde gewisser buddhistischer Gestalten, wie der Myôô, ist in Indien und Ostasien nur auf einen kleinen Kreis von Wesen beschränkt. Meiner Ansicht nach liegt hier dieselbe Vorstellung zugrunde wie bei der obenerwähnten Isis-Statue mit der Lotos-Aura (S. 183): es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Gottheit mitten im Feuer wohnt. Auf Bildern aus Ost-Turkistan sind die Gottheiten in ganze Flammenmeere getaucht. Ich erinnere auch an unsere Abb. 3 auf Taf. I, die Fudô mit einer zu klarer schöner Form erstarrten Flammenrückwand zeigt.

Der Feuerkreis hat in Indien eine besonders merkwürdige Form angenommen. Ich meine die auf südindischen Darstellungen des Śiva Naṭeśvara den göttlichen Tänzer umgebenden, mit zahlreichen Flämmchen verzierten Bogen. Er findet sich überraschenderweise auch in Ägypten. Hier ist, worauf bereits H. F. WOLFF aufmerksam gemacht hat[5], der bärtige Zwergengott Bês auf der Metternich-Stele[6] von einem Kreis aus „Feuer"-Hieroglyphen umgeben.

[1] z. B. JASTROW, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1912, Abb. 166, 167, 168, 169, 173, 178, 180, 181 (Götter mit Emanationen, teilweise sehr archaisch mit Waffen aus der Steinzeit); HANDCOCK, Mesopotamian archaeology, Abb. 63; DELAPORTE, Catalogue des cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale, Paris 1910, Taf. VIII, Abb. 72; Derselbe, Catalogue des cylindres orientaux du Musée du Louvre, Paris 1920—23, Taf. 103 (akkadisch, aus der Zeit von Agade).

[2] Vgl. unsere Abb. 5 auf Taf. IV sowie DELAPORTE, Catalogue des cylindres orientaux du Musée du Louvre, Taf. 33, 8 (Akkad-Zeit, um 2300 v. Chr.) und 4, 3 (Hammurabi-Zeit, um 1700 v. Chr.).

[3] Vgl. unsere Tafel IV, Abb. 4 u. 6. [4] Taishô-Tripiṭaka, Tafelband XII, 880.

[5] Vgl. „Die kultische Rolle der Zwerge im alten Ägypten in: „Anthropos" 1938, S. 454. — Der von WOLFF gebrauchte Ausdruck „Flammenhalbkreis" ist nicht ganz korrekt. Bês ist von einer Reihe gleichförmiger Hieroglyphen umgeben, die „Feuer" bedeuten.

[6] Errichtet unter Nechthar-bêb aus der 30. Dynastie (378—360).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000202

Alten babylonischen, sumerischen und akkadischen Siegeldarstellungen zufolge findet die Feueremanation nicht nur aus den Schultern statt, sondern das Feuer umgibt gewisse Gottheiten, besonders Ištar, in einer Art, die man ohne weiteres als „Mandorla" bezeichnen kann. Deutlich erkennt man den Übergang von der Sterngöttin zur Kriegsgottheit, da die Zacken des Gestirns mit Kugeln, die meist stachlig sind, bekrönt werden, ein Motiv, das seine Verwandtschaft mit den die Ištar umgebenden Keulen nicht verleugnen kann. Die Stielperle ist somit ein kriegerisches Attribut. Auch eine einfache strahlige Mandorla finden wir[1].

Ich bemerke zusammenfassend, daß ich im Zweistromlande auf den Strahlenschein, die Stielperlen, die Emanation aus den Schultern und die Mandorla gestoßen bin. Auch finden sich unter den zwischen den einzelnen Göttergestalten angebrachten Gestirnen Sonne, Mond und Venus, letztere in Sternform und Rosettenform. Ich erinnere hier auch an die assyrische Margerite und an die Vorliebe für die Lotosrosette in Indien und Ostasien.

Eine Zurückverfolgung der wichtigsten Form des Heiligenscheins, des Rundscheins, über den Hellenismus hinaus in die griechische Antike hat mir große Schwierigkeiten gemacht. In Herculanum und Pompeji taucht zwar gelegentlich und auf Figuren niederen göttlichen Ranges der Rundschein auf[2]. Die dort gefundenen Darstellungen konnten aber keinen Aufschluß über den Gebrauch des glatten Rundscheins geben. Ich erwähne hier das einzige gut datierte Beispiel eines sehr dünnrandigen Ringscheins (es kann genau so gut ein Rundschein mit feinem Doppelrand sein), das ich finden konnte. Es handelt sich um eine Münze zu Ehren des Sieges von Himere (480). Der Kopf der archaischen bekränzten Siegesgöttin ist von drei Delphinen umgeben, die die Form des Glattscheins umspielen[3]. Diese aus Syrakus stammende Münze beweist also kurz nach

[1] Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux du Musée du Louvre, Paris 1920—23, Taf. 88, 5—8 (assyrisch), 98, 5c (syro-kappadokisch). Dieses hochinteressante Werk ist überhaupt eine wahre Fundgrube für Altformen gewisser Heiligenscheine. Allerdings sind die Zeugnisse manchmal so archaisch, daß man sich nicht damit begnügen kann, die Motive als babylonisch oder sumerisch zu bezeichnen, sondern zu ihrer Erklärung auf noch frühere, prähistorische Motive zurückgreifen muß. S. auch Jastrow, Bildermappe, Abb. 202 und 208 (1500—2000 v. Chr.).

[2] z. B. Garrucci, Storia dell'arte cristiana, Bd. II, Taf. 8; Roux-Basset, Herculanum und Pompeji, Bd. I, 57, 99, 100, III, 50, 52, 60; Zahn, Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeji, Herculanum und Stabiae, Berlin 1828—59, Taf. 28; Springer, Kunstgeschichte 12. Aufl. 1923, Band I, Seite 503.

[3] Springer, Kunstgeschichte, Leipzig 1923, Bd. I, S. 237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000203

500 v. Chr. die Kenntnis des glatten Rundscheins im mediterranen Raum[1].

Dagegen ist es mir nicht gelungen, die glatte Sonnenscheibe in nördlichen Kulturen nachzuweisen. Bekannt war mir nur, daß zahlreiche Göttergestalten in Ägypten, besonders falken- und rinderköpfige, eine Sonne über dem Haupte schweben haben. Diese Sonne senkte sich in manchen Fällen bis zur Berührung mit dem Scheitel[2]. Ein Beweis für das Vorkommen des glatten Rundscheins in der Form, wie wir ihn in Indien und Ostasien kennen, ließ sich in Ägypten erst für eine spätere Zeit erbringen. Auf drei Mumienbildern, die auf unserer Taf. IV, Abb. 1—3 zu sehen sind[3], nimmt der Schein, der den Gott Anubis schmückt, drei verschiedene Stellungen ein: in zwei Fällen etwas über dem Kopf und in einem Fall in der Stellung hinter dem Kopf, die uns als die normale Stellung des Heiligenscheins bekannt ist[4].

Wenn es sich hier auch um ein nichtklassisch-ägyptisches Zeugnis aus hellenistischer Zeit (aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten) handelt, so ist doch die Gestalt des Gottes Anubis selbst alt[5].

Die Tatsache, daß Anubis, dessen Amt es ist, die Toten zu begleiten, mit dem glatten Rundschein ausgestattet ist, beweist, daß der Heiligenschein im ägyptischen Totenkult eine Heimat gefunden hat, wobei er in frühchristlicher Zeit vom Totengott hinter das Haupt des Verstorbenen wandert. In frühchristlicher Zeit ist ja auch der Heiligenschein das Ehrenzeichen der Märtyrer und Heiligen[6]. Für Christus selber war ja stets der Kalenderschein (Sonnenscheibe) vorbehalten. Ich erinnere daran, daß auch Buddha, wenn er mit Begleitern auftritt, stets durch einen besonderen Schein gekennzeichnet wird.

[1] Auf alten griechischen und parthischen Münzen (vgl. POPE, Survey of Persian Art. IV, 140) befindet sich oft um den Kopf des Herrschers oder Gottes ein feiner Ring, von dem schwer zu sagen ist, ob er ursprünglich als Heiligenschein oder als Münzrand gedacht ist.

[2] Im Louvre befindet sich eine späte Statue des Gottes Month mit Geierkopf, bei dem die Sonne sehr tief hinter dem Kopf dargestellt ist, so daß der obere Rand mit den Hornspitzen abschneidet (PRAMPOLINI, La mitologia nella vita dei popoli, Bd. I, S. 74.

[3] Nach W. DE GRÜNEISEN, Les caractéristiques de l'art copte, Florenz 1922, Taf. XIV, XV.

[4] Diesen schönen Fund verdanke ich meiner Frau, der ich auch an dieser Stelle meinen Dank für ihre unermüdliche Mitarbeit am Heiligenschein-Problem sagen möchte.

[5] GRÜNEISEN, a. a. O. S. 39: „La figure archaïque du dieu égyptien apparaît ici comme un étrange anachronisme...".

[6] Es sei hier auch an die christliche Anschauung erinnert, daß der runde Heiligenschein nur Toten zusteht und an die Sitte, lebende Stifter und Kirchenfürsten zum Unterschied mit eckigen Scheinen auszuzeichnen. Vgl. GARRUCCI, Storia dell'arte cristiana IV, Taf. 279.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000204

Durch diesen etwas überraschenden Fund (Anubis steht eigentlich die Sonnenscheibe nicht zu) erklärt sich ohne weiteres das Eindringen des glatten Rundscheins in die hellenistische Welt und somit über Gandhâra in die Kunst Ostasiens.

Es sei darauf hingewiesen, daß das Manuskript zu diesem Aufsatz bereits 1944 abgeschlossen wurde.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Abkürzungen: C = China, J = Japan, I = Indien, T = Turkistan, A = Ägypten, B = Babylonien, OKB = Ostasiatische Kunstabteilung der Staatl. Museen, Berlin 1, MVB = Museum für Völkerkunde, Berlin.

Textabbildungen

Abb. 1. J Die japanischen Kopfscheine (nach Ishida).
Abb. 2. J Die japanischen Körperscheine (nach Ishida).
Abb. 3. J Die Grundformen der japanischen Kopfscheine (nach Ishida).

Tafel I

Abb. 1. C Wei-Plastik, datiert 516/7, aus der Sammlung Stoclet (Foto der Ostasiat. Kunstabteilung der Staatl. Museen Berlin).
Abb. 2. J Aizen-Myôô, Museum Nara (Foto des Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII 6337).
Abb. 3. J Fudô-Myôô, Museum Nara (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII 6335).
Abb. 4. C Götterfigur aus dem Tempel von Tsitsihar, China (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII D 9713,6).
Abb. 5. C Buddhistische Dreiergruppe, datiert 528. Chinesische Steinplastik aus Privatbesitz. (Foto Ostasiat. Kunstabt. d. Staatl. Museen Berlin).
Abb. 6. C Lamaistische Gottheit (Târâ). (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII D 9776/5).

Tafel II

Abb. 1. C Kuan-yin, vergoldete Bronze aus japan. Privatbesitz (Fusajirô Abe). Nördl. Ch'i-Dynastie. (Foto d. Ostasiat. Kunstabteilung d. Staatl. Museen Berlin).
Abb. 2. J Seishi (Mahâsthâmaprâpta), japan. Seidenrollbild (Ende 12. Jahrh.) im Besitz d. Ostasiat. Kunstabteilung der Staatl. Museen Berlin.
Abb. 3. C Sui-Bronze (589—618) aus dem Metropolitan Museum, New York (Foto Ostasiat. Kunstabteilg. d. Staatl. Museen Berlin).
Abb. 4. C Buddhistische Dreiergruppe. Wei-Plastik aus d. Bostoner Museum (Foto Ostasiat. Kunstabtlg. d. Staatl. Museen Berlin).
Abb. 5. J Monju (Mañjuśrî). Japan. Seidenrollbild (13/14. Jh.) im Besitz d. Ostasiat. Kunstabtlg. d. Staatl. Museen Berlin).
Abb. 6. J Dainichi Nyorai, Museum Nara (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII 6350).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000205

Tafel III

Abb. 1. C Buddhas Geburt im Lumbinî-Hain. Aus dem „Shih-chia ju-lai ying-hua shih-chi", Ausg. 1868.
Abb. 2. C Detailaufnahme eines großen chinesischen Bronzestûpa von 1656, Museum f. Völkerkde. Berlin, Nr. I D 22496.
Abb. 3. C Abbildung aus dem „Shih-chia ju-lai ying-hua shih-chi", Ausgabe Yang-chou 1897, Seite 36.
Abb. 4. C Weitere Detailaufnahme zu Abb. 2.
Abb. 5. J Japanischer Kwannon (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII D 9204).
Abb. 6. Mahâtejas, Museum Nara (Foto Mus. f. Völkerkde. Berlin, Nr. VIII 6334).

Tafel IV

Abb. 1—3. A Anubis mit Heiligenschein auf koptischen Mumienbildern (GRÜNEISEN, Les caractéristiques de l'art copte, Florenz 1922, Taf. XIV und XV).
Abb. 4. B Ištar mit Stielperlenmandorla (DELAPORTE, Catalogue des cylindres orientaux du Musée du Louvre, Paris 1920—23, Taf. 98).
Abb. 5. B Šamaš mit Schulteremanation (DELAPORTE, op. cit., Taf. 71).
Abb. 6. B Ištar mit Keulenmandorla (DELAPORTE, op. cit., Taf. 88).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000206



1



2



3



4



5



6

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000207

TAFEL II



1



2



3



4



5



6

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000208



1



2



3



4



5



6

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000209

TAFEL IV



1



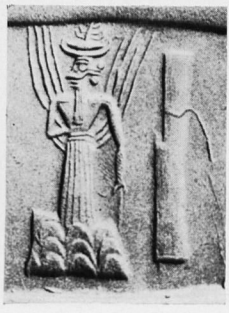
2



3



4



5



6

Phasen in der Erforschung der Bantusprachen[1]

Von Ernst Dammann, Pinneberg

Die folgenden Zeilen erheben nicht den Anspruch, eine erschöpfende Übersicht über die historische Entwicklung der Bantuforschung zu geben. Es sollen lediglich einige Phasen aufgezeigt werden, die charakteristisch für die Forschung an dieser Sprachgruppe sind.

1. Abgesehen von der Erwähnung einiger Bantuwörter bei Schriftstellern des Mittelalters[2] sowie des Beginns der Neuzeit und vielleicht gar des Altertums[3] stammen die ersten, uns bekannten zusammenhängenden Texte in einer Bantusprache bzw. die Bearbeitung einer solchen Sprache aus dem 17. Jahrhundert[4]. Auch die folgenden Jahrhunderte bringen verschiedene Publikationen in und über Bantusprachen. Diese Arbeiten tragen noch ganz das Gepräge ihrer Zeit. In lautlicher Beziehung kannte man keine korrekte Wiedergabe der Laute, in der Grammatik ist das Schema indogermanischer Sprachen, besonders des Lateinischen, für die Erkenntnis der spezifischen Struktur des Bantu hinderlich. Erst die genaue Beobachtung der Laute und ihre korrekte Wiedergabe im 19. Jahrhundert leiten die Periode einer einwandfreien Fixierung der Bantusprachen ein[5]. Dazu gehört auch die Bezeichnung der Tonhöhen und, wo es nötig ist, ebenfalls die des Akzents. Obwohl Endemann bereits 1876 auf die Wichtigkeit der Töne hingewiesen hat[6], begann man weithin erst im 20. Jahrhundert, sie bei der Bearbeitung von Einzelsprachen zu be-

[1] Nach einem anläßlich des 12. Orientalistentages in Bonn Juli 1952 gehaltenen Vortrag.

[2] Vgl. C. M. Doke, *The Earliest Records of Bantu*, Bantu Studies XII (1938), S. 135—144, wo arabische, portugiesische, italienische und englische Quellen zitiert werden. Zu den vier Bantuwörtern aus arabischen Quellen ist das Wort *inpīlā* hinzuzufügen, das sich bei al-Bīrūnī als Bezeichnung für das Rhinozeros findet und das auf Urbantu *pela* zurückgeht. Auch der türkische Schriftsteller Piri Re'is (Anfang des 16. Jahrhunderts) wäre zu nennen, in dessen Segelhandbuch mindestens ein, vielleicht zwei Bantuwörter enthalten sind.

[3] Vgl. die Diskussion um das ägyptische *Punt*, das nach seiner möglichen Lesung *Pwane* von Meinhof mit dem Bantuwort *pwani* „Küste" in Verbindung gebracht wurde, Zeitschr. f. Eing. Sprachen XXXII (1941/42), S. 300—302.

[4] Vgl. C. M. Doke, *Early Bantu Literature*, Bantu Studies IX (1935), S. 87—114.

[5] Hier wäre für das Sotho Endemann, für das Suaheli Taylor zu nennen.

[6] *Versuch einer Grammatik des Sotho*, Berlin 1876, S. 25/26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000211

achten. In dieser Zeit ist eine Fülle von Material aus vielen Bantusprachen gesammelt, gesichtet und bearbeitet worden. Im Vordergrund standen naturgemäß die Einzelsprachen, die z. T. hervorragende Darstellungen gefunden haben. Diese Phase ist noch nicht abgeschlossen, da Fixierung und wissenschaftliche Bearbeitung vieler Bantusprachen auch jetzt noch ein dringendes Desiderat ist.

2. Die zweite Phase wird dadurch gekennzeichnet, daß man versucht hat, die Zusammenhänge der Bantusprachen herauszustellen[1]. Ein Vorläufer dieser Periode ist der Orientalist WILLIAM MARSDEN, der schon im 18. Jahrhundert Zusammenhänge zwischen verschiedenen Bantusprachen (einschließlich Kongosprachen) erkannte[2]. Bekannter sind LICHTENSTEINS Beobachtungen über die Beziehungen südafrikanischer Bantusprachen zueinander auf seinen Reisen von 1803—1806[3]. Schließlich sei noch auf die kleine Arbeit von H. C. VON DER GABELENTZ hingewiesen, in der er Wörter aus Suaheli, Nika, Tschuana sowie einer Angola- und einer Kongosprache zusammengestellt hat[4]. Kennzeichnend für diese Periode wurde aber W. H. J. BLEEK mit seiner *Comparative Grammar of South African Languages*[5]. Er faßt den Terminus *South African* weiter, als es heute üblich ist, indem er alle Bantusprachen einschließlich Suaheli und Kamba im Osten, Dikele und Duala im Westen einbegreift. Bekannt ist, daß BLEEK auch die Hottentotten-Dialekte in seine vergleichende Grammatik einschloß, die wie ein Fremdkörper in dem Buch wirken. Schon in methodischer Hinsicht bedeutet BLEEKS Arbeit einen großen Fortschritt. Er weiß, daß für eine Vergleichung verschiedener Sprachen eine einheitliche Schreibung erforderlich ist. Diese Bedingung hat er erfüllt, indem er sich des Standardalphabetes von LEPSIUS bediente.

Wenn BLEEK somit eine der hervorstechendsten Gestalten der zweiten Phase gewesen ist[6], so wird diese doch vor allem durch die Arbeit von

[1] Manches Material zu dieser Frage wird von C. M. DOKE in seinem Artikel *Bantu Language Pioneers of the Nineteenth Century*, Bantu Studies XIV (1940), S. 208—246, geboten.

[2] Vgl. A. F. POTT, *Verwandtschaftliches Verhältnis der Sprachen vom Kaffer- und Kongo-Stamme untereinander*, ZDMG 2 (1848), S. 5—25, 129—158. POTT selbst untersucht bereits das gesamte, ihm damals zugängliche Material der Bantusprachen. Vgl. auch die „Vergleichende Tabelle afrikanischer Sprachen" bei H. v. EWALD, *Über die Völker und Sprachen südlich von Äthiopien*, ZDMG 1 (1847), S. 44—56.

[3] Vgl. DOKE, *Pioneers*, S. 210, 212.

[4] *Über die Sprache der Suaheli*, ZDMG 1 (1847), S. 238—242.

[5] Part I. *Phonology*, London 1862; Part II. *The Concord*, London 1869. Schon in seiner Dissertation *De Nominum Generibus Linguarum Africae Australis, Copticae, Semiticarum aliarumque Sexualium*, Bonn 1851, hatte sich BLEEK mit Fragen der vergleichenden Bantuistik befaßt.

[6] Ein früher Tod hinderte BLEEK, seine vergleichende Arbeit über die Behandlung des Substantivs hinaus weiterzuführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000212

Carl Meinhof charakterisiert. Bereits 1895, also Jahre vor dem Erscheinen seiner einschlägigen vergleichenden Werke, sprach er sich über die von ihm befolgte Methode aus[1]. Er versuchte zunächst, aus Herero, Suaheli und Zulu, ein wenig später auch aus dem Sotho[2], die zwischen diesen Sprachen gültigen Lautverschiebungsgesetze zu erkennen. Aus dieser Arbeit erwuchs 1899 als erstes größeres vergleichendes Werk Meinhofs *Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen*[3]. Es enthält auch bereits ein Verzeichnis von sogenannten Urbantu-Formen. Kennzeichnend für Meinhof ist die genaue Lautbeobachtung und eine möglichst eindeutige Wiedergabe der Laute. Die Bezeichnung „Bantusprachen" faßt er enger als Bleek oder Krause[4] es getan haben, obwohl er sich m. W. grundsätzlich nirgends darüber ausspricht. Seit dieser Zeit wird der Terminus „Bantusprachen" fast allgemein im engeren Sinn, d. h. parallel den South African Languages von Bleek (natürlich mit Ausnahme des Hottentottischen) gebraucht. Damit bleiben auch die Mischsprachen, die man als Semi-Bantusprachen im engeren Sinne bezeichnet hat, außer Ansatz. Meinhofs Methode ist in der Regel deduktiv. Wenn er auch auf Grund vorhandenen Materials die Urform erschloß, so geht die Darstellung doch von der konstruierten Form aus. Daß diese aber durchweg einen hohen Wahrscheinlichkeitswert besitzt, hat später Dempwolff in einer nicht veröffentlichten Vorlesung *Induktiver Aufbau des Urbantu* gezeigt. Zu demselben Ergebnis führten Untersuchungen wie z. B. im Schambala[5] oder in Bantusprachen des abflußlosen Gebietes Ostafrikas, in denen von Meinhof konstruierte Laute als tatsächlich gesprochen erscheinen.

Der Name „Urbantu" könnte zu dem Mißverständnis führen, als ob hier eine Ursprache konstruiert werden sollte. Dies ist nicht der Fall. Das Urbantu ist lediglich eine — allerdings umfängliche — Sammlung von Wortstämmen und Formantien. Es ist niemals der Versuch gemacht worden, etwa Tempora oder Aktionsarten in die Ursprache zu transponieren oder gar eine Syntax für sie aufzustellen.

[1] *Vorbemerkungen zu einem vergleichenden Wörterbuch der Bantusprachen*, Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen 1 (1895), S. 268—281.

[2] *Die Bedeutung des Sotho für die Erforschung der Bantu-Sprachen*, ebenda 2 (1896), S. 150—167.

[3] In dieser Arbeit wird von den oben erwähnten Sprachen das Zulu nicht behandelt, dafür sind neu Duala, Konde und Sango hinzugekommen. In späteren Bearbeitungen sind weitere Modifizierungen erfolgt.

[4] Beide rechnen z. B. das Temne in Sierra Leone zu den Bantu-Sprachen (Bleek, a. a. O., S. 2); vgl. auch G. A. Krause, *Die Stellung des Temne innerhalb der Bantu-Sprachen*, Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen 1 (1895), S. 250—267.

[5] Die stimmhafte velare Frikativa γ ist hier noch als Laut vorhanden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000213

Es wäre unnatürlich, wenn man der MEINHOFschen Arbeit gegenüber keine Wünsche hätte. Dazu gehört eine Bezeichnung der Tonhöhen der Urbantustämme. Eine solche war aber bei der Beschaffenheit des Materials vor 60 Jahren unmöglich[1]. Es wäre auch vorteilhaft gewesen, wenn MEINHOF den Unterschied zwischen Lautverschiebung und kombinatorischem Lautwandel gemacht hätte. Aber trotz dieser Wünsche hat MEINHOFS Konzeption des Urbantu in vielen Kreisen bis nach Südafrika Zustimmung gefunden. Das Urbantu hat sich als Arbeitshypothese gut bewährt. Für die Erkenntnis der Lautverhältnisse einschließlich des kombinatorischen Lautwandels ist es ein brauchbares Bezugssystem. Wer praktisch mit einer neuen Bantusprache zu tun hat, dürfte auch heute noch am ehesten über das Urbantu Zugang zu ihr finden.

Allerdings sind gegenüber MEINHOFS Position im Laufe der Zeit auch Bedenken laut geworden. So hat besonders F. HESTERMANN MEINHOF und die sogenannte Hamburger Schule heftig kritisiert[2]. Nach ihm begeht MEINHOF einen doppelten *circulus vitiosus*, den HESTERMANN folgendermaßen beschreibt[3]: „1. Er (MEINHOF) behauptet: Im Urbantu wird ein Laut konstruiert für einen entsprechenden Laut eines heutigen Dialektes. Nun entspricht dieser Laut eines heutigen Dialektes einem anderen entsprechenden Laut eines zweiten heutigen Dialektes. Also entspricht der Laut des zweiten Dialektes auch dem vorausgesetzten Laut des Urbantu. 2. Er behauptet: Die Urbantugesetze sind aus einigen Bantusprachen genommen. Nun findet man neue Bantusprachen. Also kann man sie nach den Gesetzen der zuerst gefundenen Bantusprachen aufnehmen." HESTERMANN beanstandet also, daß MEINHOF den mathematischen Satz von zwei Größen anwende, die einer dritten gleich sind und die infolgedessen auch untereinander gleich sind. Dieser Vorwurf scheint mir aber nicht stichhaltig zu sein. Dfe für das Urbantu angenommenen Laute sind niemals wie mathematische Zeichen in jedem Falle angewandt worden. Wenn z. B. Urbantu *t* im Duala zu *l* wird, so besagt das nicht, daß etwa jedes *l* dieser Sprache — auch in den aus dem Bantu stammenden Wörtern — auf Urbantu *t* zurückgehen müsse[4].

Auch in jüngster Zeit ist die Kritik an MEINHOFS Arbeit in der vergleichenden Bantuistik nicht verstummt. So gesteht JOSEPH H. GREENBERG dem Urbantu MEINHOFS nur einen Wert für die Lautlehre zu[5], er-

[1] Neuerdings hat J. H. GREENBERG Urbantustämme mit Tonbezeichnung veröffentlicht, .Word, Vol. 4, No. 3, December 1948, S. 196—208.

[2] Die deutsche Afrikanistik bis 1913, Wien 1929. [3] Ebda. S. 97.

[4] Eine weitere Auseinandersetzung mit HESTERMANN liegt außerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes.

[5] Vgl. seine Besprechung von MEINHOFS 2. Auflage der *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen* im *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 71 (1951), S. 94/95. Seine Kritik an MEINHOFS Auf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000214

klärt es aber im übrigen als devoid of real value[1]. Er beanstandet weiter MEINHOFS Beschränkung auf die Bantusprachen im landläufigen Sinn, d. h. die Nichtberücksichtigung von sog. Sudansprachen. Den Grund dazu sieht er in MEINHOFS „spekulativer Theorie" über das Entstehen der Bantusprachen aus zwei heterogenen Sprachgruppen. Ich bezweifle, ob diese Begründung GREENBERGS richtig ist. Die Beschränkung dürfte aus der einfachen Beobachtung zu erklären sein, daß in dem gezogenen Rahmen, in dem das Duala und seine Nachbarsprachen z. B. im Nordwesten die Grenze bildeten, der Sprachbestand am klarsten liegt und sich hier die Gesetze am deutlichsten erkennen lassen. Diese Beschränkung ist der Erkenntnis des Bantu nur zustatten gekommen[2].

Es ist bereits oben gesagt worden, daß das Urbantu nicht mit einer Ursprache gleichzusetzen ist. MEINHOF war im Gegenteil der Überzeugung, daß die Bantusprachen aus zwei verschiedenen Strömen zusammengeflossen sind[3]. Er hat sich aber durch diese Theorie nicht bei der Erforschung der Bantusprachen bestimmen lassen. Er hielt sich an die Gestalt und an die Ausdehnung dieser Sprachen, die sie jetzt aufweisen. Diese Beschränkung haben sich andere Forscher nicht auferlegt. Es sei nur an Arbeiten von DREXEL, BUTAVAND[4], WANGER[5], SCHUMACHER[6] und HOMBURGER[7] erinnert. Zu allen diesen Versuchen ist grundsätzlich zu sagen, daß man vom methodischen Standpunkt her starke Bedenken gegen diese Art von sprachlicher Arbeit hat[8].

fassung von dem Objektpronomen der 2. pers. sg. *ku* scheint mir unbegründet zu sein, da bereits für MEINHOF das infinitivische und das lokative *ku* identisch sind.

[1] Nun hat GREENBERG selbst bekannte Urbantustämme mit Tonbezeichnung versehen und veröffentlicht. Hat die darin angewandte andere Schreibung und die Kennzeichnung der Tonhöhen diesen Stämmen eine grundsätzlich andere, wertvollere Bedeutung verliehen?

[2] Es bleibt abzuwarten, ob man bei Anwendung eines weiteren Rahmens unter Einschluß von Sudansprachen zu wesentlichen Rektifizierungen der bisherigen Aufstellungen und zu einleuchtenderen Ergebnissen kommen wird.

[3] So z. B. in seiner *Introduction to the Phonology of the Bantu Languages*, Berlin 1932, S. 22. Ob man der dort aufgestellten These beipflichtet, ist eine andere, in diesem Zusammenhang irrelevante Frage.

[4] *Études de Linguistique Africaine-Asiatique comparée*, Paris 1933, wo Vergleiche zwischen dem Bantu und asiatischen Sprachen, vor allem dem Annamitischen und dem Chinesischen gezogen werden.

[5] Bekannt ist seine These von der Beziehung des Zulu zum Sumerischen, vgl. z. B. seine *Scientific Zulu Grammar*, Stuttgart 1927.

[6] Vgl. *Bantu und Indonesier*, Bibliotheca Africana III (1929), S. 215—230.

[7] Vgl. z. B. *Les langues Negro-Africaines et les peuples qui les parlent*, Paris 1941, S. 302ff., wo das Bantu vom Ägyptischen abgeleitet wird.

[8] Im Einzelfall mögen richtige Beobachtungen gemacht sein. Diese tragen aber m. E. nichts zur besseren Erkenntnis des Bantu bei und rechtfertigen nicht, von Verwandtschaft zu reden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000215

Für die zweite Phase der Bantuforschung ist zu sagen, daß sowohl die Erkenntnis der Einzelsprache wie auch die der Beziehungen der Bantusprachen untereinander am klarsten durch die Anwendung des Urbantu als Bezugssystems gefördert wird.

3. Eine dritte Phase kann charakterisiert werden durch die Bemühungen um eine Klassifizierung der Bantusprachen. Während FRIEDRICH MÜLLER und R. N. CUST nach geographischen Gesichtspunkten gruppieren, bedienen sich BLEEK, TORREND, JACOTTET und FINCK sprachlicher Kriterien[1]. Der Versuch von L.-B. DE BOECK, in linguistisch-geographischer Weise vorzugehen, dürfte nicht zum Ziele führen[2]. In jüngster Zeit hat nun M. GUTHRIE eine neue Gruppierung vorgelegt[3]. Er wirft richtigerweise zunächst die Frage nach dem Wesen einer Bantusprache auf. Ob er nun aber mit seinen principal und subsidiary criteria die Kennzeichen einer Bantusprache einwandfrei umrissen hat, bleibe dahingestellt. Er unterscheidet drei Methoden der Klassifikation, die historische, die empirische, welche besondere linguistische Eigentümlichkeiten durch Isoglossen kennzeichnet, und die praktische. GUTHRIE wendet letztere an und erhält etwa 80 Gruppen, die er in 16 Zonen einteilt. Für jede Zone werden die charakteristischen Eigentümlichkeiten angegeben. Aber hier scheint mir doch die Gefahr einer gewissen willkürlichen Auswahl der Charakteristika nicht gebannt zu sein. Hinzu kommt, daß sich bisweilen die für eine Zone konstatierten Eigentümlichkeiten auch in einer anderen finden. So werden Gruppierungen geschaffen oder auch Zusammenhänge zerrissen, wo man jeweils aus sprachhistorischen Gründen zu anderen Ergebnissen gelangen kann. Die Kritik an GUTHRIES Aufstellungen zeigt, daß seine Gruppierung keine allgemeine Zustimmung gefunden hat[4]. Grundsätzlich ist über diese Phase der Bantusprachforschung zu sagen, daß sie für gewisse Gebiete, wie z. B. für Südafrika, anerkannte Gruppierungen geschaffen hat[5], daß aber für das Gesamtgebiet noch keine evidente Klassifikation geschaffen worden ist[6].

[1] Über die vier letzten referiert eingehend M. HEEPE, *Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick*, ZDMG. 74 (1920), S. 1—60.

[2] *Premières applications de la géographie linguistique aux Langues Bantoues*, Brüssel 1942.

[3] *The Classification of the Bantu Languages*, London 1948.

[4] Vgl. z. B. G. P. LESTRADE, *African Studies VII* (1948), S. 175—184; A. E. MEEUSSEN, *Kongo-Overzee XIV* (1948), S. 314—318; E. KÄHLER-MEYER, *Afrika und Übersee XXXVI* (1952), S. 81—83. Zu einer Auseinandersetzung mit GUTHRIE im einzelnen ist hier nicht der Ort.

[5] N. J. VAN WARMELO, *Die Gliederung der südafrikanischen Bantusprachen*, Zeitschrift f. Eing.Sprachen XVIII (1927/28), S. 1—54, 81—127.

[6] Es ist bezeichnend, wie zurückhaltend auf diesem Gebiet andere Forscher sind, vgl. z. B. MEINHOF, W.Z.K.M. XXXX (1933), S. 170, oder DOKE, *Bantu*, London 1945, S. 1—2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000216

4. In neuester Zeit ist die Bantuistik durch Greenbergs Arbeiten vor neue Probleme gestellt worden[1]. Er gibt eine vollkommen neue Gliederung der afrikanischen Sprachgruppen in 14 Familien. Unter ihnen erscheint eine große sogenannte Niger-Kongo-Familie, die in 15 Untergruppen zerfällt[2] (West Atlantic, Mandingo, Senufo, Mossi-Grunshi, Central Togo, Kwa, West Ivory Coast Lagoon, Central Ivory Coast Lagoon, East Ivory Coast Lagoon, Ijo, Central Branch, Adamawa, Bute, Eastern). Das Bantu wird in den Central Branch eingeordnet, wo es als letzte Gruppe neben folgenden Sprachen steht: Crossfluß-Sprachen, Yala, Munshi, Afudu, Boritsu, Mbarike, Yergum, Jaba, Kagoro-Katab, Piti-Chawai-Berom, Gure-Kahugu, Yeskwa, Bassa-Kamuku-Kambari-Gurmana-Reshe, Batu, Ndoro, Jukun-Kyentu-Nidu, Tigong, Mambila-Suga, Bitare, Koro (nach Greenberg zweifelhaft), Mada-Ninzam, Afo, Anyang. Zum Bantu rechnet Greenberg auch folgende Sprachen: Bafut, Ndob, die Bamum-Bali-Gruppe, Penyin (Banyen), Banyang, Jarawa einschließlich Mama (Zentralnigeria), Wurkum (Ostnigeria), Nagumi (Kamerun) und Mboa (Franz. Äquatorialafrika)[3].

Für das Bantu ergibt sich daraus, daß ihm seine Eigenständigkeit genommen und es zu einer Untergruppe innerhalb des Central-Branch wird. Westermann interpretiert Greenberg sogar dahingehend, daß das Bantu eine Untergruppe des sogenannten Semibantu darstellt[4].

Greenbergs These erscheint auf den ersten Blick überaus kühn. Sie ist aber im Grundsatz nicht absolut neu. Erinnert sei an die oben angeführten Meinungen von Bleek oder Krause, die u. a. Sprachen von Sierra Leone als Bantu bezeichneten. Auch Meinhofs These von einer jenseits des Bantu liegenden Komponente dieser Sprachen führt über das Bantu hinaus. Vor allem aber hat sich Westermann seit langem mit den Beziehungen der Sudansprachen zum Bantu beschäftigt[5].

[1] *The Niger-Congo Family*, Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 5, No. 2 (1949), S. 1—15; *The Position of Bantu*, ebda. No. 4 (1949), S. 309—317; *The Tonal System of Proto-Bantu*, Word, Vol. 4, No. 3 (1948), S. 196—208.

[2] Bezeichnung und Schreibung der Sprachen nach Greenberg.

[3] Eine größtenteils referierende Darstellung von Greenbergs Konzeption der afrikanischen Sprachen findet sich bei D. Westermann, *African Linguistic Classification*, Africa XXII (1952), S. 250—256.

[4] A. a. O. S. 254.

[5] Vgl. besonders: *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu*, Berlin 1927; *Nominalklassen in westafrikanischen Klassensprachen und in Bantusprachen*, MSOS XXXVIII (1935), S. 1—53, *Pluralbildung und Nominalklassen in einigen afrikanischen Sprachen*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1945/46, Nr. 1, Berlin 1947; *Sprachbeziehungen und Sprachverwandtschaft in Afrika*, ebda. Jahrg. 1948, Nr. 1, Berlin 1949, S. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000217

Gegenüber GREENBERG läßt sich manche Kritik anbringen. Diese kann sich zunächst auf Einzelheiten erstrecken. So erscheint z. B. der Lautbestand des Urbantu bei ihm in einer von der landläufigen Form stark abweichenden Schreibung. Dadurch wird ein Arbeiten mit den bisherigen Aufstellungen im Bantu und im Sudanischen zum mindesten sehr erschwert. Mir scheint ein zwingender Grund für diese Neufassung nicht vorzuliegen. Auch über die Gruppierung einzelner Sprachen untereinander könnte man diskutieren.

Es liegt aber nicht im Sinne dieses Artikels, mit Greenberg eine Einzelauseinandersetzung zu führen. Es kommt mir mehr auf eine grundsätzliche Stellungnahme zu seiner Konzeption an.

Zuerst erhebt sich die Frage, wo sich das einschlägige Material befindet, das GREENBERG seinen Arbeiten zugrundegelegt hat. Was die Sprachen bzw. Gruppen des Central Branch betrifft, so steht hier häufig kaum oder wenig ausreichendes Material zur Verfügung.

Sodann entsteht eine Frage methodischer Art. Wir sahen, daß nach GREENBERG die Niger-Kongo-Sprachen eine Familie bilden. Eine Abteilung derselben bildet der Central Branch. Zu diesem werden 24 Gruppen gerechnet, von denen eine das Bantu ist. Welches sind nun die Kriterien, die eine dieser Gruppen, also z. B. das Bantu, bestimmen. Identifiziert sich GREENBERG mit den von GUTHRIE aufgestellten Merkmalen[1]? Oder sind für ihn andere maßgebend? Welches sind sodann die Kriterien, die eine Zusammenfassung dieser 24 Gruppen zu der Abteilung des Central Branch rechtfertigen? Und schließlich, welches sind die Kriterien, welche den Maßstab für die Zusammenfassung der oben genannten 14 Gruppen zu der Niger-Kongo-Familie bilden? Es würde sicherlich begrüßt werden, wenn GREENBERG einmal unter Anwendung fester methodischer Grundsätze auf induktivem Wege den Beweis von der Richtigkeit seiner Sicht erbringen würde[2]. Bei dieser Gelegenheit müßte auch der Begriff „Sprachverwandtschaft" geklärt werden. Ist dieser typologisch oder historisch-genetisch aufzufassen? Wo, wie an vielen Stellen Afrikas, die historische Sprachforschung auf Grund sprachlicher Urkunden nicht möglich ist, bedarf es oft einer anderen Methode, um Sprachverwandtschaft nachzuweisen. Wir benötigen dabei gewisse Kriterien. Die Schwierigkeit besteht nur darin festzustellen, welches Minimum an Kriterien vorhanden sein muß, wenn überhaupt von Sprachverwandtschaft gesprochen werden kann.

Endlich sei noch eine Frage gestreift, die durch GREENBERGS Grup-

[1] Vgl. S. 198.

[2] Hier entsteht insofern sofort eine Schwierigkeit, als von den 24 Gruppen des Central Branch das Bantu gut durchgearbeitet ist. Das Gleiche trifft aber auf einen großen Teil der anderen Sprachgruppen nicht zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000218

pierung entsteht. Nach ihm ist die Bantusprachen redende Bevölkerung einstmals aus dem Raum Nigeria/Kamerun nach Südosten gewandert[1]. Nun zeigen die Bantusprachen aber ihre typische Form in den südlicheren Gebieten. Hier weisen auch Laut- und Wortbestand die älteren Formen auf. Wenn GREENBERG richtig sieht, ergibt sich für den Nordwesten des Bantusprachgebietes folgende Alternative: Entweder haben die dort gesprochenen Bantusprachen in einer früheren Periode einen Bestand in Laut und Form aufgewiesen, der sie mit der Hauptmasse der jetzigen Bantusprachen verbindet und den sie jetzt verloren haben. Oder es hat sich die typische Form des Bantu erst entwickelt, nachdem sich die Bantu sprechende Bevölkerung von ihrem nach GREENBERG postulierten Sitz im Nordwesten entfernt hatte. In jeder dieser beiden Möglichkeiten liegen aber nicht leicht zu nehmende Probleme.

Abschließend kann zu GREENBERGS Aufstellungen gesagt werden, daß sie — unbeschadet richtiger Einzelbeobachtungen — noch nicht als endgültig betrachtet werden können. Auch wenn man einer genetischen Verwandtschaft der westlichen Sudansprachen mit den Bantusprachen zustimmen sollte, dürfte über die Einordnung des Bantu in diesen großen Bereich noch viel diskutiert werden können. Vielleicht empfiehlt es sich, neben einem fest zu umreißendenBegriff „Sprachverwandtschaft" den Begriff „Sprachbeziehung" einzuführen, wobei die Möglichkeit besteht, daß aus einer Beziehung eine Verwandtschaft wird.

Wenn im Vorstehenden von Phasen in der Erforschung der Bantusprachen gesprochen wurde, bedeutet es nicht, daß diese ein zeitlich getrenntes Hintereinander bilden. Sie überschneiden einander oft. Die Bantuistik arbeitet heute im wesentlichen gleichzeitig in ihrer zweiten und dritten Phase. In ersterer hat sie sich eine Methode geschaffen, die gerade in ihrer Beschränkung auf das Bantu im engeren Sinn und in der Herausstellung seiner Charakteristika zum Verständnis dieser Sprachgruppe gelangt ist. Unter Anwendung dieser Methode ist zu hoffen, daß sie die Aufgabe der dritten Phase, die Klassifikation der Bantusprachen, lösen wird. Für die vierte Phase liegt das Ziel, die Einordnung des Bantu in die anderen afrikanischen Sprachgruppen, vor uns. Ob GREENBERGS Arbeiten auf diesem Wege eine notwendige Etappe darstellen, wird die künftige Forschung zeigen müssen.

[1] Die Wanderung von den großen Seen aus nach Süden ist nach ihm erst verhältnismäßig jüngeren Datums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000219

Bücherbesprechungen

VEIT VALENTIN: *Welt-Geschichte. Völker — Männer — Ideen*, 2. Band: Bis zur Gegenwart, 2. Aufl. (Für den 2. Weltkrieg ergänzt von G. P. GOOCH in London). Köln/Berlin: Gustav Kiepenheuer, bzw. Amsterdam: Allert de Lange, 1950, VI, 832 S., 32 Tafeln. 30,— DM.

In einem groß angelegten, gut gegliederten und durch Zeittafeln, Literaturhinweise und Register gut erschlossenen und dokumentierten Geschichtsbilde bietet V. V. mit sichtlicher Hinneigung zu den Idealen des Liberalismus und der Aufklärung sowie zum englischen Staatsleben — wie sie schon den ersten Band gekennzeichnet hatte (vgl. ZDMG CI, 1951, S. 356/9) — den geschichtlich Interessierten den Ablauf der Geschehnisse der letzten Jahrhunderte dar, also jener Epoche, der zeitlebens die Hauptaufmerksamkeit dieses Forschers gegolten hatte. Groß ist die Fülle der erstaunlich kenntnisreichen Überblicke, der neuen und neuartigen Urteile, der Zusammensichten weit entfernter Ereignisse, die in prägnanter Darstellung und kristallklarer Sprache vor den Augen des Lesers abrollen. Dabei steht aber doch West- und Mitteleuropa recht eigentlich im Mittelpunkte dieser Weltgeschichte. Zwar bietet der Vf. in den kurzen Abschnitten, die er etwa der Herrschaft der Mandschu in China (S. 214f.) oder der Entwicklung des modernen Japans (S. 563ff.) widmet, sehr scharfsichtige Feststellungen; zumeist wird aber hier der europäische Osten und Südosten sowie das bunte Geschehen in Asien (einschl. Sibirien) nur vom Abendlande her gesehen und in seinem geschichtlichen Leben diesem zugeordnet: etwa wenn China weithin unter dem Blickwinkel der christlichen Mission und des Handels, wenn das Osmanische Reich und das Krimchanat in Hinsicht auf seine Bündnisfähigkeit mit abendländischen Mächten (S. 79f., 183f.) oder aber, wenn Indien vor allem als Raum französischer und englischer Kolonisationsausdehnung erscheint (was sind übrigens Dauren und Dutscharen neben Kirgisen und Kalmücken S. 213?). Natürlich ist die *weltgeschichtliche* Rolle dieser Gebiete in den letzten Jahrhunderten in der Tat wesentlich von diesen Ereignissen bestimmt. Aber der Orientalist hätte doch gern gesehen, wenn hier, wenn auch in Osteuropa jenen Kräften mehr Beachtung geschenkt worden wäre, die das Eigenständige dieser Länder auch in den letzten Jahrhunderten gewahrt und ihm in den letzten Jahrzehnten zur allerkräftigsten Blüte verholfen haben. Auch hierbei zeichnet sich ab, daß V. V. die Weltgeschichte in der Sicht des abendländischen Liberalismus und der Demokratie weithin als eine Geschichte der Ausbreitung der abendländischen Aufklärung und Zivilisation sieht, der sich alles zu- und unterordnet. Dies einmal in der großartigen Geschlossenheit und der plastischen Darstellungsweise eines bedeutenden Historikers vorgeführt zu sehen, wird auch den reizen, der die Akzente in der Weltgeschichte vielleicht anders lagert. Es ist für den Orientalisten aber auch von Bedeutung als das Weltbild jener Epoche, in der der Grund zur heutigen Entwicklung seines Faches gelegt wurde: so sahen viele seiner unmittelbaren wissenschaftlichen Vorläufer die Welt, und von hier aus nahmen sie die Aufgaben der Orientalisten in Angriff.

BERTOLD SPULER, Hamburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000220

Uvo Hölscher: *The Mortuary Temple of Ramses III, Part II.* (Oriental Institute Publications Vol. LV = The Excavation of Medinet Habu Vol. IV, Chicago 1951) XIII und 59 Seiten, 61 Textabbildungen, 42 Tafeln; Preis $20; Format 30 × 40 cm.

Das Oriental Institute der Universität Chicago hat die Ergebnisse seiner erschöpfenden Ausgrabung und Untersuchung des großen Tempelbezirks von Medinet Habu am Südende der thebanischen Nekropole zunächst in ausführlichen Vorberichten angezeigt — erschienen 1929-34 — und veröffentlicht sie in zwei Reihen monumentaler Bände. Die eine Reihe, die bis jetzt vier Bände umfaßt, enthält die unter der Leitung von Harald H. Nelson von zahlreichen Mitarbeitern hergestellten, vielfach überprüften und in erfreulich großem Maßstab wiedergegebenen Kopien der Wandbilder des Totentempels Ramses' III. in Zeichnung und Photographie, bisher 249 Tafeln. Die andere Reihe vermittelt die Ergebnisse der Ausgrabungen und baugeschichtlichen Untersuchungen, die unter der Leitung von Uvo Hölscher in sechs Kampagnen 1927—1933 durchgeführt worden sind. Ein 1934 erschienener Tafelband (*Excav. of M. H.*, Vol. I) enthält die Aufnahmepläne und Rekonstruktionen, deren Format das der Textbände überschreitet. Schon dieser Tafelband legte Zeugnis ab von Umfang und Sorgfalt der von Hölscher und seinen Mitarbeitern geleisteten Arbeit. Von den Textbänden, die alle von Hölscher verfaßt worden sind und jeweils 60—100 Textabbildungen und 40—60 Tafeln enthalten, vermittelt der erste, 1939 erschienene Band (*Excav. of M. H.*, Vol. II) unter dem Titel *The Temples of the Eighteenth Dynasty* die baugeschichtliche Bearbeitung des „kleinen Tempels" von Medinet Habu und des Totentempels der Eje/Haremhab. Der zweite Textband (*Excav. of M. H.*, Vol. III), 1941 unter dem Titel *The Mortuary Temple of Ramses III, Part I* erschienen, befaßt sich mit dem Tempelhaus Ramses' III. und dem inneren Tempelbezirk aus der ersten Hälfte der Regierungszeit dieses Königs und in einem Anhange mit dem Ramesseum, dem Totentempel Ramses' II., der als Vorbild für Medinet Habu gedient hat; in diesem Bande zeugen besonders die unübertrefflichen Rekonstruktionen der beiden Paläste Ramses' III. von der Ausgrabungs-, Beobachtungs- und Darstellungskunst Hölschers.

Der dritte, hier anzuzeigende Textband enthält in vier Kapiteln die Baugeschichte des äußeren Tempelbezirks aus der zweiten Hälfte der Regierungszeit Ramses' III., die Aufnahme und Rekonstruktion der Totenkapellen vor dem Westtor, einen Rückblick über die Baugeschichte des ganzen Bezirks, wie sie sich aus der Ausgrabung ergeben hat, und schließlich bautechnische und kunsthandwerkliche Einzelheiten.

Die Bearbeitung des äußeren Tempelbezirks von Medinet Habu hat Hölscher die erwünschte Gelegenheit geboten, seine 1910 im Druck erschienenen Untersuchungen über *Das Hohe Tor von Medinet Habu*[1] und die anschließenden Befestigungsanlagen, die er damals fast ohne technische Hilfsmittel durchführen mußte, zu ergänzen. Nur weniges mußte berichtigt werden. So sind die nicht erhaltenen Räume der Obergeschosse, die aus Ziegeln errichtet waren, etwas abweichend ergänzt, und der damals vor der Ostseite des Tempelbezirks vermutete wassergefüllte Graben ist einer ausgegrabenen Straße gewichen. Die Form des Landungskais konnte durch Freilegung genauer festgestellt werden, ebenso seine Verbindung mit dem

[1] WVDOG 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000221

inneren Tempelbezirk der ersten Bauperiode und dem „Hohen Tor" der zweiten Bauperiode. Und auf der Westseite des Tempelbezirks ist ein zweites „Hohes Tor" hinzugekommen, das zwar am Ende der 20. Dynastie fast vollständig zerstört worden ist, aus den erhaltenen Überresten aber als Gegenstück des Osttores erkannt werden konnte. HÖLSCHER, der früher Medinet Habu als „Scheinfestung" bezeichnet hatte, hat dann in seiner kurzen zusammenfassenden Darstellung *Medinet Habu* (Morgenland, Heft 24, Leipzig 1933) den Befestigungsanlagen praktischen Wert beigemessen unter dem Eindruck der Feststellung von Belagerung, Eroberung und teilweiser Zerstörung von Medinet Habu am Ende der 20. Dynastie. HÖLSCHER schränkt diese Ansicht wieder etwas ein mit seinen Hinweisen auf die geringe Höhe der Vormauer, auf die Größe der Fenster über dem Osttor und auf die Ausschmückung der Innenräume beider Tore mit Wandbildern von Haremsszenen. Mir scheinen hier aber keine Widersprüche mit dem Festungscharakter der Anlagen zu bestehen: Vormauer und Wächterhäuser sollten wohl nur in ruhigen Zeiten unerwünschte Besucher fernhalten, im Ernstfalle sollten sie sicher nicht verteidigt werden, sondern sollten nur das Heranbringen von Sturmleitern und Mauerwiddern an den Fuß der Hauptmauer erschweren; außerdem hielt die überstiegene Vormauer den Angreifer in Reichweite der Wurfgeschosse, die von der Hauptmauer herunterkamen und vom schrägen Mauerfuß waagerecht abgelenkt wurden. Die Fenster im „Hohen Tor" konnten hinter den hölzernen Gittern durch solide Holzläden vollständig geschlossen werden. Die Wandöffnungen hinter den zu ergänzenden Statuengruppen des seine Feinde erschlagenden Königs, deren Zweck HÖLSCHER nicht erklärt, scheinen doch dazu gedient zu haben, daß durch sie Steine in den nach außen offenen Hof des „Hohen Tores" geworfen werden konnten, wobei die Verteidiger durch die Statuengruppen gegen Pfeilschüsse der Angreifer gedeckt waren. Daß der König, der ja immer nur zu Tempelfesten in Medinet Habu wohnte, die Räume in beiden Toren wegen ihrer bevorzugten Lage mit seinen Favoritinnen als Lusthäuser benutzte und dafür entsprechend ausstatten ließ, ist kein Einwand gegen den Festungscharakter der Tore und der gewaltigen äußeren Mauer; es war das ein sekundärer Zweck, den man, ohne frivol zu sein, erfüllen konnte, ohne den primären Zweck einzuschränken, dem die Anlagen auch theoretisch nur selten zu dienen hatten.

Im Raum zwischen dem inneren Tempelbezirk und der äußeren Umfassungsmauer standen vielerlei Gebäude zu profanen Zwecken, unter denen die Reihen-Typenhäuser auf Nord- und Südseite besonders interessieren. Die Einheiten der jeweils dem inneren Tempelbezirk zugewandten Zeilen waren ganz zweifellos Wohnhäuser, wohl für Priester oder höhere Beamte. Die Einheiten der jeweils hinteren Zeile, die von der vorderen durch eine schmale Gasse getrennt ist, hat HÖLSCHER zögernd auch als Wohnhäuser eines ganz anderen, bisher unbekannten Typs angesehen. Mir scheint es jedoch wahrscheinlicher zu sein, daß jedem Wohnhaus der vorderen Zeile eine Einheit der hinteren Zeile als Speicherhaus gedient hat. Die Verbindung zwischen beiden, die zu ebener Erde fehlt, könnte im Obergeschoß die trennende Gasse überbrückt haben. Diese Gasse, die als Sackgasse für einen dauernden Verkehr unpraktisch gewesen wäre, könnte dazu gedient haben, die Speicherhäuser zu füllen, was wahrscheinlich von der Tempelverwaltung aus vorgenommen wurde; dabei konnte vermieden werden, die Wohnhäuser zu betreten. Mir scheint das bestätigt zu werden durch den Gebäudekomplex

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000222

östlich vom südlichen Verwaltungsgebäude (S. 17, Abb. 18), der aus je einem Typ der vorderen und der hinteren Zeile besteht, die hier ohne trennende Gasse aneinandergebaut worden sind und zweifellos eine Wohneinheit bilden, obwohl sie im Erdgeschoß wiederum keine direkte Verbindung miteinander haben. Der Erdgeschoßfußboden der in Zeilen gebauten Speicherhäuser liegt zwei Meter tiefer als die Mauergasse (*promoerium*), was für Wohnhäuser ungewöhnlich wäre; wenn in ihnen hier und dort Spuren von Bewohnung festgestellt worden sind, mögen sie von sekundärer Benutzung herrühren.

Viel Beachtung hat HÖLSCHER bautechnischen und kunsthandwerklichen Einzelheiten geschenkt, auf die hier nur in Beispielen eingegangen werden kann. Auf Seite 32, Abb. 35 ist wiedergegeben, wie die Mauern und Säulen des Tempelhauses aus Werksteinblöcken errichtet worden sind mit Hilfe einer aus Ziegeln und Bauschutt hergestellten Arbeitsbühne, die mit dem aufgehenden Mauerwerk gleichzeitig erhöht wurde und über Rampen zugänglich war. Zu diesem Bauvorgang[1] hätte HÖLSCHER auf eine altägyptische Darstellung hinweisen können, die oft mißverstanden worden ist: auf der Südwand des tiefen Raumes im Grabe des Rechmirê (Theben Nr. 100) ist die Errichtung von Säulen aus Werksteintrommeln in der von HÖLSCHER rekonstruierten Weise abgebildet; auf der dort dargestellten Rampe liegt ein Architrav, der auf die Säulen gelegt werden soll[2]. Für das von HÖLSCHER gezeichnete Holzgerüst, von dem aus die Reliefs und deren Bemalung ausgeführt wurden, gibt es im gleichen Grabe eine parallele Darstellung unmittelbar unter der schon erwähnten. Mit viel Liebe zur Sache hat HÖLSCHER die Rekonstruktion eines der Türgewände aus dem Palast vorgenommen (Pl. 5) und aus den erhaltenen Resten (Abb. 52 u. Pl. 39) begründet[3]. In diesen reich eingelegten Türgewänden, die in so eleganter Weise unsere moderne Forderung nach Materialgerechtheit ad absurdum führen, saßen die bekannten vielfarbigen Relief-Kacheln aus Fayence mit Darstellungen von gefangenen Feinden, deren Schönheit und handwerkliche Vollendung auf drei sehr guten Farbtafeln (Pl. 30—32) von der Meisterhand A. BOLLACHERS zur Geltung kommen.

Daß auch der hier angezeigte Band in der Art, wie die Ergebnisse in Wort und Abbildung vorgetragen sind, in seiner noblen Ausstattung und im sauberen Druck unübertrefflich ist, muß nicht gesagt werden, weil das schon so oft über die vorhergehenden Bände gesagt worden ist. Wir erwarten mit Ungeduld den nächsten Band.

HERBERT RICKE, Cairo

EBERHARD OTTO: *Topographie des thebanischen Gaues — Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, hsg. von H. KEES, Bd. XVI. Akademieverlag Berlin (J. C. Hinrichs) 1952. 123 S., 4 Taf. (Pläne).

Es mag mir als Herausgeber der *Untersuchungen* ausnahmsweise verstattet sein, zum Erscheinen des ersten Bandes dieser Reihe nach 1945 in Gestalt

[1] Vgl. HÖLSCHER, *Der Erste Pylon von Karnak* (MDIK Bd. 12, 1943, S. 137ff.), besonders S. 148 u. Abb. 7; ferner REISNER, *Mycerinus*, p. 76 „construction plane".

[2] N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Rê at Thebes*, Vol. II Pl. LX; im Text, Vol. I p. 55 sq., ist die Erklärung beinahe richtig, nur hat DAVIES nicht erkannt, daß es sich um Säulen handelt.

[3] S. dazu auch HÖLSCHER, *Gessodekorationen, Intarsien und Kachelbekleidungen in Medinet Habu* (ZÄS Bd. 76, 1940, S. 41ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000223

von Ottos *Topographie* ein paar einführende und erläuternde Worte zu sagen. Das Werk basiert auf dem Material, das K. Sethe 1905 in den Monaten seines thebanischen Aufenthaltes gesammelt hatte, und Sethe hat an ihm, sozusagen als dem Kern seiner ägyptischen Ernte, besonders gehangen. Es war daher nicht nur eine Pflicht gegenüber der Wissenschaft sondern auch der Pietät, dieses wertvolle Material aufzuschließen. Natürlich mußte es weitgehend ergänzt werden. Wer Theben kennt, weiß aus eigener Erfahrung, wie überraschend schnell sich beispielsweise das Angesicht des Reichstempels von Karnak infolge der laufenden bautechnischen Untersuchungen und der Restaurierungen verändert. Sich hier durchzufinden und die Geschichte der einzelnen Bauteile im Kopf zu behalten, ist selbst für einen langjährigen Besucher eine Kunst. Nicht viel anders steht es drüben in Der el-Bahri nach den Arbeiten des Metropolitan Museums New York und den Wiederherstellungen seitens des Seryice des Antiquités oder in Medinet Habu nach den Grabungen des Oriental Institute Chicago!

Eberhard Otto konnte zeitbedingt solche Lokalkenntnisse nicht einsetzen, aber mit bewundernswerter Einfühlungsgabe und Sicherheit der Methode hat er sich in die komplizierten Tatbestände hineingefunden und zahllose überlieferte Namen auf erhaltene Tempelteile verteilt. Alles das geschieht ohne Wortaufwand und mit kluger Bedachtsamkeit, die Vertrauen weckt; und alles das ist sein eigenstes Werk: denn Sethes Sammlungen endeten bereits zu einer Zeit (etwa um 1928), als die letzte Periode der einschneidenden Fundamentgrabungen unter Pillet und Chevrier in Karnak erst anlief.

Aber wenn eine Topographie naturgemäß auch einen nüchternen Ton erheischt, wie sehr belebt sich die Geschichte allein dadurch, daß mancher Platz einer historischen Handlung, beispielsweise der des Palastes am Karnaktempel, wo die Königin Hatschepsut den aus Luxor heimkehrenden Gott Amun empfing und von ihm zum „König" proklamiert wird, oder die Stellen der Stationsheiligtümer (und ihre Namen), in denen die heilige Barke des Amun an der Feststraße verweilte, seinen baulichen Rahmen erhält!

Ähnlich steht es mit dem thebanischen Westufer, wo die Totentempel der Könige das architektonische und kultische Bild bestimmen. Besonders nützlich scheinen mir da die im Anhang gegebenen Listen der verschiedenen im Zusammenhang mit einzelnen Tempeln genannten Titel, seien es von Priestern, von Beamten der Tempelverwaltung, von Angestellten oder Handwerkern. Hier bietet sich für die Verwaltungs- und Kultgeschichte der Totentempel und ihrer Beikulte (ich nenne beispielsweise die Sonderkulte des sel. Amenophis, Sohnes des ersten geschichtlichen Gottesweibes des Amun Ahmes-Nofretere, als Schützer der Weststadt) ein bequem geordnetes wertvolles Material. Der el-Bahri und der Totentempel Thutmosis I., der Thutmosis III. und des pomphaften Amenophis III., dann das Ramesseum und Medinet Habu (Ramses III.) fallen durch die Vielseitigkeit der Zeugnisse aus dem Rahmen der weniger begünstigten Stiftungen. Merkwürdig ist demgegenüber das Versagen der Quellen bezüglich des Tempels von Kurna (Ramses I., Sethos I., dieser ist wohl in dem Titel S. 76, unten, Nr. 2 gemeint).

Otto hat dankenswerter Weise die Dokumentation bis über die Ptolemäerzeit hinausgeführt, wo namentlich bei den tiefgreifenden Veränderungen im Verwaltungsgefüge des Westufers seit dieser Zeit (Memnoneia) bis südlich hinauf nach Hermonthis und Pathyris schwierige Probleme zu lösen waren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000224

Gewiß werden die Demotiker und Papyrologen aus neuem Material hier noch manche Einzelheit beizusteuern haben, aber gerade für den Südteil des thebanischen Gaues, d. h. der Gegend um Pathysis-Gebelên, sind bereits durch Otto wichtige topographische und kultgeschichtliche Ergebnisse sichergestellt. Sie werden einen guten Ausgangspunkt für die Detailforschung bieten.

Die vorliegende Arbeit war bereits einmal im Druck, aber Satz und Druckerei fielen der Leipziger Bombennacht vom 3. 12. 1943 zum Opfer. Nach 1946 konnte Otto das gerettete Manuskript nochmals in Ruhe überprüfen und ergänzen, so daß eine Reihe Neuentdeckungen der letzten Jahre, beispielsweise über die Aufstellung des Einzelobelisken Thutmosis III. auf der Mittelachse des Osttempels von Karnak, noch eingearbeitet werden konnten.

Wünschen wir dem Verfasser, daß er recht bald selbst mit seinem eigenen Buch als Führer die thebanischen Tempel studieren kann!

Verlag und Druckerei aber verdienen den Dank der Wissenschaft, daß sie die technisch nicht leichte Aufgabe des Druckes einwandfrei bewältigt haben.

Hermann Kees, Göttingen

Friedrich Schmidtke: *Der Aufbau der babylonischen Chronologie.* „Orbis antiquus", Schriften der altertums-wissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Münster, herausgegeben von Franz Beckmann und Max Wegner, Heft 7. Verlag Aschendorff, Münster (Westf.) 1952. 104 S. 4 Taf. 8° kart. 6,50 DM.

Die Fragen der altvorderasiatischen Chronologie, als deren Gerüst die babylonisch-assyrische Zeitrechnung zu gelten hat, sind gegenwärtig schwer zu überblicken. Einander schnell folgende Einzeluntersuchungen, die jedesmal schwerwiegende chronologische Änderungen darstellten, haben das Gefüge der Zeitlisten so grundlegend verändert, daß dem Außenstehenden der schnelle Einblick in den gültigen Stand der Ergebnisse sehr schwer geworden war.

Wie schwierig die Dinge aber auch für die Fachwelt geworden sind, das geht allein schon aus der Notwendigkeit hervor, das jeweils angewandte chronologische System nach seinem Inaugurator bezeichnen zu müssen, damit klar wird, wie die angegebenen Daten zustandegekommen sind. Ernst F. Weidner (AfO. 15, 1951, S. 102) schlägt vor, wie folgt zu datieren: (z. B.) Hammurapi (höchster Ansatz zur Zeit 1792—1756, niedrigster Ansatz zur Zeit 1704—1662).

Der Verfasser sieht also die Dinge doch zu einfach an, wenn er sagt, die Untersuchungen auf dem Gebiet der altorientalischen Chronologie hätten gegenwärtig einen gewissen Abschluß und einen gewissen definitiven Zuschnitt erreicht. Tatsächlich sind die Fragen der absoluten Chronologie im alten Mesopotamien noch keinesfalls zur Ruhe gekommen, und ein Ende des Meinungsaustausches ist noch nicht abzusehen. Wenn Thorkild Jacobsen noch 1939 (*The Sumerian King List.* Or. Inst. Chic. Assyriological Studies 11) ohne Gewissensbisse dieselben Kombinationen durchführen kann, die schon einmal Kugler, Fotheringham, Schosch, Schnabel zu ihren überhöhten Zeitansätzen verführt haben, dann bedeutet das seitens Jacobsens zwar keine bewußte Absicht der Änderung der gültigen absoluten Daten, zeigt aber sehr deutlich, wie wenig verpflichtend alle bisherigen Bemühungen um die Abstimmung der Chronologie geblieben sind. Aber noch in jüngster Zeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000225

hat Heinrich Otten (MDOG. 83, 1951, S. 47ff.: *Die hethitischen 'Königslisten' und die altorientalische Chronologie*) seine durchaus ernst zu nehmenden Einwände zur Diskussion gestellt, wie wenig eine utrierte Herabdatierung der babylonischen Jahrzahlen den Gegebenheiten der hethitischen Geschichte gerecht zu werden vermöchte. Schließlich aber ist es bisher nicht einmal möglich geworden, ein so unerhört wichtiges Dokument wie die Königsliste von Khorsabad befriedigend für die Chronologie auszuschöpfen. Und so wird man noch einige Zeit Ernst F. Weidners Worten (AfO. 15, 1951, S. 85) beistimmen müssen: „Die Erwartung, zu einigermaßen endgültigen Resultaten in der altorientalischen Chronologie zu gelangen, hat bei einem Rückblick auf die vielen Irrwege in den letzten drei Jahrzehnten inzwischen wohl auch der hoffnungsfreudigste Optimist aufgegeben."

Ist die Begründung des Verfassers für die Herausgabe seines Buches also nicht besonders stichhaltig, so muß seine Absicht nichtsdestotrotz begrüßt werden. Eine Zusammenfassung der für die babylonische Chronologie zur Verfügung stehenden Quellen und die Mitteilung der zur Zeit gültigen, bzw. der von der Mehrzahl anerkannten Zeitansätze ist ausgesprochen nützlich, auch wenn dafür eine vereinfachend-darstellende Form an Stelle einer wissenschaftlich-kritischen gewählt worden ist. Die mitgeteilten absoluten Daten, die den Ansätzen einer gemäßigten Minimaldatierung (Hammurapi 1730—1688 gegenüber Weidner: 1704—1662) entnommen worden sind, können das Zitieren von einigermaßen zuverlässigen Jahreszahlen wesentlich erleichtern.

Der Verfasser hat aber auf die Erörterung der divergierenden chronologischen Ansätze weniger Wert gelegt als auf die Zusammenstellung der Quellen für die babylonische Chronologie, und in dieser Hinsicht ist ihm durchaus zu danken. Unter Verzicht auf eingehende Textinterpretationen, aber doch unter Anführung der wichtigsten Einzeluntersuchungen, ist es gelungen, das verschiedenartige Material übersichtlich vorzuführen und die Ergebnisse darzustellen.

Das erste Drittel des Büchleins beschäftigt sich mit der Beschreibung der Quellen. Für den Außenstehenden ist die einfach reihende Darstellung am übersichtlichsten. Korrekter wäre es schon gewesen, die letzten Endes nun einmal bestehende Eigengeschichtlichkeit Babyloniens einerseits und Assyriens andererseits auch bei der Vorführung des Quellenmaterials zu berücksichtigen. Sumerische Königslisten haben mit den assyrischen nur das Wort gemeinsam. Eponymen sind nun einmal dem assyrischen Denken gemäß gewesen, ebenso wie die Datenlisten dem sumerischen Denken entsprachen. Es wäre also eine Zweiteilung in der Darstellung des Quellenstoffes zweckmäßiger gewesen, weil sie besser den geschichtlichen Gegebenheiten gerecht geworden wäre.

Der zweite, hauptsächliche Abschnitt bringt die Zusammenstellung der Königslisten. Man findet hier die Jahrzahlen für die einzelnen Könige umgerechnet auf die neue Minimaldatierung, was sehr angenehm und nützlich ist. Die auf die einzelnen Überlieferungskomplexe zurückgehende Bearbeitung bringt es mit sich, daß die Dynastien nicht von vorn an aufgezählt erscheinen. Die altsumerischen Dynastien werden so erst am Schluß des Abschnitts behandelt; auch das ist für den Nichteingeweihten nicht ohne weiteres verständlich.

Und das letzte Drittel des Büchleins, als 'Anhang' bezeichnet, bringt nun den übersetzten Wortlaut der Listen: also die altbabylonische Königsliste,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000226

die babylonischen Königslisten A und B, die neue assyrische Königsliste aus Khorsabad, die synchronistische Geschichte, die babylonische Chronik und außer einigen geringen Fragmenten noch den Ptolemäischen Kanon. Daten- und Eponymenlisten wurden — wohl wegen ihres großen Umfanges — weggelassen, obwohl sie, so leicht nachschlagbar zusammengestellt, für den Leser sehr bequem hätten sein können. Allerdings ist ihre historische Ausbeute für den Außenstehenden nicht so ohne weiteres evident.

Alles in allem stellt das Büchlein ein sehr nützliches Hilfsmittel — auch für den Unterricht — dar, das geeignet ist, auch Fernerstehenden einen Einblick in die verwickelten Fragen der babylonischen Chronologie in gut faßlicher Form zu vermitteln.

Hanns Potratz, Wiesbaden

Sabatino Moscati: *L'epigrafia ebraica antica 1935—1950.* Biblica et Orientalia 15. Rom 1951, Pontificio Istituto Biblico. XIX + 123 S. + XXXIV Tafeln.

Im Jahre 1934 erschien D. Diringers Buch *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, welches das ganze bis dahin bekannte vorexilisch-hebräische Inschriftenmaterial zusammenfaßte und in einer nach dem damaligen Stande der Forschung erschöpfenden Bearbeitung vorlegte. Solche periodischen Aufarbeitungen sind in allen Wissenschaften üblich bzw. sollten es sein und werden besonders dann freudige Aufnahme finden, wenn aus einer Unzahl von Problemen und Einzeluntersuchungen, die in schwer greifbaren, über die ganze Welt verstreuten Zeitschriften ihr oft verstecktes Dasein führen, das Fazit in einer Gesamtschau gezogen wird, die weiterer Forschung das zeitraubende Zurückgreifen und Eingehen auf die Vorarbeiten wenigstens zu einem erheblichen Teile erspart: etwa in der Art von F. Rosenthals *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen.*

Einer solchen Aufarbeitung der althebräischen Epigraphik seit dem Erscheinen des Diringerschen Buches hat sich Moscati unterzogen. Das Material ist seitdem beträchtlich gewachsen. Die Ausgrabungen der Wellcome (-Marston) Archaeological Research Expedition to the Near East (1932—38) in Tell el-Duweyr hatten, von den archäologischen Ergebnissen ganz abgesehen, die berühmten Lāḫīš-Briefe und einige hundert Siegel, Aufdrucke, Gewichte und dergl. zutage gefördert. Die besonders vom Palestine Institute Berkeley (Calif.) in Tell el-Nasbe nördlich Jerusalem durchgeführten Ausgrabungen (1926—35) ergaben ebenfalls Aufdrucke, Gewichte usw., im ganzen fast 100 Stücke. Zahlenmäßig bescheidener war das epigraphische Material, das in den Jahren 1931ff. von einer Joint Expedition in Sebastiyye (Samaria) und 1928—33 vom Haverfofd College (Pennsylvania) in Tell el-Rumeyle (Bēṯ Šemeš) gefunden wurde.

Aber auch die Arbeit an den vor 1935 publizierten Inschriften, die immer noch manches Rätsel aufgeben, hat inzwischen nicht geruht. Dementsprechend hat Moscati seinen Stoff gegliedert. Er resümiert zunächst die neueren Erklärungsversuche an dem „Bauernkalender" von Gezer, den Ostraka von Samaria, der Šilōaḥ-Inschrift, dem dürftigen Ostrakon von Ofel, die alle schon vor 1935 publiziert worden waren; es folgen die Siegel, Krugaufdrucke („private" und „königliche"), Gewichte, Elfenbeinstücke und Varia, soweit sie entweder nach 1935 gefunden und publiziert oder vor diesem Termin publiziert, aber danach erneut bearbeitet worden sind. Ausgeschlossen sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000227

lediglich die Lāḫīš-Briefe, für die die beiden großen Ausgaben von H. Torczyner (engl. 1938, hebr. 1940) vorliegen. Jedes einzelne Stück wird zunächst nach einem annähernd gleichbleibenden Schema aufgeführt nach Signatur, Erhaltungszustand, Material und Farbe, Größe, Fundort, jetzigem Standort; es folgen Text, Übersetzung und Besprechung des Inhalts nach dem neuesten Stande der Forschung: alle strittigen philologischen, paläographischen, chronologischen, archäologischen und sonstigen Fragen werden berücksichtigt, eine kritische Stellungnahme des Verf. bildet den Abschluß. Alles ist bibliographisch reichlich dokumentiert und durch gute Abbildungen veranschaulicht.

Hält man sich die epigraphischen Reichtümer Phöniziens und Syriens vor Augen, so erscheint das hebräische Material mehr als dürftig. Zwar liegen im ganzen rund 1000 hebräische „Inschriften" vor, aber sie enthalten meistens nur einen oder zwei Namen, oft nur ein Wort oder einen Buchstaben, selten ein paar kurze Zeilen. Die Ursachen der epigraphischen Armut Palästinas sind vorläufig unerklärt. Moscati selbst hat anläßlich einer kurzen Gesamtwürdigung des Materials an anderer Stelle[1] vermutet, daß in Altpalästina gewöhnlich auf Papyrus geschrieben worden sei, daß aber dieser Beschreibstoff, für dessen Erhaltung der palästinensische Boden nicht die günstigen Voraussetzungen bot wie der ägyptische, zugrunde gegangen sei; er weist auch darauf hin, daß die Scherben von Samaria und Lāḫīš gerade aus einer Zeit stammen, in der feindliche Besetzung die Papyruszufuhr aus Ägypten auf jeden Fall unmöglich machte. Indessen dürfte dieser Umstand kaum von Bedeutung sein; man müßte sich einerseits fragen, warum denn aus den Zeiten friedlicher Entwicklung des Landes nicht ein einziger Papyrus auf uns gekommen ist, und andererseits, warum Phönizien und Syrien zwar ebenfalls keine Papyri, dafür aber zahlreiche und bedeutende Inschriften hinterlassen haben[2].

H. L. Ginsbergs Vermutung, daß in dem *yrḥw* des Gezer-Kalenders ein Nominativ Dual masc. stat. constr. vorliege (S. 9), zu der sich auch Moscati bekennt (S. 12), dürfte das Richtige treffen. Den Erklärungen Ginsbergs usw. könnte man noch hinzufügen, daß die qatabanischen Inschriften für die gleiche Form eine aus *-ā* diphthongierte Dualendung *-au* (neben *-ai* und *-awai*) kennen (M. Höfner, *Altsüdar. Gramm.* S. 121).

Moscati hat umsichtig, gründlich und zuverlässig gearbeitet und mit seinem Buche ein Instrument geschaffen, das dankbar benutzt werden wird.

Albert Dietrich, Heidelberg

Michelangelo Guidi: *Storia e Cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto.* Florenz 1951, G. C. Sansoni (Biblioteca Enciclopedica Sansoniana 16). 231 S.

Nicht ohne Bewegung wird man dieses posthume Werk Michelangelo Guidis († 15. VI. 1946) aus der Hand legen: trägt es doch deutlich die Spuren

[1] *Stato e problemi dell' epigrafia ebraica antica* (Atti dell' Accademia Fiorentina di Scienze Morali „La Colombaria", Florenz 1952), S. 20.

[2] Die ganz wenigen griechischen und arabischen Papyri, die von der Colt Expedition der British School of Archaeology, Jerusalem, in Südpalästina ('Auǧā' al-Ḥafīr) und bei Damaskus gefunden wurden, sind 1000 und mehr Jahre jünger und fallen bis jetzt kaum ins Gewicht (vgl. N. Abbott, ZDMG 92 [1938], S. 88).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000228

eines Dranges zur Vollendung, der sich mit höchster Energie und geistiger Anspannung einem tödlichen Leiden entgegenzustemmen suchte, um ihm schließlich zu erliegen. So ist das Buch ein Torso geblieben: es sollte ursprünglich *Storia e Cultura degli Arabi* heißen und hätte — so wird man schätzen dürfen — im Falle seiner titelgemäßen Vollendung sicherlich den 3—4fachen Umfang des vorliegenden Teiles angenommen. Aber auch dieser hat, besonders in der zweiten, während der Krankheit geschriebenen bzw. diktierten Hälfte, die letzte Abrundung und Ausfeilung nicht mehr erhalten, wurde jedoch (dank der Bemühungen G. Levi della Vidas u. a.) unverändert herausgegeben: es sollte, ganz ähnlich wie bei der von A. Mez nachgelassenen *Renaissance des Islâms*, ausschließlich der Verfasser selbst zu Worte kommen.

Das Buch enthält nach einer kurzen Einleitung drei in Unterabschnitte gegliederte Kapitel: Arabien und seine Bewohner, Die Bevölkerung Arabiens und ihre Geschichte vor dem Islam, Der Prophet Muḥammad; ein Index der Eigennamen und arabischen Fachwörter bildet den Abschluß. Da die Geschichte der Araber sowohl für sich allein wie auch im größeren Rahmen islamgeschichtlicher Werke schon vielfach behandelt worden ist, braucht hier auf den Inhalt nicht eingegangen zu werden; es genügt zu sagen, daß Guidi alle einschlägigen Vorarbeiten benutzt, aber auch alle Probleme neu durchdacht hat. So ist ein anregendes, aus reifer Sicht geschriebenes Buch entstanden, das — um den Vergleich mit der *Renaissance* von Mez zu wiederholen — mit dieser den Reiz einer stark persönlichen Note teilt. Guidis Ziel war, die Voraussetzungen und die Entwicklung des Lebens, der Kultur und der Religion der Araber und ihre Funktion im Rahmen der Geschichte der Mittelmeerländer darzulegen und damit eine bedeutsame Ausprägung der menschlichen Kultur ins rechte Licht zu setzen: die arabische, in der in einzigartiger Weise eine starke genuine Tradition mit fremden religiösen und kulturellen Einflüssen eine Verschmelzung von lebendiger Originalität eingegangen ist (so etwa S. 11). Die Geschichte dieses Arabertums zu schreiben, heiße zugleich auch, die Geschichte des Mittelmeergebietes, ja Europas zu schreiben: so stark sei der Anteil des Vorderen Orients, und damit der des Arabertums, an der Bildung der europäischen Einheit (ebda.). Dabei leiten den Verf. bestimmte geschichtsphilosophische Auffassungen: sowohl das hellenozentrische Blickfeld Werner Jaegers wie auch die pessimistischen Theorien Oswald Spenglers von der geistigen Unvereinbarkeit der Kulturen seien aufzugeben zugunsten einer Betrachtungsweise, die in der fruchtbaren Verbindung der Kulturen die höchsten Entfaltungsmöglichkeiten sieht und an eine Vorsehung glaubt, die zuweilen ein auf ein höheres Ziel gerichtetes Entwicklungsvermögen erkennen lasse (so etwa S. 14). Eine stärkere Wendung zum Irrationalen erhält dieser Gedanke gegen Schluß des Buches: die geschichtlichen Auswirkungen des Auftretens Muḥammads lassen es berechtigt erscheinen, mit aller gebotenen Zurückhaltung die Frage zu stellen, ob nicht dieses Auftreten auf das Walten einer höheren Vorsehung („superiore Provvidenza") zurückzuführen sei, die in einem Kompromiß („compromesso") zwischen heidnischer Tradition und fremden Hochreligionen den einzigen Weg gesehen hätte, verstockte Heiden zu einer höheren Gottesverehrung zu führen (S. 214).

Guidi wendet sich gegen eine einseitige Herabsetzung des Beduinentums, wie sie mit besonderer Schärfe von Lammens, aber auch von Nau ausging, um vielmehr einem „vero e proprio umanismo arabo" das Wort zu reden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000229

Diese These vom „arabischen Humanismus", dessen Vitalität die islamische Kultur durchdringe und dessen „ewiges Gewissen" (S. 53, nach García Gómez) das Beduinentum verkörpere, ist einer der Lieblingsgedanken Guidis, der häufig wiederkehrt (S. 18, 53, 57, 82, 126). Von hier aus gelangt er auch zu einer sehr positiven Beurteilung der arabischen Tradition: „Mit dem majestätischen Strome der arabischen Tradition, der man übrigens mit einem übertriebenen Mißtrauen begegnet ist, ist uns außer einem beträchtlichen Teil historischer Wahrheit auch das tiefere Verständnis des arabischen Altertums überkommen, jenes Zeitalters, das dem Nationalbewußtsein immer als das heroische erschien" (S. 58). So wird es verständlich, daß Guidi der (halb)legendären vorislamisch-arabischen Überlieferung einen sonst in europäischen Geschichtswerken nicht anzutreffenden breiten Raum gewährt (S. 71—82 für ganz Arabien, 103—119 für Jemen, 156—168 für Mekka). Es ist übrigens beklagenswert, daß Guidi das Kapitel über die Geschichte der nordarabischen Staaten — vor allem der Nabatäer, denen er eine entscheidende Bedeutung für diese Überlieferung beimißt (S. 120f.) — nicht mehr hat ausarbeiten können (vgl. S. 122 Anm.).

Was nun das Einströmen fremder Religionen in dieses Arabertum betrifft, so befaßt sich Guidi ziemlich eingehend mit den Spuren und Niederlassungen des Juden- und Christentums in den verschiedenen Teilen Arabiens (S. 143 bis 156), wobei er die vieldiskutierte Frage, welches von beiden den stärkeren Einfluß auf Muḥammad ausgeübt habe, als offenbar weniger wichtig beiseite läßt und als drittes Element dem Manichäismus eine wesentlich mitgestaltende Rolle zuschreiben möchte. So wird besonders darauf hingewiesen, daß das Christentum dem Propheten schwerlich den Gedanken der *Aufeinanderfolge* von Offenbarungen vermittelt haben kann (S. 184), ebenso wenig wie das Judentum den des Ramaḍānfastens (S. 201), daß vielmehr beides auf Gewohnheiten der Manichäer — als deren besonderer Kenner Guidi gelten darf — zurückzuführen sei. Bezüglich des Christentums ist Verf. im Gegensatz zu Tor Andrae der Ansicht, daß dieses nicht in nestorianischer, sondern in monophysitischer Ausprägung dem Propheten bekannt geworden sei: der mehr zur Mystik hinneigende Geist und der größere Bekehrungseifer der Monophysiten machen neben direkten Quellenzeugnissen (Missionstätigkeit monophysitischer Bischöfe, ihre Begünstigung durch die Ġassāniden usw.) es wahrscheinlich, daß dieser Einfluß letztlich den Ausschlag gab. (Über den „Pannestorianismus" Andraes hatte sich Guidi schon früher in *Byzantion* VII [1932], S. 419 geäußert).

Die viel erörterte Originalität des arabischen Propheten wird von Guidi entschieden bejaht im Sinne des oben angedeuteten „compromesso": die einmalige Leistung Muḥammads bestehe darin, daß er Geschichte gemacht habe durch ein „Kompromiß" zwischen heidnischer Tradition und fremden Einflüssen. Aus diesem Kompromißcharakter der neuen Lehre erklären sich auch die dem Propheten so oft zur Last gelegten Diskrepanzen zwischen Denken und Reden, zwischen Reden und Handeln: sein Wirken sei der grandiose Versuch gewesen, mit verständnisvollem Sinn für das Reale den Genuß irdischer Güter mit der Einstellung auf das Jenseits, menschliche Unzulänglichkeit mit den Anforderungen höherer Frömmigkeit in Harmonie zu bringen (S. 214f.).

Vorstehende Zeilen versuchten einen Eindruck von diesem Buche zu geben, das man als eine Art Vermächtnis Michelangelo Guidis bezeichnen möchte: dieses der Nachwelt erhalten zu haben, sei den Herausgebern gedankt.

Albert Dietrich, Heidelberg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000230

Al-Bīrūnī Commemoration Volume, A. H. 362—A. H. 1362. Iran Society, 159—B Dharamtala Street, Calcutta 1951.

Aus Anlaß des 1000jährigen — nach Hiǧra-Jahren gerechneten — Geburtstags von al-Bīrūnī (362/973 bis 440/1048) hat die *Iran Society of Calcutta* diesen ansehnlichen Band unter Mitarbeit von orientalischen und europäischen Gelehrten herausgegeben. Die internationale Teilnahme zeigt die Bewunderung der gelehrten Welt für diesen einzigartigen islamischen Gelehrten, der als ein Forscher im modernen Sinn angesprochen werden kann. Es erübrigt sich, hier nochmals auf al-Bīrūnī's Leben und Werk einzugehen, nachdem al-Bīrūnī als Mathematiker, Astronom, Geograph und Historiker oft gewürdigt worden ist. Zur Orientierung hat der Herausgeber in der „Introduction" einen kurzen Lebenslauf vorangestellt, bei dem man einen Hinweis auf den schönen, inhaltsreichen Aufsatz von Max Krause, *Al-Biruni. Ein iranischer Forscher des Mittelalters* (Islam 26, 1940, S. 1—15) vermißt. In dem Band sind 21 Aufsätze, die wissenschaftlich von unterschiedlichem Wert sind, in alphabetischer Reihenfolge der Verfassernamen, nicht sachlich dem Inhalt nach, zusammengestellt. Da man nicht erwarten kann, daß ich im Rahmen einer Besprechung zu allen Aufsätzen — für mehrere davon fühle ich mich gar nicht zuständig — kritisch Stellung nehme, begnüge ich mich, kurz über die verschiedenen Aufsätze zu berichten, was umso erwünschter sein wird, da das Werk nur wenig bekannt und zur Hand sein dürfte. Folgende Gegenstände werden behandelt:

1. Seyed Hasan Barani (Bulandshahr), *Muslim Researches in Geodesy* (1—52) stellt die islamischen Nachrichten über Erdberechnung, die von den Gelehrten unter Al-Mā'mūn gemacht wurden, zusammen und geht dann auf die Behandlung bei Bīrūnī ein, der die Berechnung trigonometrisch nachgeprüft hat und zu höchst beachtlichen Ergebnissen gekommen ist: seine Messung des Erdradius bleibt ungefähr 12 Meilen, die des Globus-Umfangs um rund 70 Meilen hinter den modernen Forschungsergebnissen zurück.

2. Alessandro Bausani (Rom) bietet in *L'India vista da due grandi personalità Musulmane: Bābar e Bīrūnī* (53—76) einen Vergleich, wie Bīrūnī im *Tārīḫ al-Hind* und Bāber in seinem *Bābernāma* Indien, das Land, die Flora und Fauna, kulturelle Dinge und Einrichtungen und religiöse Erscheinungen sehen und diese auf beide wirken. Während Bāber ausschließlich beschreibt, die indische Umwelt bewundert und reproduziert, geht Bīrūnī stets in die Tiefe, den Dingen auf den Grund und forscht nach der Ursache.

3. C. Bulcke S. J., (Ranchi) beschäftigt sich in seinem Beitrag *Alberuni and the Rāma-Kathā* (77—81) an Hand von Bīrūnī's *India* mit den Kenntnissen Bīrūnī's über die Rāma-Legende. Der Verf. stellt alle Nachrichten über die Rāma-Geschichte zusammen und kommt zu dem Schluß, daß Bīrūnī weder das Rāmāyaṇa gelesen noch eine Handschrift davon gesehen hat, aber als Autor der Rāma-Geschichte Vālmīki kannte, den er zum Zeitgenossen von Rāma machte.

4. Suniti Kumar Chatterji (Calcutta) untersucht *Al-Bīrūnī and Sanskrit* (83—100). Die in arabischer Transkription vorkommenden Sanskritwörter, von denen etwa 2500 in seinem *India* zu finden sind, haben für die indische Phonetik und Sprachgeschichte des 11. Jahrh. große Bedeutung. Es ist wahrscheinlich, daß Bīrūnī schon in Ghazna mit dem Studium des Sanskrit und des West-Pandschabi begonnen hat; in Indien hat er es dann aber so weit gebracht, daß er sich verständigen, übersetzen oder zum mindesten Übersetzungen kontrollieren konnte, wie das der Fall war bei den von Pan-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000231

dits veranstalteten Übersetzungen von den Elementen des Euklid, des Almagast des Ptolomäus und seiner eigenen Schrift über das Astrolab, die heute verloren sind. CHATTERJI bespricht ferner die bilinguen Münzen, die arabisch und Sanskrit auf den Namen Maḥmūds von Ghazna geprägt wurden, und prüft die Übersetzungen, wie z. B. *Allāh = Avyakta, Rasūl Allāh = Muhammada-avatāra, Hiǧrat al-Nabī = Jināyana-saṃvat, Bismillāh = Avyaktīya-nāme (nāmni!)*, wobei er vermutet, daß die Gleichung *Allāh = Avyakta* von Bīrūnī selbst stammt.

5. In *Al-Bīrūnī et l'Alchimie Indienne* (101—105) hat JEAN FILLIOZAT (Paris) die spärlichen Nachrichten Bīrūnīs über indische Alchemie zusammengestellt und klärt dabei die Persönlichkeit eines gewissen Vyāḍi auf, der ein Alchemist in Ujjain unter der Regierung von Vikramāditya (57 v. Chr.) war.

6. FRANCESCO GABRIELI (Rom) untersucht sieben Zitate aus Platos *De legibus* in *Le Citazioni delle Leggi Platoniche in Al-Bīrūnī* (107—110) mit dem Ergebnis, daß Bīrūnī keine übliche Paraphrase, sondern eine richtige Übersetzung benutzt habe, die vielleicht von Ḥunain b. Isḥāq oder Yaḥyā b. ʿAdī stammen mag.

7. Mit Zitaten aus dem Viṣṇu-Purāṇa beschäftigt sich J. GONDA (Utrecht) in *Remarks on Al-Biruni's Quotations from Sanskrit Texts* (111—118), indem er die Namen und Zahl der Höllen und die verschiedenen Einwohner Indiens, wie sie Bīrūnī darstellt, mit den Angaben der Purāṇas untersucht. Fehler in der Transkription von Sanskrit-Wörtern fallen oft der arabischen Schrift zur Last. Im allgemeinen muß Bīrūnī große Zuverlässigkeit in seinen Textangaben zugesprochen werden.

8. H. HERAS, S. J., (Bombay) bespricht *The Advaita Doctrine in Alberuni* (119—123). Obgleich unter der Menge der von Bīrūnī erwähnten Sanskritwerke keine vedantischen Verfasser erwähnt sind, so kann HERAS doch an einigen Beispielen nachweisen, daß Bīrūnī bei der Behandlung des Problems der Natur Gottes die Advaita-Lehre erklärt.

9. *Al-Bīrūnī's Contribution to comparative Religion* (125—160) wird von A. JEFFERY (New York) mustergültig dargestellt. Nachdem wir im ersten Abschnitt *Methodology* erfahren haben, daß Bīrūnī die vergleichende Methode anwandte, die auf Originalen und zuverlässigen Quellen beruhen und mit den Grundsätzen der Wissenschaft (*completeness, accuracy, unbiased treatment*) übereinstimmen muß, bespricht JEFFERY in *Theoretical Discussions* allgemeine Probleme der Religion (*Idolatry, Sunna, Scripture, Cosmologies, Demons, Qibla, Burial Customs, Hall-marks*), um im dritten Abschnitt die Darstellung dessen zu geben, was Bīrūnī über die einzelnen von ihm in seinen Werken erwähnten Religionen zu sagen hat. Wenn wir auch heute bessere Quellen über diese Religionen besitzen, so ist Bīrūnīs Darlegung über Hinduismus, Buddhismus, Zoroastertum, Manichäismus, griechische und jüdische Religion, Islam höchst beachtenswert, so beachtenswert, daß JEFFERY schließt „it will suffice to show how important a place he has in the history of that study in general and within the fold of Islam in particular".

10. Trigonometrischen Fragen wendet sich M. A. KAZIM (Aligarh) in seinem Aufsatz *Al-Biruni and Trigonometry* (161—170) zu, indem er das dritte Buch des Qānūn al-Masʿūdī analysiert und dem trigonometrischen Gehalt nach bespricht. Nach ihm war es Bīrūnī und nicht Ṭūsī, wie A. VON BRAUNMÜHL (der Name ist immer verunstaltet) meint, „who for the first time approached trigonometry as an independant subject". Übrigens hat der Verfasser übersehen, daß CARL SCHOY sein Werk *Die trigonometrischen*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000232

Lehren des persischen Astronomen Abu'l-Raiḥān Muḥ. Ibn Aḥmad Al-Bīrūnī, Hannover 1927, diesem dritten Buch des Qānūn gewidmet hat.

11. Mohd. Abdur Rahman Khan (Haiderabad) *On the minor Tracts of Abu-Raiḥan Muḥammad bin Aḥmad al-Beruni* (171—175) zählt nach einigen allgemeinen Bemerkungen über Bīrūnī die von der *Dā'irat ul-Ma'ārif* veröffentlichten oder zur Veröffentlichung vorgesehenen Titel der Rasā'il auf.

12. In *Al-Biruni's Determination of Geographical Longitude by Measuring the Distances* (177—193) bietet der verstorbene Prof. J. H. Kramers (Leiden) eine englische Übersetzung des zweiten Kapitels aus dem VI. Buch des Qānūn mit wertvollen Bemerkungen, wobei er die früher von C. Schoy in seinem Aufsatz *Aus der astronomischen Geographie der Araber* (Isis V, 1923, S. 51—71) gegebene deutsche Übersetzung verbessert.

13. In *Bērūnī and the MS. Sultan Fātiḥ No. 3386* (195—208) stellt zunächst Fr. Krenkow (Cambridge) als richtige Namensform Bērūnī fest und bietet auf Grund des *Kitāb fī Taḥdīd nihāyāt al-amākin* nach der Hs. Fātiḥ No. 3386 Auszüge aus der langen Einleitung über die Bedeutung der geographischen Wissenschaft in Übersetzung und arabischem Text.

14. Daß Bīrūnī in verständlicher und klarer Sprache seinen Lesern, die ihnen oft fremden Stoffe mitteilt, sucht der Aufsatz *L'Arte dell' Esporre in Al-Bīrūnī* (209—215) von Martino Mario Moreno (Rom) darzulegen, z. B. wie Bīrūnī den Muslimen die Hindu-Auffassung der Gottheit darlegt, wie er Stücke aus der Bhagavadgītā in arabischer Reimprosa bringt.

15. In seinem Beitrag *Al-Beruni et la Valeur Internationale de la Science Arabe* (217—219) geht L. Massignon (Paris) davon aus, daß Bīrūnī nicht in seiner Heimatsprache, sondern auf Arabisch schrieb, und sein Leben außerhalb der arabischen Länder verbracht hat. „Beruni a parfaitement compris le rôle international de l'arabe comme principale langue sémitique de civilisation: sa puissance de condensation et d'abstraction, sa syntaxe interne par infixes significatifs, non par affixes accolés; sa valeur d'unification, sa morphologie dominatrice." Bīrūnī hat das Ideal einer übernationalen Sprache erkannt.

16. Giuseppe Messina, S. J. (Rom) geht in seinem gelehrten Aufsatz *Al-Biruni sugli inizi del Cristianesimo a Merv* (221—231) den Anfängen des Christentums in Merv nach auf Grund von Bīrūnī's Notiz „E nel giorno 21 (del mese Hazīrān = giugno) commemorazione del sacerdote Barshabba, il quale portò il Cristianesimo in Merv circa 200 anni dopo Cristo", die er an Hand von weiteren Quellen eingehend untersucht.

17. Wie Sachau die indischen und griechischen Quellen Bīrūnīs festgestellt hat, handelt V. Minorsky (Cambridge) *On some of Bīrūnī's Informants* (233—36). Der Verf. kann feststellen, daß Bīrūnī einen Teil seiner Kenntnisse über China und die Mongolei durch die Gesandten von Qitay und Yughur an den Hof Sultan Mahmuds erhalten hat, wie Bīrūnī selbst im *Kitāb al-ǧamāhīr*, S. 83, angibt, ferner seine Kenntnisse über die Warank und die Polar-Gegenden durch Wolga-Bulgaren, und daß er nach seinem eigenen Urteil im *Ṣaydana* einen Griechen nach den griechischen Pflanzennamen ausfragte.

18. Der von Mohammad Moin (Teheran) persisch geschriebene Beitrag *Ba'z-i Fawa'id-i luġawī-yi Kitāb al-Ğamāhīr-i Bīrūnī* (237—49) untersucht philologisch-linguistisch eine Reihe von termini technici z. B. *āzoršust, nabharağ, ḫud-i ḫuruh, roznāmğah* usw., deren Ursprung Pehlewi oder Avesta ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000233

19. Der Urdu geschriebene Aufsatz *Al-Bīrūnī* (251—279) von Maulana Abdus Salam Nadvi (Azamgarh) ist eine Biographie, die auf Grund der bekannten biographischen arabischen Werke zusammengestellt ist.

20. Arthur Upham Pope (New York) würdigt *Al-Beruni as a thinker* (281—285) und als letzten 21. Beitrag betrachtet J. C. Tavadia (Santiniketan) *Al-Bīrūnī and Orientalistics* (287—291), der nach ihm als „a worker in the field of Orientalistics in the modern sense" anzusprechen ist, da ihn reiner Wissensdrang und Wahrheitsliebe leiteten. Der Verfasser zeigt an Hand von Beispielen, wie viel an indischen Altertümern und Bemerkungen über Vorstellungen und Sitten anderer Völker in Bīrūnī's Werken zu finden ist, so daß darüber ein Kommentar in Zusammenarbeit mit verschiedenen Gelehrten gemacht werden sollte.

Diese Inhaltsangabe vermittelt einen Eindruck von dem reichen, verschiedenartigen Stoff, der in diesem schön aufgemachten Jubiläumsband geboten wird. In den Aufsätzen einiger Verfasser hätte der verdienstvolle Herausgeber, V. Courtois, S. J., bedenkenlos die Wiederholungen über Bīrūnīs Leben und Werke streichen können. Auch wir sind uns mit den Verfassern über die Bewertung Bīrūnīs einig, die ich zum Schluß mit den Worten A. U. Popes ausdrücken möchte: „Alberuni must rank high in any list of the world's great scholars. No history of mathematics, astronomy, geography, anthropology, or history of religion is complete without acknowledgement of his immense contribution. One of the outstanding minds of all time, distinguished to a remarkable degree by the essential qualities which have made possible both science and social studies, Alberuni is a demonstration of the universality and timelessness of a great mind. One could compile a long series of quotations from Alberuni written a thousand years ago that anticipate supposedly modern intellectual attitudes and methods."

Otto Spies, Bonn

Alfred Siggel: *Die indischen Bücher aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des Alī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī* (Akademie der Wiss. u. Lit., Abhandl. d. Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse, Mainz 1950, Nr. 14), 58 S., 4,80 DM.

Auf die Bedeutung des medizinischen Kompendiums „Paradies der Weisheit über die Medizin" des ʿAlī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī (um 850 A. D.) haben Bearbeiter und Übersetzer von Abschnitten daraus verschiedentlich hingewiesen. Nach seiner früheren Übersetzung der Kapitel über Gynäkologie und Embryologie bringt Siggel jetzt die Übersetzung der vom arabischen Autor aus den indischen medizinischen Schriften veranstalteten Auszüge. Das arabische Werk liegt uns in der Ausgabe von M. Z. Siddiqi (Berlin-Charlottenburg 1928) vor, die bekanntlich manche Mängel aufweist. Daher wäre es bei einer Übersetzung erforderlich gewesen, die ausführlichen kritischen Bemerkungen von C. Brockelmann (ZS, Bd. 8, 1932, S. 270 bis 288) zur Herstellung einer sicheren Textgrundlage zu verwerten und ferner die durch O. Rescher der Berliner Staatsbibliothek im Jahre 1930 vermittelte alte Handschrift (acc. mscr. 1930—211) heranzuziehen. Dadurch hätte sich Siggel manche Mühe gespart und wäre in mehreren philologischen und sachlichen Punkten weitergekommen.

In einer gut orientierten Einführung bespricht Siggel einmal die dem Werk zugrunde liegenden indischen Quellen, dann stellt er die altindischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000234

medizinischen Vorstellungen dar und führt schließlich die Literatur an, bei der ich einen Hinweis auf BROWNE, *Arabian Medicine*, S. 37ff. und M. RIHAB, *Der arabische Arzt Tabari*, in Arch. Gesch. Med. 19, 1927, S. 123—68 vermisse.

Den Hauptteil der Abhandlung bildet die Übersetzung des arabischen Textes. Es ist zu begrüßen, daß auf diese Weise den Medizinhistorikern neues Material zugänglich gemacht wird, da sich die Arabisten aus naheliegenden Gründen nicht gern an derartige Übersetzungen heranmachen. Bei der Lektüre der deutschen Übersetzung, die mir zuweilen doch zweifelhaft erschien, habe ich zu einigen Kapiteln den arabischen Text hinzugezogen, weil mir in den gebotenen Übersetzungen Unklarheiten auffielen. Zum Verständnis des Textes möchte ich folgendes beitragen, was sich meist auf philologische Einzelheiten bezieht, wodurch das sachliche Verständnis weniger beeinträchtigt wird:

S. 1110 (Kap. 1) statt „dadurch ein Wohlleben führen und durch Kenntnis und Verwendung derselben aufsteigen kann" übers. „weil er dadurch die Wissenschaft betreiben (statt تفنق lies تفنن) und durch deren Kenntnis und Verwendung sich ausbilden kann". — Statt „worin er gegenteiliger Meinung ist" übers. „was ihr (d. h. Lehre und Ansicht) widerspricht. — S. 1111 Statt „machte sich das Streben nach Vereinigung geltend" übers. „fühlten sie das Bedürfnis, sich um den Zusammenschluß zu bemühen". — Statt „als nun die Vereinigung gegen einige unter ihnen Druck ausübte und gegen einige nachgiebig war" übers. „als der Zusammenschluß für einige von ihnen drückend, für andere bequem war". — „hielten Sorgen" ergänze „hielten daher (*li-ḏālika*) Sorgen". — Nicht „Dabei breiteten" sondern „Dann (*fa* d. h. als Folge davon) breiteten." S. 1112 (3. Kap.) statt „Er hat" l. „Sie haben". — Statt „schön" (حسينا) l. „geachtet" (حسيبا). — Statt „Schöntuerei" l. „Leidenschaft" (الهواء). — S. 1115 (6. Kap.) statt „des Fetts" l. „des Foetus". — S. 1124 (14. Kap.) Bei „*yanbaġī*" ist doch wohl „der Mensch" zu ergänzen, da sich nur darauf *hu* „sein" im folgenden stets beziehen kann. Statt „Man bereitet sein Getränk verschieden je nach dem Essen" l. „Er bereitet sein (Mensch) Getränk im Gegensatz zu seinem Essen. — „Geierfleisch" wurde, soviel ich feststellen kann, nicht gegessen; zudem ist *'anqā'* ein so spezieller Name, daß er kaum die Gattung „Geier" (arab. *'uqāb*) bezeichnet. Lies dafür *babaġā'* „Papagei". — „Storchfleisch" scheint mir zweifelhaft; für *sūdānīj* finde ich bei LANE und in Nationalwörterbüchern nur „eine Art schwarzer Sperling". — Statt „mache er ... was dem Essen entgegensteht" l. „macht er ... was sich nicht mit dem Essen verträgt". — Statt „Wie die Zitwerpflanze zu Gift, Fischen und saurer Milch in Gegensatz steht und das Trinken kalten Wassers zur sauren Milch" l. „Wie sich nicht vertragen die Zitterwurzel mit dem Gift, und Fisch, Sauermilch und Trinken kalten Wassers auf Sauermilch". — S. 1131 (19. Kap.) „animalisches Wesen" als *ḏū rūḥ* finde ich nicht glücklich. — Statt „Dieser [Geist] durchsetzt nämlich in seiner Feinheit und Verteilung den Körper ähnlich wie das Öl den Sesam und der Rosenduft die Rose" übers. „Diese [drei Eigenschaften] ähneln in ihrer Feinheit und Verteilung im Körper der Verteilung des Öls im Sesam und des Rosendufts in der Rose". — „Mischungen" ergänze Zeile 12 والمرّة والبلغم وقال صاحب كتاب سسرد ان العلّه ثلثة انواع نفسية وجسمية... „Mischungen: Wind, Galle und Schleim (vgl. 574, 15—16). Der

Verfasser des Buches *Suśruta* hat gesagt, daß die Krankheit dreierlei Art ist, eine seelische, körperliche und akzidentelle . .". — S. 1132 statt „heftiger Dinge" besser „Widerwärtigkeiten". — Statt „der erzwungene Tod" besser „der dekretierte, bestimmte, verhängte Tod" (*ḥatmī*). — Statt „Krankheiten auch" übers. „Krankheiten zuweilen auch". — Statt „Herabstürzen der Winde" übers. „Wehen der Winde". — Statt „Man braucht ferner die Gnade Gottes" übers. „Zu dieser Zeit (d. h. des Krankseins) ist die reuige Rückkehr von [der Sünde zu] Gott erforderlich. — Statt „auf die die Leute geizig sind" übers. „wodurch die Leute krank werden". — Statt „und schädliche Speisen und Getränke zu sich nimmt" übers. „vom Durcheinander-Essen und -Trinken". — Nicht „verderblicher", sondern „verdorbener, verderbter". — S. 1152 (32. Kap.), Anm. 5 das vorgeschlagene عاتقة ist nicht Femininform, sondern عاتقه, wozu als Adjektiv الأيمن steht, so daß S. 1141 statt „auf die Schulter der rechten Seite" zu übersetzen ist „auf seine rechte Schulter".

Otto Spies, Bonn

Wilhelm Hoenerbach: *Cervantes und der Orient, Algier zur Türkenzeit* (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, herausgegeben von Professor Dr. phil. Dr. iur. O. Spies, Heft 3). Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, Walldorf-Hessen 1953. 70 Seiten. 4,60 DM.

Das Maġrib gehört nicht zu den kanonisierten Themen der deutschen Islamforschung. Doch hat der Verfasser der hier zu besprechenden Schrift in letzter Zeit wiederholt (*Oriens* III und V, *Al-Andalus* XV) gezeigt, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem westlichen Islam für die abendländische Geistesgeschichte Bedeutung gewinnen kann. Man wird daher auch seine jüngste Arbeit, die sich mit dem Orientbild eines der Großen der Weltliteratur auseinandersetzt, mit Interesse zur Hand nehmen. Bei dieser Studie, deren Grundzüge bereits auf der ersten Nachkriegszusammenkunft deutscher Orientalisten in Mainz am 5. Juni 1948 vorgetragen wurden, handelt es sich nicht etwa um einen Cervantes-Kommentar, wie ihn J. Oliver Asín in seinem 1948 zu Madrid veröffentlichten Buch *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes* gegeben hat, vielmehr kam es dem Autor darauf an, die Reflexe, die das Lustrum der algerischen Gefangenschaft (1575—1580) im Werk des Dichters hinterlassen hat, mit dem kritischen Auge des Orientalisten zu prüfen, um ihnen Aufschlüsse über das orientalische Milieu der Zeit abzugewinnen. Diese Aufgabe führte zwangsläufig zur Auseinandersetzung mit zahlreichen biographischen Arbeiten und mehreren Spezialstudien vorwiegend spanischer Autoren, die das Thema schon früher, freilich ohne das erforderliche orientalistische Rüstzeug und daher mit manchen irrigen Deutungen, behandelt hatten. Dem Verfasser kam dabei nicht nur seine Sachkenntnis und die persönliche Bekanntschaft mit dem Schauplatz der Handlung zustatten, seine Untersuchung läßt auch den geschulten Romanisten erkennen. Zur Kontrolle der dichterischen Fabel stand der Tatsachenbericht eines anderen Spaniers zur Verfügung, der Algier ebenfalls als Gefangener kennengelernt hatte: die Aufzeichnungen Fray Diego de Haedos, des nachmaligen Erzbischofs von Palermo.

Jahrhunderte hindurch war Algier eine Hochburg der Piraterie im westlichen Mittelmeer. Der Versuch Ferdinands des Katholischen, die Reconquista auf das barbareske Nordafrika auszudehnen, scheiterte nach anfänglichen Erfolgen, die Algier 1510 vorübergehend unter spanische Botmäßigkeit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000236

brachten, im Grunde an dem Zusammenprall mit der türkischen Macht. Wenn auch sein Enkel Kaiser Karl V. der Türkengefahr vor Wien Herr wurde, seine Expedition gegen das türkische Algier vom Jahre 1541 war ein Fehlschlag. Juan d'Austrias Sieg bei Lepanto änderte nichts an der gegebenen Situation, ebensowenig die zahlreichen Unternehmungen der verschiedensten Seemächte in späterer Zeit. Bis zur französischen Eroberung im Jahre 1830 blieb Algier das Zentrum der Korsaren, der Treffpunkt von Abenteurern und Glücksrittern aus aller Herren Ländern.

In dieser zwielichtigen Welt der Janitscharen, der Mauren, der Renegaten und der Raubsklaven hatten sich zur Zeit des Berichts bereits eigenartige soziale Entwicklungen vollzogen und feste Gesetze des Zusammenlebens herausgebildet, mit denen der Verfasser an Hand der Aussagen seiner beiden Kronzeugen bekannt macht. Im Mittelpunkt des staatlichen Lebens stand die Seefahrt, deren Raubzüge die Haupteinnahmequelle nicht nur der Staatskasse und der beteiligten Korsaren, sondern auch der Bevölkerung bildeten. Die Leitung des Staatswesens lag in den Händen eines nahezu souverän herrschenden Beglerbegi, damals des ʿUlūǧ ʿAlī al-Farṭās, der sich während seiner Abwesenheit durch einen Ḫalīfa, 1577—1580 von Ḥasan Veneziano, dem unmittelbaren Herrn des gefangenen Cervantes, vertreten ließ. Trotz falscher zeitlicher Ansätze zeigt sich, daß der Dichter das organisatorische und soziale Gefüge des Militärstaates im wesentlichen richtig erkannt hat, so vor allem die Stellung der herrschenden und in vielfacher Hinsicht privilegierten Klasse der Janitscharen, die mit den einzelnen Gruppen der maurischen Bevölkerung in gespanntem Verhältnis lebte. Besonders aufschlußreich sind die Angaben über die christlichen Sklaven, ihr Leben in den Baños und bei der Alltagsarbeit. Wir erfahren die Preise für Sklaven bei der Versteigerung und Beispiele für das Lösegeld bei der Freigabe. Aber auch die Lebensgewohnheiten und die materielle Kultur der islamischen Bevölkerung sowie der Juden sind durch kennzeichnende Belegstellen erläutert. Interessant sind die Ausführungen über die sprachlichen Verhältnisse in Algier mit dem bunten Gemisch von Menschen aller Zungen, und der Autor hat sich mit Erfolg um die Deutung der im spanischen Munde bis zur Unkenntlichkeit verballhornten türkischen Sprachproben bemüht. So anschaulich die Aufschlüsse des Cervantes auch sein mögen, wie viele seiner Beobachtungen auch zutreffen, trotz der langjährigen eigenen Anschauung hat der Dichter letzten Endes den Dunstkreis der zeitgenössischen christlichen Polemik nicht durchstoßen. „Lug und Trug des Islam" ist das immer wieder aufklingende Leitmotiv seiner Stellungnahme zur Religion seiner Kerkermeister.

Das am Schluß der Studie abgedruckte Literaturverzeichnis bietet eine sachkundige Auswahl aus dem überreichen Schrifttum. Die Darstellung hätte vielleicht noch gewinnen können durch die Beiziehung türkischer Quellen, von denen eine der wichtigsten, die *Ġazawāt-i Ḫair ed-Dīn Paša*, in französischer und italienischer Übersetzung vorliegt.

Hans Robert Roemer, Mainz

Ettore Rossi: *Il „Kitāb-i Dede Qorqut". Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oġuz, tradotti e annotati con „facsimile" del ms. Vat. Turco* 102 (Studi e Testi 159), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana MCML II (1952), 364 S.

Das *Kitāb-i Dede Qorqut*, jenes einzigartige Dokument des glaubenskämpferischen, aber von der islamischen Hochkultur noch kaum berührten

südwestlichen Türkentums, von dem bisher nur eine einzige Original-Handschrift, in Dresden, bekannt war (die Berliner Hdschr. ist eine Abschrift der Dresdener), hat schon zu einer Reihe von Studien angeregt, vor allem auf türkischer Seite; wird es doch gerade wegen seiner urtümlichen Unberührtheit von der islamischen Hochkultur von der modernen nationalbewußten türkischen Intelligenz hochgeschätzt. Es liegen auch bereits zwei auf Grund der Dresdener, bzw. Berliner Hdschr. angefertigte Textausgaben vor (von Kilisli Mu'allim Rif'at [Bilge] in arabischen Buchstaben, İstanbul 1332/1916, und von Orhan Şaik Gökyay in lateinischer Umschrift İstanbul 1938).

Ettore Rossi ist es gelungen, in der Vatikanischen Bibliothek eine weitere Handschrift dieses Werkes zu finden, die zwar nur sechs von den zwölf Erzählungen der Dresdener Hdschr. enthält, aber korrekter als diese und voll vokalisiert ist, wie es sich für Handschriften altrumtürkischer Werke gehört. Rossi hat über diesen Fund kurz in der *Rivista degli Studi Orientali* berichtet[1], und er legt nun dieser ersten Meldung in rascher Folge die Publikation seines Fundes vor. Dankenswerterweise gibt er die Handschrift in Faksimile und fügt eine italienische Übersetzung des Textes bei. Doch begnügt er sich nicht damit, sondern läßt die Übersetzungen auch der in der Vatikanischen Handschrift fehlenden Erzählungen folgen und bietet eine Einleitung, die weit über die üblichen Einleitungen zu solchen Ausgaben hinausgeht und unter Heranziehung der bereits sehr ins Weite gehenden bisher erschienenen Literatur über das Werk alle sich daran anknüpfenden Probleme grundlegend erörtert. So ist ein Werk entstanden, das nicht nur die bisherige *Dede Qorqut*-Forschung abschließt, sondern auch den Grund legt für weitere Forschungen an diesem interessanten Werke; alle weitere Erörterung der sich an dieses knüpfenden Probleme wird künftig von Rossis Buch ausgehen müssen.

Wegen der Wichtigkeit der vorliegenden Publikation gebe ich im folgenden eine ins Einzelne gehende Übersicht über seinen Inhalt[2].

Der I. Teil bietet in 14 Kapiteln die Einleitung.

Im 1. Kapitel (S. 1) derselben gibt Rossi einen ausführlichen, über den Charakter einer bloßen Bibliographie weit hinausgehenden Bericht über die bisherigen Studien zum *Kitāb-i Dede Qorqud*, die sich auf die bisher einzige Dresdener Handschrift bzw. ihre Berliner Abschrift stützten, sowie über die Wirkung, die die Auffindung dieser in der türkischen Literatur ausübte.

Im 2. Kapitel (S. 8) werden die nunmehr bekannten drei Handschriften beschrieben (1. Dresden, cod. turc. fol. 152; 2. Berlin, cod. turc. 203, eine neuere Abschrift des Cod. Dresden; 3. Vatikan, cod. turc. 102), sowie vermerkt, auf welchen von ihnen die bisherigen Publikationen beruhen. Beide Originalhandschriften (Nr. 1 und 3) entstammen der Mitte des 16. Jhdts.

Im 3. Kapitel (S. 14) wird der Begriff *Oġuz* und *Oġuznāme* erörtert, spez. was man alles unter dem letzteren Wort verstand (Im D. Q. die einzelnen Geschichten, also = *ḥikāyet*). Die Oġuz sind nach D. Q. eingeteilt in die *Ič Oġuz* und den *Taš Oġuz*; dies entspricht etwa der Zweiteilung der Oġuzen (in *Bozoq* und *Üč-oq*) bei *Rašīduddīn*.

[1] *Un nuovo manoscritto del „Kitāb-i Dede Qorqud"* in *RStO* XXV (1950), S. 34—43.

[2] Ich bezeichne im folgenden mit B den Codex Beroliniensis, mit D den Codex Dresdensis und mit V den Codex Vaticanus; D. Q. bezeichnet Dede Qorqut, bzw. das Kitāb-i Dede Qorqut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000238

Im 4. Kapitel (S. 21) bespricht der Verf. die Rolle des weisen *Dede Qorqud* (Dedem Qorqut, Qorqut Ata) in der Sammlung (er ist ein Langlebender aus der Zeit des Propheten Muḥammed, und trägt die Züge eines islamischen Heiligen, vermehrt um die Geschicklichkeit eines Zauberers, eines weisen Philosophen und Musikers), sowie seine Rolle in der Literatur und türk. Foklore. Die Gestalt scheint von den Oghuzen (Türkmenen) von ihren ursprünglichen Sitzen am Sîrdaryā nach Westen mitgebracht worden zu sein; seine Stellung entspricht etwa der des arab. Weisen *Luqmān*.

Im 5. Kapitel (S. 25) bespricht der Verf. die Gestalt des *Ozan*, des Sängers, der mit seinem Instrument, dem *Qopuz*, einem Saiteninstrument, ähnlich einer Laute oder Geige, in der Hand von Ort zu Ort zieht und an den Fürstenhöfen Heldenlieder singt. D. Q. erscheint als der Prototyp der Ozans.

Im 6. Kapitel (S. 27) erörtert der Verf. Ort und Zeit der Abfassung der Sammlung: das Erzählungsmaterial stammt aus Ost-Anatolien, Kaukasien und Azerbaidschan; er schildert die Situation Ost-Anatoliens im 14. Jhdt. (eine in den Erzählungen auftretende Persönlichkeit, *Qan Turalî*, ist historisch nachweisbar in den Kämpfen der Türkmenen mit Trapezunt i. J. 1348). Die Sammlung muß also etwa gegen Ende des 14./Anfang des 15. Jhdt. zusammengestellt sein, wenn auch einiges ältere Material mit eingearbeitet ist. — Eine Prophezeiung des D. Q., daß am Ende der Zeiten die Herrschaft auf den Stamm *Qayî* übergehen werde, muß, wie eine ähnliche im *Selǧuqnāme* des *Yazîǧîzāde ʿAlī*, unter Murād II. hinzugefügt sein. — In einem Nachtrag S. 355 führt der Verf. eine neuere Theorie v. F. Demirtaş an, nach welcher die Abfassungszeit des Werkes erheblich früher (11. Jhdt.) anzusetzen wäre.

Im 7. Kapitel (S. 31) erörtert der Verf. die Frage nach dem historischen Hintergrund der Erzählungen: Abgesehen von mythologischen Erzählungen wie der von *Deli Dumrul* (Nr. 5) und von *Basat* und *Tepegöz* (Nr. 8), ist ein solcher tatsächlich erkennbar, und zwar spiegeln sich darin die Kämpfe der *Aqqoyunlu* mit Trapezunt, Georgien und Abchazien. Die geschilderte politische Situation ist die, daß der Stamm Oġuz einem Herrscher namens *Bayindîr Chan* (dieser gilt als Stammvater der Aqqoyunlu) untertan ist und von dessen Schwiegersohn *Salur Qazan Beg* regiert wird (Qazan eine Reminiszenz an den Ilchan Ġāzān?). *Qan Turalî* ist genannt bei dem byzantin. Chronisten *Michael Panaretes* in seiner Geschichte Trapezunts (περὶ τῶν τῆς Τραπεζοῦντος βασιλέων) im Zusammenhang mit einem Angriffe der Αμιτιῶται (d. h. der Türkmenen v. Āmid-Diyārbekr, d. s. die Aqqoyunlu) auf Trapezunt i. J. 1348.

Im 8. Kapitel (S. 35) erörtert der Verf. den geographischen Raum, in welchem die Erzählungen spielen. Es ist Transkaukasien und Nord-Ost-Anatolien mit Trapezunt, bis hinunter nach Mardin und Diyarbekr (Āmid). Der Kern dieses Gebietes ist bezeichnet als *Oġuz èli*. Einige Ortsnamen weisen auch nach Turkestan. Einzelne Ortsnamen werden des näheren erörtert.

Im 9. Kapitel (S. 41) erörtert der Verf. die religiöse Stellung der Helden der Erzählungen und ihre Sitten und Gebräuche und was damit zusammenhängt. Sie sind zweifellos Muslims, doch ist ihr Islam recht unbestimmt. In den Sitten ist manches Alt-türkische, was dem Islam widerspricht; zu beachten ist die freie Stellung der Frau. Der Kulturzustand ist ein Halbnomadentum.

Im 10. Kapitel (S. 54) gibt der Verf. eine kurze Inhaltsangabe der 12 Er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000239

zählungen und anhangsweise zu einer jeden motivvergleichende Bemerkungen. Zum Schluß stellt er zusammenfassend Berührungspunkte mit der türk. Volksliteratur (Köroğlu, Baṭṭālnāme, Dānišmendnāme), auch der byzantinischen (Digenis Akritas), armenischen, sogar abendländischen (Rolandslied) zusammen.

Im 11. Kapitel (S. 76) stellt der Verf. die sprachlichen Erscheinungen im Buche D. Q. im einzelnen zusammen.

Im 12. Kapitel (S. 85) stellt der Verf. daraufhin fest, daß die Sprache der Erzählungen D. Q. zwar nicht identisch ist mit der Sprache der altrumtürkischen Literatur, ihr aber sehr nahe steht, auch gewisse Gemeinsamkeiten mit dem Azeri hat (in D mehr als in V). Sie ist wohl die Sprache des nordöstlichen und südlichen Anatolien im 14./15. Jhdt. Es scheint, als sei sie in den einzelnen Handschriften in verschiedenem Grade der westanatolischen Sprache angeglichen worden.

Im 13. Kapitel (S. 87) erörtert der Verf. die poetische Form. Die Erzählungen sind in einem Gemisch von Prosa und Versen geschrieben. Letztere in silbenzählendem Versmaß, das sehr verschiedene Form aufweist und sehr frei gehandhabt ist (es erinnert an die moderne freie Rhythmik). Quantitierendes Versmaß (*ʿArūż*) kommt nicht vor. Neben Endreim kommt auch Anfangsreim (Allitteration) vor.

Im 14. Kapitel (S. 91) erörtert der Verf. Stil und Erzählungsweise im Buche. Abgesehen von den beiden Erzählungen mit mythologischem Einschlag (5. Kampf des *Deli Dumril* mit dem Todesengel, und 8. Kampf des *Basat* mit dem Kyklopen *Tepegöz*) und den beiden Liebesromanzen (3. *Beyrek Beg* und 6. *Turalı Beg*) sind die Erzählungen in den Motiven wenig abwechslungsreich. Am Ende einer jeden Erzählung tritt D. Q. auf und singt ein Lied zum Preise der Helden und zum Lobe des Hausherren. Die Erzählungen sind ersichtlich für Hörer, nicht für Leser bestimmt.

Der II. Teil (S. 96ff.) bietet die italienische Übersetzung des Werkes, und zwar zunächst nach V; danach (S. 173ff.) die der in V fehlenden Erzählungen nach D.

Der III. Teil (S. 229ff.) bietet den Text nach V in Faksimile. Die Seiten sind zwar nach europäischer Art durchgezählt; doch ist der Text nach orientalischer Art angeordnet und weist auch die Folio-Nummern der Handschrift auf. Eine Textlücke in V ist auf S. 327—329 nach D in Typendruck nachgetragen.

Der IV. Teil bietet zunächst ein Glossar der bemerkenswerten Wörter des türk. Textes nach dem Cod. Vat.; für die dort fehlenden Teile nach dem Cod. Dresd., zitiert nach den beiden Ausgaben von Kilisli Rifʿat und Gökyay (S. 331ff.); schließlich ein Verzeichnis der Personen- und Völkernamen (S. 357ff.), und eines der Ortsnamen (S. 361f.), beide nach der italienischen Übersetzung. — Nach freundlicher Mitteilung des Verf.s ist im Glossar, S. 331b der Artikel *aǧizmaq*, und im Art. *aḫî* die Stellenangabe 102,4 zu streichen; auf S. 336b ist anstatt *dalbînmaq* zu lesen *dalbîmaq*.

Alle an der alten türkischen Literatur Interessierten, Türken wie Abendländer, werden dem Verf. Dank wissen für sein grundlegendes Werk.

Als nächste Aufgabe der Dede Qorqud-Forschung bezeichnet Rossi selbst eine kritische Ausgabe[1], zu welcher für die sechs in V enthaltenen Erzählun-

[1] E. Rossi, *Osservazioni preliminari per una edizione critica del Kitāb-i Dede Qorqut* in: *RStO* XXVII (1952), S. 68—73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000240

gen bereits eine solide Grundlage vorhanden ist. Hoffentlich beschert uns ein günstiger Zufall auch noch eine Handschrift, die auch die sechs weiteren Erzählungen enthält. Der Fund Rossi's in der Vatikanischen Handschrift zeigt, daß selbst unter den Beständen europäischer Bibliotheken noch Entdeckungen zu machen sind; wieviel mehr gilt dies von den immer noch ungenügend aufgenommenen Bibliotheken der Türkei.

Franz Taeschner, Münster (Westf.)

Paul Humbert: *Observations sur le vocabulaire arabe du Châhnâmeh* (= Mémoires de l'Université de Neuchâtel, tome XXIIe). Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1953. 74 S. Fr.s. 9.—.

Die Seltenheit arabischer Wörter im Sprachschatz des Schahname ist eine allgemein bekannte Tatsache, die in der Forschung zu nicht minder bekannten Deutungen geführt hat. Mit der naheliegenden Bestandsaufnahme dieses arabischen Wortgutes hat zwar Paul Horn im *Grundriß der Iranischen Philologie* (Band 1, Abt. 2, S. 2ff.) begonnen, sie aber nur bis Seite 1245 der Leidener Ausgabe durchgeführt. Obwohl eine Ergänzung inzwischen durch Fritz Wolffs Glossar erheblich vereinfacht worden ist, blieb sie der vorliegenden Schrift des Orientalisten der Universität Neuchâtel vorbehalten.

Daß Veranlassung bestand, die Untersuchung Horns, der nur 430 arabische Wörter ermittelte, zu ergänzen, zeigt die von Humbert mit 984 ermittelte Gesamtzahl verschiedener Arabismen im Schahname. Der Verfasser legt deren Verzeichnis vor, vermerkt jedesmal die Zahl der Belegstellen und versucht, aus einer statistischen Betrachtung dieses Materials erste Ergebnisse für die literarische Kritik zu gewinnen. Dabei zeigt sich, daß nahezu die Hälfte dieser Wörter, nämlich 470, nur einmal vorkommen. Weitere 400 arabische Wörter finden sich nicht öfter als je 2 bis 20mal; diese Gruppe beläuft sich zusammen mit den Hapax legomena also auf 870 Wörter. Die häufiger vorkommenden Arabismen, denen nach Humbert allein festes Heimatrecht im Sprachschatz Firdausis zuzubilligen ist, machen also kaum mehr als ein Zehntel der Gesamtzahl aus. Unter den Arabismen mit den meisten Belegstellen lassen sich zwei Gruppen feststellen: die eine umfaßt 23 Wörter mit je 50 bis 100 Belegstellen, die andere 22 mehr als 100mal vorkommende Wörter.

Die Analyse dieser Statistik zeigt deutlich, daß Firdausi mit dem arabischen Vokabular wohl vertraut war, sich bei seiner Benutzung aber größter Zurückhaltung befleißigte. In der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle dürfte er nur aus ästhetischen Gründen darauf zurückgegriffen haben, nämlich dann, wenn der Wechsel des Ausdrucks oder prosodische Erfordernisse es erheischten. Noch aufschlußreicher ist die sachliche Gruppierung der Arabismen, die der Verfasser vorgenommen hat. Wir entnehmen ihr nur zwei besonders charakteristische Beispiele. An der Spitze der häufig verwendeten arabischen Wörter stehen diejenigen aus dem Heerwesen, von denen zehn mehr als 100mal, sieben 50 bis 100mal und 44 zwei bis zwanzigmal belegt sind, während Hapax legomena militärischen Inhalts überhaupt nicht vorkommen. Im religiösen Bereich dagegen werden 45 Wörter (darunter *qur'ān* und *ka'ba*) nur einmal, 52 zwei bis zwanzigmal gebraucht (*Allāh* und *Islām* je zweimal); in den Gruppen größerer Häufigkeit fehlen Wörter aus der religiösen Sphäre völlig.

So bezeichnend der häufige bzw. seltene Gebrauch von Wörtern aus diesen beiden Sachgruppen für die Einstellung des Dichters zu arabischem Wortgut

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000241

und damit vermutlich auch zu arabischem Wesen überhaupt sein mag, er zeigt deutlich, wo die Grenzen der statistischen Betrachtung allein des arabischen Wortbestandes im Schahname liegen: die schlüssige Bewertung vorkommender arabischer Wörter ist nur möglich, wenn jeweils auch das einschlägige persische Wortgut zum Vergleich herangezogen wird. HUMBERT hat diesen Umstand keineswegs übersehen, ihn für diese erste Untersuchung aber bewußt außer acht gelassen. Man darf wohl hoffen, daß er auf eine entsprechende Fortführung und Vertiefung seiner Betrachtungen nicht verzichten wird.

HANS ROBERT ROEMER, Mainz

R. GHIRSHMAN: *L'Iran des origines à l'Islam.* Avec 105 dessins de T. GHIRSHMAN, 5 cartes et 73 photographies. Paris 1951 (Payot), 330 Seiten. (1200 frs.)

Ein glückliches Zusammentreffen ließ fast gleichzeitig zwei Werke zur Geschichte Irans erscheinen, die genau aneinander anschließen, nämlich das hier besprochene Buch von R. GHIRSHMAN und das unten zu erörternde jüngste Buch von B. SPULER. Beide Werke zusammen umfassen die iranische Geschichte von den Uranfängen bis zur Seldschukenherrschaft im 11. Jahrhundert n. Chr. Freilich sind die beiden Bücher in der Anlage recht verschieden.

R. GHIRSHMAN ist der Direktor der *Missions Archéologiques Françaises en Iran*; sein Buch erschien im Rahmen der vom Verlag Payot herausgegebenen *Bibliothèque Historique*, die sich an einen breiten Leserkreis wendet. Hieraus dürfte sich erklären, daß keinerlei Quellenhinweise geboten werden; ja selbst bei den — übrigens meisterhaft gefertigten — 105 Zeichnungen, die T. GHIRSHMAN (wohl die Gattin des Verfassers) beigesteuert hat, fehlt auch dann ein Hinweis auf den Urheber, wo es sich um Nachzeichnungen veröffentlichter Vorlagen handelt (z. B. aus den Werken von E. HERZFELD oder dem Tafelband von FLANDIN/COSTE). Dies führt unter Umständen zu falschen Vorstellungen, wenn — wie bei der Zeichnung der Überreste des hellenistischen Tempels in Kangāwar — nicht vermerkt wird, daß sich die Trümmer so dem Beschauer vor hundert Jahren darboten; heute ist die Umgebung stark verändert. Aber davon ganz abgesehen: das Fehlen jeglicher Quellenangaben beeinträchtigt den Wert des Buches für den Wissenschaftler erheblich. Gewiß, das Buch wendet sich an breite Kreise; aber ein paar Seiten mit Quellen am Schluß des Werkes oder wenigstens die Erwähnung einzelner Forscher im Text bei Hinweisen auf Erstfunde oder bahnbrechende Erkenntnisse hätten nichts verschlagen.

R. GHIRSHMAN ging an seine Aufgabe heran als Archäologe, und überall da, wo die Archäologie zum Geschichtsbild Irans beisteuert oder gar es überhaupt erst ermöglicht, ist sein Buch höchst lesenswert. Schon die einführenden Kapitel aus der Vorgeschichte nehmen den Leser gefangen; es ist, als habe der Verfasser seine ganze Liebe jenen lang verschollenen Zeiten und Menschen des iranischen Hochlandes zugewandt mit dem Ziel, sie in die Vorstellungswelt der Heutigen zurückzurufen. Man spürt die unmittelbare Beteiligung des Verfassers an der Erforschung der Grotte von *Täng-e Pabdā* in den Bachtiaren-Bergen im Jahre 1949, als man erstmalig in Iran auf menschliche Spuren aus einer Epoche stieß, die 10—15 000 Jahre vor unserer Zeitrechnung lag. Man spürt die Sachkunde des Verfassers, wenn er die ersten menschlichen Siedlungen aus dem 5. vorchristlichen Jahrtausend in *Sialk*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000242

bei Kaschan schildert. Von hohem Interesse sind ferner seine Ausführungen über den Schatzfund von *Saqqez*, der aus der Skythenzeit Irans stammen dürfte und kulturgeschichtlich äußerst bedeutsam ist. Kurzum, wo immer der Boden der Archäologie die Ausführungen GHIRSHMANS trägt, ist sein Buch eine Fundgrube. Wo er hingegen auf schriftliche Quellen verwiesen ist, fällt die Darstellung ab, verliert an Anschaulichkeit und enthält viel Anfechtbares.

Zunächst aber sei noch eingeschaltet, wie das Buch GHIRSMANS gegliedert ist. Das 1. Kapitel behandelt die *Vorgeschichte* vom Höhlenmenschen Irans bis zu den Kassiten. Elam kommt ziemlich dürftig weg, und man gewinnt den Eindruck, als hätte der „akkadisierende" Einfluß des Paters V. SCHEIL, der mit Vorliebe alles Elamische auf Akkadisches zurückführte, auf GHIRSHMAN abgefärbt. Das 2. Kapitel, die „*Ankunft der Iranier*", behandelt den Zeitraum von der Einwanderung von Medern und Persern bis zum Aufkommen der Achämeniden. Kapitel 3 trägt die Überschrift „*Ost gegen West*" und betrachtet die Herrschaft der Achämeniden als ein Vordringen des Orients im Kampf gegen das Abendland. Folgerichtig behandelt Kapitel 4 „*West gegen Ost und die Reaktion des Orients*" den Sturz der Achämeniden, die Herrschaft Alexanders und der Seleukiden sowie — als Reaktion — der Parther. Ein 5. Kapitel schildert die „*Blüte der iranischen Kultur*" unter den Sassaniden. Ein kurzes Schlußwort fügt sich an.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, mit schulmeisterlich gerecktem Zeigefinger alle Irrtümer des Verfassers hervorzuheben, die ihm bei der Behandlung der rein geschichtlichen Quellen unterlaufen sind. R. GHIRSHMAN hat das Vorwort in *Susa* geschrieben, und vielleicht ist dort auch der Großteil seines Buches entstanden. So würde verständlich, daß ihm nicht alle Forschungsergebnisse zugänglich waren. Verständlich würde dadurch in jedem Fall, daß er allzu sehr auf die Ergebnisse der *Mission Archéologique* in deren vielbändigen *Mémoires* zurückgreift, bei denen der Einfluß V. SCHEILS dominierte. Denn eigentlich ging es nicht an, beispielsweise die Darius-Inschrift Susa *e* in ihrer verstümmelten akkadischen Form zu zitieren, wie sie SCHEIL bot. Dabei wird dann unter den Provinzen des Darius nach Sardes „*Yaman qui est sur le ...*" aufgeführt, wo die „Insel-Ionier" gemeint sind, oder es tritt ein Gott Ahuramazda auf, „*qui a créé les eaux*", wo es „der jenen Himmel schuf" heißt. Und eigentlich ginge es auch nicht an, die Ariaramnes- und Arsames-Täfelchen aus Hamadān für authentisch (wohl freilich: für antik) zu nehmen, um daran eine geschichtliche Darstellung zu knüpfen, oder gar die Einführung der altpersischen Keilschrift dem Teispes zuzuschreiben, und was ähnlicher Beispiele mehr sind.

Wir sind dem Verfasser dankbar für den großangelegten Versuch, die Geschichte Irans seit grauester Vorzeit bis auf den Islam als Einheit anschaulich zu machen, und wir sind ihm besonders dankbar für die Erschließung der neuen archäologischen Erkenntnisse, an denen GHIRSHMAN hervorragenden Anteil hat. Auch der Fachmann wird diese Teile seines Buches mit Gewinn und Genuß lesen. Freilich verdeckt die fugenlose, flüssige Darstellung all die zahlreichen Fragen der alten Geschichte Irans, die noch immer heftig umstritten oder überhaupt ungelöst sind.

WALTHER HINZ, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000243

Bertold Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055.* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band II.) Wiesbaden 1952, Franz Steiner Verlag, XXXII + 656 Seiten, 3 Karten. DM 56.—.

Das Spulersche Buch zieht die große Bilanz aus einer fast lückenlosen Anhäufung aller Quellen zur Geschichte und Kultur Irans seit dem Aufkommen des Islam bis zur seldschukischen Eroberung. Mit beispielloser Gründlichkeit hat der Verfasser das riesige Material gesiebt, den Schutt beiseite gelassen und das Brauchbare nach Grundsätzen gegliedert und dargestellt, die sich schon bei seinen früheren Büchern über die *Mongolenzeit Irans* und über die *Goldene Horde* bewährt haben.

Ein besonderer Vorzug seiner Darstellung ist darin zu sehen, daß Spuler das Schwergewicht auf die Kulturgeschichte legt, zu deren Verständnis ein Kapitel über die politischen Ereignisse vorausgeschickt ist. Sein „*Überblick über den Ablauf der politischen Geschichte*" umfaßt 124, der kulturgeschichtliche Teil hingegen fast 400 Seiten. Dieser Hauptteil behandelt in elf Kapiteln 1. die religiösen Verhältnisse, 2. die Volkstumsverhältnisse, 3. das geistige und kulturelle Leben, 4. die Verwaltung, 5. die Rechtsverhältnisse, 6. die Wirtschaft, 7. das soziale Leben, 8. die Grundbesitzverhältnisse, 9. die Steuern, 10. die militärischen Verhältnisse und 11. das tägliche Leben. (Zum 3. Kapitel steuerte K. Erdmann kunstgeschichtliche Beiträge bei.)

Das von B. Spuler bewältigte Material ist von erdrückender Masse. Allein das Schrifttumsverzeichnis am Schluß des Buches (S. 532—594) umfaßt 625 Werke; die Zahl der Anmerkungen mit weiteren Quellenverweisen geht in die Tausende. Schon hieraus wird deutlich, daß die kulturgeschichtliche Behandlung des Gegenstandes durch den Verfasser nichts gemein hat mit Darstellungen, deren Inhalt weitgehend dem Ahnungsvermögen und der mehr oder minder blühenden Phantasie des Autors entspringt. Hier haben wir eine großangelegte Bestandsaufnahme aller kulturgeschichtlichen Tatsachen; nur selten wagt sich der Verfasser an Äußerungen aus übergeordneter Schau — nämlich nur da, wo das Mosaik der Einzelfakten sonst nicht mehr übersichtlich wäre.

Entsprechend dieser Eigenart des Buches hält es eine Mittelstellung zwischen einer vorwiegend geistesgeschichtlichen Betrachtung, die es nicht anstrebt und die heute (und im Rahmen von wenig mehr als vier Jahrhunderten) nicht durchführbar wäre, einerseits, und einer Durchforschung der Einzelprobleme andererseits. Spuler bietet uns mit überlegener Klarheit und Übersichtlichkeit den Stand der Erkenntnis von heute, der vielfach überhaupt erst durch ihn erreicht wurde. Denn in den bisher verfügbaren Werken über die Geschichte Irans in frühislamischer Zeit, die meist noch zeitlich ziemlich lange zurückliegen, wurde Iran nur als Teil des Chalifats abgehandelt. Spuler unternahm als erster den Versuch, Iran als aus dem Chalifatsverband herausgelöst gedachtes, eigenständiges Volksgebiet zu behandeln, dessen Geschichte vorher und nachher nationale Sonderart bewies, und das auch in der Klammer von Islam und Chalifat ein Sonderleben besaß — das sich freilich nur sehr schwer fassen läßt.

Hierin lag eine der Hauptschwierigkeiten, die sich der Spulerschen Untersuchung entgegenstellten und über die er selbst in seinem ausgezeichneten Vorwort (S. i—xxxii) alles Nötige gesagt hat. „*Die eigenartige Quellenlage... läßt Persien im wesentlichen aus der Perspektive der Sieger der Jahre 633 bis*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000244

651 n. Chr., also der Muslime, erscheinen: ein historiographischer Übelstand, dessen sich der Leser stets bewußt bleiben muß, den aber der Verfasser nicht abändern kann, den niemand ändern kann, solange nicht ganz neuartige Quellen gefunden werden: und danach sieht es nicht aus." (S. ix).

Eine Besprechung des gewichtigen Buches muß sich notgedrungen auf einige grundsätzliche Bemerkungen beschränken. Andernfalls hätte sie da anzusetzen, wo der Verfasser, um nicht ins Uferlose zu geraten, aufhören mußte: nämlich bei der Aufhellung der noch dunklen Fragen auf spätere Zeiten Irans zurückzugreifen. Denn es liegt auf der Hand, daß gerade kulturgeschichtliche Phänomene (besonders im Morgenland und da wieder in Persien, wo sich viele kulturgeschichtliche Tatsachen von Dareios, ja von den Elamern, bis ins 18. Jahrhundert lückenlos verfolgen lassen), im Grunde nach einer Behandlung verlangen, die sich über Jahrtausende erstreckt. Eine solche Behandlung ist aber so lange nicht zu leisten, als weite Strecken der Geschichte Irans überhaupt noch nicht erschöpfend dargestellt sind. SPULER hat eine solche Strecke bewältigt, und nun können andere Forscher sich daran machen, aus den Einsichten in kulturgeschichtliche Sachverhalte späterer Zeit behutsam rückzuschließen auf die von SPULER behandelte vierjahrhundertjährige Zeitspanne des frühen Islam in Iran.

Für diese künftige Aufgabe sei als Beispiel genannt die Betrachtung der wirtschaftlichen Verhältnisse. Wenn aus der ganzen von SPULER beackerten Zeitspanne nur eine einzige Angabe über Löhne vorliegt, nämlich die Äußerung des Ya'qūb ibn Leis, er habe in seiner Jugend für 15 *Dirham* monatlich als Schmied gedient, so ist damit natürlich nichts anzufangen. Die Lage ändert sich aber, wenn wir a) den genauen Wert dieser 15 *Dirham* (auf Gold bezogen) ermitteln können, und wenn wir b) Vergleiche mit Löhnen aus spätmittelalterlicher Zeit anstellen. Durch ziemlich umständliche Berechnungen habe ich für diese 15 *Dirham* einen Wert von etwa 10.50 Goldmark ermittelt. Damit konnte aber kein Handwerker in Persien je auskommen. Die Lösung ist darin zu suchen, daß er außer diesem Lohn auch noch von seinem Arbeitgeber verpflegt wurde, wie aus zahlreichen Belegen späterer Zeit ersichtlich ist, vermutlich auch noch beherbergt, obwohl die Wohnungsfrage in Iran, wo eine einfache Lehmhütte auch dem Ärmsten erschwinglich ist, kein Problem darstellt. Auch so ist der Lohn, den der nachmalige Begründer der Saffariden-Dynastie in seiner Jugend bekam, nicht übertrieben hoch; aber er hält sich im Rahmen dessen, was wir auch aus späterer Zeit kennen.

Wenn also die Einzelforschung in dem von SPULER behandelten Zeitraum der Kulturgeschichte Irans noch manches zu tun vorfindet, so wissen wir doch dem Verfasser Dank für ein neues Standwerk, das so umfassend und so verläßlich ist, daß es so bald nicht wird ersetzt werden können.

WALTHER HINZ, Göttingen

WOLFGANG LENTZ: *Iran 1951/1952* (= Schriften zur Geopolitik, Heft 26). Kurt Vowinckel-Verlag, Heidelberg 1952. 48 Seiten. 3,60 DM.

Die verbreitete Auffassung, weitere Hartnäckigkeit der persischen Regierung im Ölkonflikt müsse über kurz oder lang zum Staatsbankerott führen, ist wahrscheinlich unbegründet. Zwar lieferte das Ölgeschäft Persien über die Hälfte seiner Deviseneinkünfte, doch niemals mehr als 15% der Einnahmen des Staatshaushaltes und im Jahre 1950 ungefähr 4% des Nationaleinkommens. Auf der anderen Seite war die persische Währung noch 1950

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000245

zu 80% durch Gold, Devisen und die Kronjuwelen gedeckt, ja sie hatte die höchste Golddeckung aller Währungen des Erdballs überhaupt. Das ist nur eines der interessanten Ergebnisse, die WOLFGANG LENTZ hier vorlegt. Seine Arbeit umfaßt zwei Abschnitte: in dem ersten wird der Ölkonflikt von der wirtschaftlichen und in dem zweiten von der politischen Seite aus betrachtet. Die Untersuchung stützt sich auf die amtlichen Publikationen der beiden Parteien, internationaler Instanzen und auf andere Veröffentlichungen. Sie vermittelt ein verläßliches Bild der Vorgeschichte der Krise sowie ihrer Entwicklung im jüngsten Stadium und zeigt dabei mit der wünschenswerten Klarheit die Standpunkte und Argumente sowohl der Briten als auch der Perser. Der Verfasser hat ohne Frage recht, wenn er die 19 Monate seit dem Erlaß des Rahmengesetzes über die Verstaatlichung der Ölindustrie am 20. März 1951 bis zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Großbritannien am 22. Oktober 1952 als eine Schicksalszeit der persischen Geschichte bezeichnet, wie immer der Konflikt letzten Endes gelöst werden mag. Das allein ist schon eine ausreichende Rechtfertigung für diese Schrift, die aber außerdem noch die einzige belangvolle deutsche Zusammenfassung der Vorgänge in Persien ist, denen man in Deutschland sonst nur in mehr oder weniger getrübten fremden Darstellungen oder in den Zerrbildern der Sensationspresse begegnet.

HANS ROBERT ROEMER, Mainz

ALFRED HERMANN: *Die Welt des Fellachen. Eine Einführung in die Schausammlung „Neuägyptische Volkskunde"*. Mit 19 Abbildungen im Text und einer Karte. Hamburg 1952 (= Wegweiser zur Völkerkunde. Führer durch das Hamburgische Museum für Völkerkunde. Hrsg. von FRANZ TERMER. Heft 2).

Die Welt der Fellachen ist in jüngerer Zeit durch das bewundernswerte Buch von H. A. WINKLER *Bauern zwischen Wasser und Wüste* erschlossen worden. Die vorliegende Arbeit versucht, diese „ethnographische Kulturprovinz" an Hand einer Anzahl von Museumsstücken in Wort und Bild zu veranschaulichen. Daß die Bilder nicht durch Photographien sondern durch Zeichnungen wiedergegeben sind, ist wertvoll; denn die Photographie — wie gut sie auch immer sein mag — kann für ethnographische Darstellungen niemals den klaren Strich einer Zeichnung ersetzen. Es wäre allerdings günstiger gewesen, den betreffenden arabischen Terminus gleich unter das Bild zu setzen, damit der Leser ihn bei der Betrachtung des Bildes gleich vor Augen hätte. Bzgl. der Terminologie hat der Verfasser, der von Hause aus Ägyptologe ist, die Konzession an den gebildeten Laien und Schausammlungsbesucher nicht so weit getrieben, daß er die Schreibung durch Anwendung der deutschen Orthographie verstümmelte. Alle Ausdrücke sind exakt transkribiert, und das ist erquickend!

In der Liste der ägyptisch-arabischen Termini (S. 38) findet sich unter Nr. 162 *kuskus* für „Sojabohnen-Brei". Das Gericht *kuskus* bzw. *kusksi* ist im Maġrib von Marokko bis Tripolis die bekannte Nationalspeise aus gerollten, sehr kleinen Kügelchen aus Weizen- oder Gerstenmehl, das über einem Fleischbrühetopf in einem Durchschlag gar gedämpft wird. Sofern das Wort bei den Fellachen einen solchen Bedeutungswandel erfahren haben sollte, hätte der Verfasser das zweckmäßigerweise erörtern sollen.

Die Zeichnungen, die die einzelnen Museumsstücke wiedergeben, sind exakt; die Genrezeichnung „Straße in Kairo", ist nicht so gelungen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000246

immerhin zeigt sie die geschlossenen Holzerker im großen und ganzen. Sie heißen in Ägypten *mušrabīyât*, während im Maġrib die ihnen entsprechenden Ausbauten als *ḫarrâža* oder speziell in Marokko als *ṭâqa bârza* bekannt sind. Zu den beiden Zeichnungen der Bewässerungsanlagen, der *sâqiye* und des *šadûf*, hätte man sich noch eine technische Konstruktionszeichnung gewünscht. Die Handmühle (*raḥâye*), nach dem Verfasser in der alten Zeit durch römische Legionäre nach Nordafrika gebracht, wird in einer Zeichnung auf S. 14 dargestellt. Der zentrale Zapfen, um den sich die beiden Mahlsteine beim Gebrauch zu drehen haben, fehlt; wohl so auch beim Museumsstück. Leider ist er aber auch auf der sehr impressionistischen Zeichnung des Titelbildes ausgelassen, auf dem eine Fellachin den Gebrauch ihrer Mühle zeigt. Die Mühle steht hier in einer großen Holzschüssel. Im Westen ist es üblich, sie auf ein Stück Leder (*rug'a*) zu setzen, auf das dann das herausrieselnde Mahlgut fällt.

Die einzelnen Bezirke, wie Hausrat, Wohnung, Tracht und Kult sind in diesem enggesteckten Rahmen textlich nur knapp, aber instruktiv und mit Sachkenntnis beschrieben. Auch daß vielfach die historische Basis aufgezeigt worden ist, erfreut.

Wie schön wäre es, wenn dieser Wegweiser der ethnographischen Provinz nun auch über das Niltal hinaus systematisch ausgebaut würde Die fortschreitende Zivilisation vernichtet das alte Kulturgut des Orients außerordentlich rasch. Besonders schlecht steht es um den Stand unserer Kenntnis auf diesem Gebiet in Algerien, wo die Assimilation in den letzten Jahrzehnten sehr schnell vorangegangen ist, Tracht und Gerät aber niemals systematisch aufgenommen worden sind, wenn man von einigen neueren Darstellungen durch die Artisanats absieht, die das französische Kultusministerium in der Autre France ins Leben gerufen hat. Hier liegt das Schwergewicht allerdings auf der Betrachtung des künstlerischen Elements, weniger auf der Erforschung der Gegenstandskultur schlechthin. Immerhin verdient eine vor drei Jahren erschienene Arbeit von Golvin[1], dem Direktor des Artisanat d'Alger, hervorgehoben zu werden, welche die Wollverarbeitung der Nomaden in den Hauts Plateaux einer eingehenden Untersuchung unterzieht (unter Beifügung aller termini technici).

Aber erst eine systematische Bearbeitung a l l e r ethnographischen Kulturprovinzen vermag uns die Aufklärung zu geben, deren es bedarf, um die Kulturgeschichte zu ergänzen und zurückzuverfolgen. Dieses Unternehmen in allen Teilen Nordafrikas durchzuführen, ist es aber heute vielleicht schon zu spät.

Ernst Rackow, Mainz

Paul Schebesta: *Die Negrito Asiens.* I. Band: *Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Negrito.* XVI und 496 Seiten, 21 Tabellen im Anhang, 16 Bildtafeln, 2 Kartenskizzen und Diagramme im Text. Lex. 4°. St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien, Österreich, 1952. (Studia Instituti Anthropos, Bd. VI.) Preis 50,— DM.

Nach Abschluß seines vom Kolonial-Institut in Brüssel herausgegebenen vierbändigen Werkes über die Bambuti-Pygmäen in Afrika legt Schebesta

[1] Golvin, Lucien, *Les arts populaires en Algérie.* Tome I. *Les Techniques des Tissages.* Alger 1950 (= *Publication du Gouvernement Général de l'Algérie*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000247

nun den ersten Band seiner Monographie über die Negrito Asiens vor. Die wichtigsten Negrito-Gruppen, die Semang von Malakka und die Aeta der Philippinen, kennt der Verfasser von zwei Expeditionen (1924/25 und 1938/39) aus eigener Anschauung, nur die Andamaner konnten wegen des Kriegsausbruches nicht mehr besucht werden. So beruhen die Ausführungen Schebestas im wesentlichen auf eigenen Forschungen und rollen damit das für die Kulturgeschichte Südostasiens so bedeutsame Negrito-Problem mit erweitertem Material erneut auf.

Ein Überblick über die Verbreitung der Negrito leitet das Buch ein. Schebesta kommt zu dem Ergebnis, daß die Negrito als rassische und völkische Einheit nur auf den Andamanen, auf Malakka und auf den Philippinen vorkommen. Nachrichten über eine ehemals weitere Verbreitung haben sich bisher nicht bestätigt. Hier sind neue Untersuchungen in Hinterindien und Ost-Indonesien (Alor und Pantar) notwendig. Die kleinwüchsigen „Pygmäen" Neuguineas und der Neuen Hebriden gehören nicht in den Kreis der Negrito, da es sich bei ihnen wahrscheinlich um eine Varietät der umwohnenden großwüchsigen Bevölkerung handelt.

Nach einer kritischen Analyse der älteren Quellen und einer Überprüfung der Ergebnisse der früheren Negrito-Forschung (40 Seiten) wendet sich der Verfasser der geographischen Lage der drei Negrito-Gruppen und ihrer Stammeseinteilung zu. Während für Andamaner und Semang die bisher übliche Einteilung beibehalten werden kann, schlägt Schebesta für die Philippinen-Negritos eine neue vorläufige Gruppierung vor, die neben den geographischen auch sprachliche und ethnographische Gegebenheiten berücksichtigt. Danach zerfallen die Negrito von Luzon in die West-Aeta oder Hambal, die Nord-Aeta oder Ata, die Ost-Aeta oder Baluga und die Südost-Aeta oder Manidé. Diesen Gruppen sind außerhalb Luzons noch die Ati von Panay und Negros und die Mamanua von Mindanao anzufügen. Ganz besondere Aufmerksamkeit widmet Schebesta der Umwelt der einzelnen Negrito-Gruppen (40 Seiten), deren große Bedeutung für alle Naturvölker, insbesondere für die Wildbeuter, er schon in früheren Abhandlungen unterstrichen hatte.

Die Gesamtzahl der heute noch lebenden Negrito dürfte nach zuverlässigen Schätzungen rund 23000 betragen, wobei auf die Andamaner 900, die Semang 2100 und die Aeta rund 20000 entfallen. Lediglich die Aeta haben Aussicht, wenn auch nicht rassisch und kulturell selbständig, so doch in einer Mischlingsbevölkerung weiterzuleben. Die Zahl der Semang ist bedenklich im Absinken begriffen, sie können nicht mehr als lebensfähige Rasse angesehen werden. Der Verfall der Andamanen-Negritos ist noch weiter fortgeschritten und ihr baldiges Aussterben wohl nicht mehr aufzuhalten.

Das Hauptanliegen des Verfassers ist die Festlegung des Rassenbildes der Negrito, und so sind die beiden nächsten Teile des Werkes (fast 250 Seiten) der Biologie, Physiologie und Pathologie sowie der Morphologie der Negrito gewidmet. (Die Bearbeitung von Einzelfragen in diesen Kapiteln wurde von Dr. R. Routil und Dr. Margarete Weninger, Wien, übernommen.) Alle Feststellungen sind durch zahlreiche Tabellen und Diagrammen belegt. Als Ergebnis der anthropologischen Untersuchungen ergibt sich, daß die Negrito „eine kleinwüchsige, keineswegs zwergwüchsige Menschengruppe sind, die sich durch einige Merkmale als Zugehörige der Negriden ausweisen". Ihre Grundlage bildet „ein pygmiformes Rassenelement (dunkelhäutig, kraushaarig, kurzköpfig, kleinwüchsig, mit einigen undifferenzierten Merkmalen),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000248

das durch alle drei Negrito-Kontingente geht". Abweichungen im Rassenbild sind auf andersrassige Komponenten, die in den Negrito aufgegangen sind, zurückzuführen. „Die Negrito sind keine Pygmäen, da sie in ihrer jetzigen Erscheinungsform von den Bambuti in den meisten Merkmalen abweichen. Negrito und Bambuti sind zwei Kleinwuchsrassen des negriden Formenkreises", doch besteht möglicherweise ein genetischer Zusammenhang zwischen Rassenkomponenten der Negrito und Bambuti.

Mit dieser letzten Feststellung wird die Pygmäenfrage, die nun schon seit einem halben Jahrhundert diskutiert wird, aufs neue angeschnitten, aber absichtlich nicht einer Lösung zugeführt, da hier neben der anthropologischen auch die ethnologische Untersuchung abgewartet werden muß. Für die afrikanischen Pygmäen liegt diese Untersuchung bereits vor, für die Negritos wird der zweite und dritte Band des vorliegenden Werkes die Kultur und die Sprachen behandeln. Diesen Abschlußbänden des Negrito-Werkes sehen alle diejenigen, die sich vor allem für die kulturelle Seite des Negrito-Problems interessieren, mit Spannung entgegen.

Hermann Niggemeyer, Frankfurt a. M.

Phi Theta Annual. Papers of the Oriental Languages Honor Society, University of California. Volume II, July 1951. 103 S. 4°.

Dem vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift angezeigten ersten Band (vgl. ZDMG Bd. 100, S. 675—676) der Reihe ist nunmehr ein zweiter gefolgt. Er ist Professor P. A. Boodberg gewidmet und enthält vier Arbeiten, zwei japanologische und zwei sinologische. Donald M. Richardson setzt seine Studien zur Literaturgeschichte der Tokugawazeit fort mit einer Abhandlung über die volkstümlichen Literaturgattungen *Kibōyshi* 黄表紙 und *Sharebon* 洒落本 (S. 1—24). Die Arbeit verwertet in reichem Maße die Forschungen japanischer Literaturhistoriker, ohne sich jedoch in Einzelheiten zu verlieren. Ein für die sprachwissenschaftliche Erforschung des Japanischen bedeutsames Problem greift S. Kassatkin auf (S. 25—49). Er behandelt den Aspekt im Japanischen und versucht nachzuweisen, daß die bisher allgemein als Tempora bezeichneten Formen in Wirklichkeit zur Kategorie der Aspekte gehören. Es wird Sache der Japanologen sein, sich mit dieser These auseinanderzusetzen. — Die Sinologie ist im vorliegenden Band mit zwei historischen Arbeiten vertreten. M. C. Rogers behandelt die Vorgeschichte des Staatswesens der Früheren Ch'in-Dynastie 前秦 (350—394) und den Anteil des Tibeters Fu Hung 苻洪 (285—350) an den Ereignissen jener bewegten Epoche (S. 50—78). Als Hauptquelle ist Fu Hung's Biographie aus dem *Chin-shu* 晉書 (ch. 112) zugrunde gelegt und vollständig übersetzt worden. Daneben sind weitere Quellen wie das *Shih-liu-kuo ch'un-ch'iu* 十六國春秋 (mit Berücksichtigung der Lesarten im *T'ai-p'ing yü-lan*) und das *Tzu-chih t'ung-chien* zur Ergänzung herangezogen. H. S. Levy untersucht die Vorgeschichte der Rebellion des Huang Ch'ao 黃巢 (875), wobei zunächst in Teil I der Arbeit (S. 79—103) die Folgen der Revolte des An Lu-shan erörtert werden. Die Veröffentlichung des Rests der Arbeit ist dem nächsten Band vorbehalten. Insgesamt enthält auch der hier angezeigte Band II, wie aus dieser kurzen Übersicht ersehen werden mag, ernstzunehmende wissenschaftliche Erstlingsarbeiten, die in sympathisch unprätentiöser Form dargeboten werden.

Herbert Franke, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000249

Chinesische Gemälde der Ming- und Ch'ing-Zeit. Hrsg. von WERNER SPEISER. Greven-Verlag Köln 1950. 4°, 8 S. mit 12 Lichtdrucken in Groß-Quart, 6,90 DM.

In der kleinen Mappe sind ein Dutzend Wiedergaben hervorragender Gemälde aus der Ming- und Ch'ing-Zeit, also vom 16. bis zum 18. Jahrhundert gesammelt. Durch Vermittlung von Frau Dr. WINTERFELDT-CONTAG wurden sie aus Privatbesitz in einigen Städten Deutschlands ausgestellt. Daß die Chinesen die „jüngeren" Jahrhunderte ihrer Malerei mit Recht so hochschätzen, zeigt uns diese kleine Sammlung vorzüglicher Meisterwerke. Wenn wir diese genau betrachten, so bleibt uns wirklich nichts anderes übrig, als dem chinesischen Urteil zu folgen und das bisherige europäische Vorurteil zu begraben. Damit hat die Ausstellung neben dem künstlerischen Wert auch ihren wissenschaftlichen.

Neben der sehr schönen Wiedergabe von zwölf Gemälden findet sich eine Einleitung, in der auf die Vorzüge der Bilder ergänzend hingewiesen wird; denn vieles kann der unbefangene europäische Betrachter nicht erahnen. Das ist nur dem Fachmann möglich. Außer der Erklärung des Bildes wird jeweils auf die bedeutsame, nicht zu unterschätzende Wichtigkeit der einzelnen Sprüche oder Verse, die das Bild zieren, hingewiesen; diese geben erst dem chinesischen Kunstwerk sein charakteristisches Kolorit. Diese Sprüche sind mitunter nicht auf den ersten Blick zu verstehen, da das Chinesische reich ist an homophonen Zeichen, die aber durch andere Zeichen ersetzt werden. Mit anderen Worten, es wird mit der auffallenden Diskrepanz zwischen der an sich lautarmen Sprache und der Überfülle an Schriftzeichen ein gewisses Spiel getrieben.

Bei einem dieser Sinnrebusse muß sich der Herausgeber geirrt haben. Er schreibt beim 9. Bild von der Malerin Yün Ping: „Ihr Bild soll einen Glückwunsch darstellen; sie schrieb als Thema die Zeichen *i-lu yung kuei* auf die Rolle". Wenn man nun aber Bild 9 heranzieht, um sich von der Richtigkeit der Übersetzung zu überzeugen, dann wird man gewahr, daß auf dem Bild etwas anderes steht, nämlich die Zeichen *i-lu jung feng*. Eine Verwechslung der beiden Zeichen *kuei* und *feng* ist aber hier nicht möglich, da der Text außerordentlich klar und sauber geschrieben ist. Nun gibt es jedoch die bekannte Verbindung *jung-kuei*, die GILES mit „prosperous" übersetzt. Möglicherweise hat dem Herausgeber dieses Binom vorgeschwebt, und er hat nur an das zweite Zeichen gedacht, als er die Transkription niederschrieb. Wie dem auch sei, es ist die zweite Bedeutung des Lautrebus richtig wiedergegeben. Schließlich ist noch darauf zu achten, daß hier das Zeichen *jung* nicht wie *yung* zu lesen ist, da es für das andere Zeichen „Eibisch", dessen Aussprache nur *jung* ist, steht. Die Schlußfolgerung daraus ist richtig: „Hört man das, so könnte man glauben, es hieße: ein Reiher und Eibische seien dir dargebracht". Solche Homophone sind im Chinesischen sehr beliebt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, man kann dem kleinen Werk nur möglichste Verbreitung wünschen, es verdient die große Mühe des Herausgebers.

ERICH SCHMITT, Bonn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000250

WISSENSCHAFTLICHE NACHRICHTEN

ISLAMKUNDE UND KULTURWISSENSCHAFT

Tagungsbericht

Auf Anregung des Committee on the Chicago—Frankfurt Inter-University Program *der University of Chicago und der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main fand am 28. und 29. Juni 1952 in den Räumen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz eine Aussprache unter Islamforschern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zu dem Thema* Islamkunde und Kulturwissenschaft *statt, zu der das Chicago—Frankfurt Inter-University Program und die Akademie in Mainz gemeinsam eingeladen hatten. An dieser Veranstaltung, die unter dem Vorsitz des Vertreters der University of Chicago, Professor* GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM, *tagte, beteiligten sich die folgenden Herren:* W. CASKEL-*Köln*, A. DIETRICH-*Heidelberg*, H. W. DUDA-*Wien*, E. GRÄF-*Köln*, W. HOENERBACH-*Bonn*, H. J. KISSLING-*München*, J. KRAEMER-*Tübingen*, E. LITTMANN-*Tübingen*, F. MEIER-*Basel*, K. MUNZEL-*Köln*, R. PARET-*Tübingen*, H. RITTER-*Frankfurt a. M.*, H. R. ROEMER-*Mainz*, H. SCHEEL-*Mainz*, R. SELLHEIM-*Frankfurt a. M.*, O. SPIES-*Bonn*, A. SPITALER-*München*, B. SPULER-*Hamburg*, F. TAESCHNER-*Münster*, E. WAGNER-*Mainz*.

Im Mittelpunkt der Aussprache standen folgende Referate:

1. VON GRUNEBAUM, Islamkunde und Kulturwissenschaft,
2. KISSLING, Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwisch-Orden im Osmanischen Reich,
3. CASKEL, Zur Beduinisierung Arabiens,
4. SPULER, Iran und der Islam.

In dem nachfolgenden Bericht sind die gehaltenen Referate in normaler Type, die Zusammenfassung der Diskussion in Kursivdruck gegeben.

Nach einem gemeinsamen Mittagessen eröffnete Hr. VON GRUNEBAUM *im Kleinen Saal der Akademie die Tagung. Er begrüßte die Herren, die der Einladung zu dieser Tagung gefolgt waren und dankte besonders Hrn.* SCHEEL, *„ohne dessen Hilfe und anmutiges Organisationstalent diese Versammlung niemals in irgendeiner Form zustande gekommen wäre", — ein Dank, der im Verlaufe der Tagung verschiedentlich von anderer Seite wiederholt wurde.*

Der Zweck dieser Zusammenkunft — so führte Hr. VON GRUNEBAUM *aus — sei es, die deutschen Islamforscher mit den amerikanischen Arbeiten und Arbeitsmethoden und umgekehrt die amerikanischen Gelehrten mit den Arbeiten ihrer deutschen Fachgenossen bekannt und vertraut zu machen. Gerade bei einer Wissenschaft wie der Orientalistik, die sich am Rande des Territoriums der Forschung befinde, sei eine auf gemeinsame Themata konzentrierte, durchdachte Zusammenarbeit der beteiligten Forscher besonders wünschenswert und nützlich. Zudem sei es wohl nur durch internationale Zusammenarbeit möglich, den im Interesse beider Gebiete unentbehrlichen, jedoch im Augenblick allzu lockeren Kontakt zwischen der Islamkunde und einer universalhistorisch eingestellten Kulturforschung enger und zwingender zu gestalten. — Hierauf hielt Hr.* VON GRUNEBAUM *seinen einleitenden Vortrag.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000251

ISLAMKUNDE UND KULTURWISSENSCHAFT

Von Gustave E. von Grunebaum, Chicago

I.

Wir erfassen eine Tatsache, insoweit wir den Sinnzusammenhang erfassen, innerhalb dessen sie vorfiel oder bestand und aus dem sie in Quelle und Beobachtung mehr oder weniger absichtslos gelöst erscheint. Vollbesitz der Einzeltatsache ist Funktion des Vollbesitzes der Sinnzusammenhänge. Auf dieser Erwägung ruht Ziel und Methode der Forschungsarbeit.

Eine erschaute Geste wird sinnvoll erst, wenn man das Gebet kennt, zu dem sie gehört, das Gebet, wenn das Empfinden und das religiöse Verhaltens- und Glaubenssystem erkannt sind, von denen es gefordert wird und in deren Bereich es als Erlebnisausdruck oder als Mittel der Gottesannäherung von einer Gemeinschaft als angemessen oder korrekt beurteilt werden kann.

Das Ineinandergreifen von kausalen und teleologischen Zusammenhängen in der Entstehung des historischen wie überhaupt des psychologischen Faktums ist als methodologisch bedeutsame Eigenheit gesondert festzuhalten.

Wie oftmals und von vielen dargetan, erweitern sich die Zusammenhänge unter dem Zugriff des Forschers; neue Blickrichtungen erschließen neue Aspekte am Bekannten, neue Interpretationstendenzen ermöglichen die Umreißung vormals ungreiflicher oder auch ungeahnter Tatsachen. Logisch gesehen müßte jedes Faktum letztlich in ein menschheitsgeschichtliches, ja kosmisch-universales Bezugssystem eingegliedert werden; der Takt des Forschers, weitgehend geleitet von den vorwaltenden Interessen der Zeit, wird sich unter heuristisch-pragmatischen Gesichtspunkten auf direkt einsichtige Bezüge beschränken und etwa als Arbeitsgrenze die Grenze der Kultur, innerhalb deren ein Phänomen sich beobachten ließ, akzeptieren, eine Selbstbeschränkung, deren Künstlichkeit er fruchtbarerweise durch Einpassung des Beobachteten in die ergänzenden Querschnitte etwa einer vergleichenden Soziologie oder Religionswissenschaft wird kompensieren wollen.

In notwendiger Umkehrung dieser Methode muß der Forscher aber auch den Einzeltatsachen all das abzugewinnen suchen, was an ihnen auf das Wesen der sie determinierenden Sinnbezüge zu schließen erlaubt. Es bedarf keiner besonderen Ausführungen, um die Berechtigung zu erweisen, aus dem Ritual des *ṣalāt* Rückschlüsse auf die Gott-Mensch-Relation im Islam zu ziehen.

Man darf mithin postulieren, daß über die kritische Feststellung des Tatsächlichen hinaus, die selbstverständlich immer primäre Aufgabe bleiben wird, seine Funktion innerhalb des Kulturganzen, und jedenfalls im zeitgenössischen Erleben und Wollen zu erforschen bleibt. Anders gewendet, d. h. vom individuellen Kulturträger oder Zeitgenossen her gesehen — es muß die existentielle Situation erfaßt werden, der die betreffende Tatsache entstammt, Ausdruck verleiht oder abhilft.

Das bedeutet wieder nichts anderes als die Verpflichtung, sich aus den Quellen über die primäre Interessenlage einer Periode zu unterrichten, zu er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000252

gründen, was die Zeitgenossen eigentlich vom Leben wollten und erwarten durften, und zu erforschen, inwieweit die herrschende Gesellschaftsordnung, die Sitten und Gebräuche, die gängigen Typen menschlicher Beziehungen der Erreichung dieses Lebenszwecks förderlich waren oder im Wege standen.

Man bekommt immer wieder versichert, daß die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse sich stets gleich bleiben. Dies ist im Gröbsten und Fundamentalsten gewiß wahr, doch erstreckt sich die Identität durchaus nicht auf die Formen, man möchte sagen: das Ritual der Befriedigung noch auf deren Begleiterlebnisse, ganz abgesehen davon, daß die dem Menschen offenstehende Wahl weitgehender Negierung seiner Grundbedürfnisse ja häufig genug vollzogen worden ist.

Auf jeden Fall ist es aber gewiß, daß die allgemeine Interessenrichtung einer Kultur oder einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt, ihr mit wechselnder Schärfe artikuliertes Gefühl für den Sinn des Lebens und das wahre Ziel menschlichen Bemühens als entscheidende Voraussetzungen auf die Gestaltung ‚sekundärer' Fundamentalkonzepte wie Bildung, Wissenschaft, (künstlerische) Schönheit einwirken; wie denn umgekehrt die Eigentümlichkeiten solcher Konzeptionen ohne ein Erfassen der Zielrichtung und des Lebensgefühls der Periode nicht verständlich sind oder sich zumindest nicht systematisch ordnen lassen. Dabei ist freilich zuzugeben, daß gelegentlich die Quellenlage den Zirkelschluß vom Faktum auf den Sinnzusammenhang und vom Sinnzusammenhang wieder auf das Faktum geradezu erzwingt.

Eine Analyse der geschilderten Art wird auch eine Grundlage zur objektiven vergleichenden Bewertung gewisser Leistungen verschiedener Kulturen oder Perioden schaffen. Dabei ist von der Tatsache auszugehen, daß bestimmte Kulturleistungen als Reaktionen auf bestimmte existentielle Situationen erwachsen oder unternommen werden. Man könnte vielleicht formulieren, daß die Leistung der verschiedenen Kulturen mit Bezug auf die psychologische Bedürfnisbefriedigung der Kulturträger sich an deren Selbstäußerungen direkt oder indirekt ablesen läßt. Die primäre Zielsetzung umschränkt die Entwicklungsfreiheit der Sekundärkonzeptionen und deren Vergegenständlichungen, an denen sie ja erst faßbar werden, wobei die Überwindbarkeit von im weitesten Sinn (individual- und sozial-) psychologischen Schwierigkeiten weitgehend von der *multiple interpretability*, dem potentiellen Gestaltungsreichtum des Grunderlebnisses, etwa der religiösen Axiomatik oder dem Selbsterlebnis abhängig bleibt. Wieweit beispielsweise die aus dem urtümlichen Gottesbewußtsein einer Kulturgemeinschaft ableitbaren Frömmigkeitserfahrungen der Not der sich im All vereinsamt, ja verloren fühlenden Seele zu steuern vermögen, hängt letzten Endes von der Eigenart des Gottesbewußtseins und des Menschenbildes ab. Die Vergleichung von Selbstzeugnissen von Repräsentanten verschiedener Kulturen läßt vielfach ein schlüssiges Urteil über die verschiedenen Grade der existentiellen Befriedung zu, welche dank der Eigenart der kulturellen Gegebenheiten dem Einzelnen und der Gemeinschaft zugänglich sind. Ist es nicht mit Händen zu greifen, daß jede Periode, jede Kultur gewisse psychologische Typen fördert und andere zur Selbstverbiegung oder schlechtweg zum Scheitern verurteilt? Welche Möglichkeiten hat der Ekstatiker in unserer Kultur? Welche der scholastische Systematiker unter den Beduinen?

Im Zusammenhang der herangezogenen Begriffe wird, das sei noch bemerkt, das Phänomen der Kulturkrise eindeutig definierbar, eben als eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000253

Veränderung der Interessenrichtung oder des Lebensgefühls, die nunmehr sich mit unzulänglichen Sekundärkonzeptionen bescheiden muß, oder aber als die Konsequenz der Ausgestaltung eines Sekundärgebiets, die der primären Interessenlage ihre Stichhaltigkeit entzieht. So gräbt die Neubewertung der menschlichen *ratio* der offenbarungsgebundenen Scholastik die Schlüssigkeit ab; so zerstört die Introversion des Zeitinteresses in der ausgehenden Antike dem Zeitgenossen die existentielle Bedeutsamkeit rationeller, ‚wissenschaftlicher' Weltbetrachtung.

Auch auf die Übertragbarkeit von Kulturformen fällt ein gewisses Licht, insofern sich die empirische Beobachtung, nach der im allgemeinen nur Mittel, zum Teil auch Zwecke, aber nur höchst selten das fremde Lebensgefühl übernommen werden, nunmehr bequem begrifflich festhalten läßt. Dies gilt auch für jenen anderen Übertragungsvorgang, in dem — wie in der Verwestlichung der heutigen arabischen Welt — fremde Sekundärgebiete wie die westliche Wissenschaft übernommen, aber nicht völlig angeeignet und durchblutet werden, weil sie dem Ethos, also dem Primärerleben der übernehmenden Kultur bislang wenigstens zweckfremd geblieben sind.

Erlauben Sie mir nun, diese theoretischen Erwägungen durch vier Beispiele, die vier markante Aspekte der Tatsacheninterpretation veranschaulichen sollen, zu beleben.

II.

Was läßt sich zum Verständnis des Bildungsbegriffes, wie ihn die islamische Welt im Hochmittelalter entwickelt hat, dadurch beitragen, daß man ihn mit der vom Islam für den Menschen geforderten Zentralaufgabe in Verbindung bringt? was für den Charakter muslimischer Wissenschaft der gleichen Periode?

Bildung, als ‚Wissenschaft' im Erziehungskomplex übergeordneter Begriff, sei hier verstanden als das wissensmäßige Mittel zum Selbstverständnis des Menschen in den wechselnd ausgewählten Sinnbezügen der Gesellschaft, des Raumes, der Zeit usw. und zugleich als die rationalisierte und aus dem Wissensbestand illustrierte Norm des Verhaltens (zur Gesellschaft, zur Zukunft, zur Vergangenheit usw.).

Wissenschaft ist demgegenüber eine Verfahrungsweise, um bestimmte für die Bildung als notwendig anerkannte objektive Stoffgebiete in einer der jeweiligen Periode systematisch erscheinenden Art zu bewältigen.

Für den hochmittelalterlichen Islam nun ist der Zweck des Menschen die *ʿibāda*, der Dienst an Gott. Daraus erwächst für den Einzelnen die Verpflichtung des korrekten Lebens und für die Gemeinschaft die der Aufrechterhaltung einer Gesellschaftsordnung (einschließlich einer politischen Organisation), innerhalb deren das korrekte Leben gelebt werden kann.

Wissenschaft ist daher, genau besehen, die systematische Interpretation der für die Einrichtung des korrekten Lebens in Offenbarung und Tradition gegebenen Daten einerseits, systematische Orientierung in der Welt als dem Schauplatz des korrekten Lebens andererseits.

Damit gliedert sich die Wissenschaft der islamischen Welt sinngemäß in (1) Offenbarungserkundung und (2) Welterkundung, eine Zweiteilung, die zwar nicht im Einteilungsgrund wohl aber im Einteilungsergebnis im wesentlichen mit der von den muslimischen Gelehrten selbst beliebten Zweiteilung in arabische und antike Wissenschaften übereinstimmt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000254

Aus der Erkenntnis der *ʿibāda* als der Grundaufgabe des Menschen, der ja primär als ein Gläubiger oder ein Ungläubiger apperzipiert wird, ergeben sich somit in logischer Folge die Interpretation des Korans (mit ihren Hilfsdisziplinen vorwiegend philologisch-literarischer Natur), die systematische Theologie und das Recht als die Hauptwissenschaften der Offenbarungserkundung; sowie Staats- und Verwaltungslehre (mit Geschichte und Geographie zur Orientierung in der präzedenzhaltigen und auch heilsgeschichtlich wichtigen Vergangenheit und im politischen Raum) als das Sinnzentrum der Welterkundung. Was darüber hinaus etwa an Naturbeschreibung geleistet wird, ist mit der zentralen Kulturaufgabe nur mittelbar verknüpft und daher verhältnismäßig leicht abstreifbar, wobei die objektive Erheblichkeit des in diesen Seitenbereichen Geleisteten für die Gemeinschaft unwesentlich bleibt.

Zum Unterschied von Wissenschaftsbegriff und Wissenschaftsbereich lassen sich Bildungsbegriff und Bildungsinhalt nicht eindeutig auf die grundlegende islamische Lebensentscheidung zurückführen. Das Bildungsideal und seine Vergegenständlichung in idealen Menschenbildern sowie der Stoff, der zu seiner Ausfüllung zur Verfügung steht, ist aus heterogenen Elementen synkretisiert. Das altarabische, das altorientalische Erbe in semitischer und iranischer Ausprägung, die hellenistische Tradition — sie sind wohl vom Islam rezipiert, aber nur lose islamisiert worden; m. a. W. sie wurden den verschiedenen Phasen und Ausdrucksformen spezifisch islamischer Lebensgestaltung nicht notwendig und eindeutig zugeordnet.

Es liegt wohl mehr im Charakter der Übernahme als in dem des Übernommenen, daß das islamische Bildungsideal der Hochblüte ein stark formalistisches Gepräge trägt. Bildung wird eine Technik der Zusammenfassung disparater Materialien; die Bemeisterung von Denk- und Darstellungsform schließt Hingabe an gebundene Denk- und Lebensinhalte durchaus nicht notwendig ein. Ebenso wie der Atomphysiker werkzeuggleich jeglichem Staatszweck dienstbar werden kann, so ist der muslimische *kātib*, der literarisch-stilistisch gebildete Staatssekretär, für jeden Herrscher, für jede Sekte verwendbar. Der intellektualistische und in gewissem Sinn amoralische Grundzug dieser Bildung, die an ihrer ästhetisch einwandfreien Selbstdarstellung stark interessiert ist, verfestigt sich im Hang zu Form und Formalismus.

Das bedeutet in seiner Auswirkung sowohl eine schwer zu bändigende Freude an Klassifikation und ein zu buchstäblicher Übernahme neigendes Traditionsbewußtsein wie auch ein gewisses Abrücken vom Erlebnismäßigen, die Behandlung der Geschichte mehr als einer Sammlung von Präzedenzfällen und anekdotischen Illustrationen menschlichen Verhaltens denn als schöpferisches Vorbild. Im Bereich der menschlichen Beziehungen wird die formale Vervollkommnung des Höflingsmilieus maßgeblich, im Ethischen die eigentümliche Neutralität der reinen Intellektualität und des Witzes. Einen deutlichen Einschlag modischer Sentimentalität ungeachtet bleibt die Kultur des Gefühls hinter der des Verstandes zurück; das Interesse gilt nicht dem Erlebnisgehalt sondern dem sich ständig verfeinernden Nachleben der überkommenen Verhaltensmuster.

So rücken im Wissensstoff Sprachkunde und Literaturkunde in den Mittelpunkt; die anthologische Encyklopädie, die an der Naturwissenschaft vorbeizugehen geneigt ist, wofern sie aus ihr nicht die *curiositas* des Publikums, seinen Hunger nach Seltenem und Seltsamen zu stillen vermag, liefert den Stoff, durch dessen allgemeine Aufnahme die Vereinheitlichung der Bildungs-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000255

schichten der verschiedenen islamischen Länder beschleunigt und intensiviert wird.

Das Verfahren der Wissenschaft wird in dem grundsätzlich statischen und von Offenbarung und prophetischem Präzedent geregelten islamischen Universum notwendig in der Hauptsache zu Sammeln und Ordnen, erst in zweiter Linie wird Forschung und (synthetischer) Interpretation Raum gewährt. Der Gelehrte steht den Phänomenen der Natur mit der nachsichtigen Neugierde gegenüber, die man Erscheinungen von bloß abgeleiteter, geschöpflicher Realität entgegenbringen soll; es gilt mehr, die wundersamen Wege Gottes aufzuspüren als die natürlichen Gegebenheiten in Eigenart und Eigenwert zu erfassen; fromme Verwunderung tritt an die Stelle des aufrüttelnden Staunens, das den Griechen bewegte.

Der Gebildete ist verwaltungskundlich geschult, aber nicht staatsbürgerlich erzogen. Es ist der grundlegende Unterschied zwischen der griechischen *paideia* und dem arabischen Bildungsideal, daß dem Griechen der Staat, dem Muslim aber der Dienst an Gott unentwegt gegenwärtig ist — und darum ermangelt selbst der religiös beinahe neutrale *adab*, der Bildungstyp, dessen Beschreibung hier versucht ist, jeglichen Elements der bürgerlichen Tüchtigkeit. Schließlich ist ja der einzelne Gläubige für Staat und Gesellschaft nicht verantwortlich, sobald und solange eine Regierung existiert, die bei aller etwaigen Sündhaftigkeit oder Gesetzeswidrigkeit ihrer Handlungen den Rahmen, in dem das korrekte Leben gelebt werden kann, aufrecht erhält. Es ist den religiösen ‚Heroen', den Gesetzesgelehrten, *fuqahā'*, und den Heiligen überlassen, darauf zu sehen, daß die Regierung der islamischen Norm in den wesentlichen Belangen nicht allzu untreu wird.

Zum Unterschied von der unseren ist der islamischen Kultur Welterkundung als solche keine Bildungsaufgabe Darum bleibt eben auch Naturwissenschaft (und ihre Auswertung, die Technik) am Rande der Bildungswelt — was selbstverständlich nicht heißen soll, daß nicht einzelne Gelehrtenkreise gerade auf diesem Gebiet Hervorragendes geleistet hätten.

Im Grunde sind es allein Theologie, Recht, Sprachwissenschaft und Geschichte — also Offenbarungsverständnis, Organisation des rechtgläubigen Lebens, Verständnis der (arabischen) Sprache als Instrument der Offenbarung, und die Illustration des rechten Lebens aus Vergangenheit und geheiligtem Vorbild —, welche mit ihren Hilfsdisziplinen wie Traditionskunde und selbst Metrik das Corpus der eigentlich islamischen Wissenschaften bilden; das will besagen, daß es einzig diese Wissenschaften sind, die aus der immanenten Problematik der islamischen Lehre erwachsen für die islamische Sinngebung menschlicher Existenz unentbehrlich sind.

III.

Im Sinne der eingangs gebrachten theoretischen Darlegungen sei nunmehr versucht, die ästhetische Struktur der arabischen Literatur als Funktion von Ausdruckswillen und Schönheitsbegriff der Kulturgemeinschaft aufzuzeigen, wobei selbstverständlich die Wirksamkeit des traditionellen Formenschatzes nicht übersehen werden darf.

Die Grundvorstellungen, die der gebildete Muslim des Mittelalters sich vom Wesen literarischer Schöpfung und vom Wesen seines eigenen literarischen Schöpfertums machte (ohne sie freilich jemals in prägnanten Thesen zu formulieren), Grundvorstellungen, die das arabische Kunstwollen der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000256

Periode leiten und begrenzen, lassen sich vielleicht am einfachsten als zwei Hypothesen beschreiben, deren eine mit der Rolle der Einbildungskraft sich befaßt, während die andere das Verhältnis von Inhalt und Form betrifft.

Aufs ganze gesehen hat die islamische Anthropologie des Mittelalters die aristotelische Psychologie niemals fallen gelassen und damit auch deren verhältnismäßig niedrige Einschätzung der Phantasie als einer der Mensch und Tier gemeinsamen Fähigkeiten bewahrt. Theologische Erwägungen bekräftigten die skeptische Einstellung gegenüber den schöpferischen Fähigkeiten des Menschen. Die Muslime teilten, nicht ohne gelegentliches Unbehagen, Aristoteles' Hochbewertung der *ratio*; doch war eben diese Hochschätzung der Verstandestätigkeit danach angetan, Mißtrauen gegen die unverantwortlichen Gestaltgebungen der Dichter zu erwecken, wie denn Zeitalter der Vernunft niemals das Aufblühen lyrischer Kunst begünstigen, wofür die Geschichte der europäischen Dichtung in der frühen Aufklärung, als die Gedanken Descartes' ihre volle Wirksamkeit entfalteten, als Beispiel angeführt werden möge. Dementsprechend, so könnte man aus der Erfahrung europäischer und arabischer Dichtung beifügen, hat die optimistische Menschenanschauung der Mystik mit ihrem Glauben an die Fähigkeit des Menschen, über sich emporzuwachsen und sein Hocherlebnis in eigenen Bildern und Symbolen gültig auszusprechen, dahin geführt, gerade die mystische Dichtung vor dem Versiegen zu bewahren, selbst wenn andere Zweige dichterischen Bemühens schon längst vertrocknet waren.

In einer Weltsicht, die alle wesentlichen Erkenntnisse als offenbart erlebte und innerhalb deren der enggefaßte Begriff prophetischer Inspiration den der dichterischen geradezu ausschloß, konnte Erfindung als solche ebensowenig als das Ziel der Literatur angesehen werden wie etwa die ständige Erweiterung des Bereichs, innerhalb dessen Selbstdarstellung möglich war.

Über ihre althergebrachte Funktion hinaus, als Archiv der Gemeinschaft zu dienen, ist der Literatur die Doppelrolle zu erfreuen und zu belehren zugewiesen, wobei sich vielleicht beobachten läßt, daß zumindest in den Herzen der Kritiker mit der Zeit die Aufgabe der Unterhaltung die wichtigere wurde. Die moralischen Bezichtigungen, die der Poesie im Islam wie im Westen entgegengehalten wurden — daß Dichtung Lüge sei und die Vollform der Schmähung — und die ja im wesentlichen auf ein naives Mißverständnis ihres spezifischen Realitätscharakters zurückgehen, wurden trotz ihrer Verankerung im Koran ohne erheblichen Schaden abgewiesen.

Wo Erfindung Mißtrauen weckt, ist Bindung an die Tradition zu erwarten. Tradition wird greifbar und belebbar in Regeln, die Weite und Mittel des Selbstausdrucks festlegen. Der Kritiker schätzt Originalität, doch möchte er sie auf Ausarbeitung und Modifizierung vorgegebener Muster beschränkt sehen. Dabei sollte des Dichters Wortschatz ebenso sehr von der Autorität des Überlieferten umgrenzt sein wie seine Motive und die prosodischen Formen, in die er sie gießen darf. Der Kampf gegen die ‚Alten', der im neunten Jahrhundert aufflammt, wird von den ‚Modernen' zweihundert Jahre später verloren. Nach dem 11. Jahrhundert kommt es zwar auch noch vor, daß der Tradition bewußt ins Gesicht geschlagen wird, aber es geschieht mit einer gewissen Verlegenheit und offensichtlich im Widerstreit mit der öffentlichen Meinung. Es ist bezeichnend, daß Ibn Qayyim al-Jauziyya († 1350) *iḫtirāʿ*, Erfindung, als Sinnfigur behandelt und ihr in seinem Katalog von 84 Tropen bloß den 31. Platz anweist; bezeichnender noch, daß die *quwwa muṣawwira*, die *vis formativa* der arabischen Psychologen, nirgendwo in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000257

kritischen Literatur mit dem Prozeß des Dichterischen in Verbindung gebracht wird.

Da persönlicher Schöpferkraft und übernatürlicher Inspiration gleichermaßen nur ein geringer Anteil am Entstehen des literarischen Kunstwerks zugebilligt wird, muß sorgfältige Vorsorge für die technische Ausbildung des Dichters getroffen werden; denn der Dichter soll zugleich ein Gelehrter sein, dem der ganze Schatz zeitgenössischen Wissens zur Verfügung steht. Es ist nicht genug an dem, daß er vertraut sein muß mit den traditionellen Regeln und konventionellen Erfordernissen seines Handwerks, *ṣinā'a*, τέχνη, *ars*, die das Publikum sich gefällt, eine Wissenschaft zu nennen. Er muß sich in den Besitz der umfassenden Gelehrsamkeit eines Bücherwurms setzen, wird sein Werk doch nicht nur nach seiner formellen Korrektheit, sondern auch nach der Stichhaltigkeit der in ihm vermeldeten Tatsachen beurteilt werden. Diese Betonung der Gelehrsamkeit von Dichter und Schriftsteller teilen die Araber mit den Alexandrinern, aber auch mit den Humanisten der Renaissance und ihrer Erben, den Klassizisten des 16. und 17. Jahrhunderts.

Der sich ständig erweiternde Abgrund zwischen literarischem und gesprochenem Arabisch wirkte darauf hin, den gelehrten, ja künstlichen Charakter der Poesie zu steigern, soweit sie im *jazl*, im hohen Stil gehalten war. In Verfolg eines beinahe natürlich zu nennenden Prozesses wird das Bedürfnis des Lesers nach philologischer Erklärung des Gelesenen ein Kriterium ausgezeichneter Dichtung; die Unentbehrlichkeit des Kommentars bezeugt die hervorragende Leistung des Dichters.

Die Art literarischer Schönheit, die angestrebt und genossen wird, ist durch die zweite Hypothese determiniert, auch sie letzten Endes auf einer aristotelischen Annahme fußend. Der Araber ist überzeugt, daß Form eine für sich bestehende Gegebenheit ist, die sich einigermaßen willkürlich an den Inhalt fügen läßt, und daß daher jenes Schönheitsmoment, dessen Gegenwart einem Vers oder einem Gedicht Reiz verleiht, dessen Mangel aber es der ästhetischen Wirkung beraubt, etwas Zusätzliches ist, das gewöhnlicher Rede wie die Stickerei dem Stoff rein äußerlich aufgesetzt ist. Schönheit ist ein Ornament, das nach Belieben einem gegebenen Motiv beigefügt werden kann. Man darf feststellen, daß die arabische Literaturtheorie so gut wie ausnahmelos dieser Auffassung huldigt.

Der Gegenstand, die einzelnen *ma'ānī*, Themen oder Motive, die an sich schon streng begrenzt sind, können in verschiedenen Weisen dargestellt werden. Qazwīnī († 1338), z. B., definiert die *'ilm al-balāgha* als die Wissenschaft, welche diese verschiedenen Darstellungsweisen lehrt, die sich hauptsächlich durch Verwendung oder Vermeidung von Sprachfiguren und dgl. unterscheiden. Um die Terminologie seines Geistesverwandten, des europäischen Humanisten des 16. Jhdts., zu gebrauchen: in der literarischen Komposition bringt der Araber *res*, Gegenstände, *ma'ānī*, und Worte, *verba*, *lafẓ* miteinander zusammen. Der souveräne Geist meistert die Gegenstände, indem er sie korrekt beschreibt. Sein Instrument, die Sprache, wird als ein dauerndes und im Grunde wandelloses System angesehen, dessen einzelne Elemente als von der Autorität der Alten gestützt ihre Identität für immer behalten.

Diese Vorstellung vom Grundverhältnis von Form und Inhalt, diese mechanistische Idee, daß Schönheit von außen her durch Anwendung einer gewissen Anzahl technischer Behelfe zugebracht werden kann, sie führen dazu, daß Originalität in der verbesserten Wiedergabe traditioneller Motive ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000258

sehen und daß literarischer Fortschritt als die Abfolge solcher verbesserten Abwandlungen empfunden wird. Die selbstverständliche Folge dieser Auffassung ist ein stetes Ansteigen von Subtilität und Redeschmuck. Der Nachgeborene entdeckt verborgene Sinnbezüge zwischen den verschiedenen Elementen, die ein literarisches Motiv ausmachen, er findet neue sprachliche Möglichkeiten, diese Bezüge sichtbar zu machen, und er bemüht sich, im Hörer oder Leser jenes Vergnügen zu erwecken, das wir verspüren, wenn begriffliche Dunkelheit durchbrochen und unvermutete Begriffsverbindungen aufgezeigt werden — ein Vergnügen, auf das sowohl Aristoteles wie die Araber in ihrer Diskussion der Metapher hingedeutet haben.

Auf diese Weise wird der Autor auf Überraschung, *ʿajab*, *ekplexis*, zielen, auf das Außerordentliche, *nādir*, das Ungewöhnliche und Seltsame, *gharīb*, *paradoxon*. Die Entwicklung ist dem Westen vom *secentismo* her vertraut, den Toffanin so treffend als ein ‚perfezionamento dell'Aristotelismo' charakterisiert hat. Das Mittel dieses Stils, *acutezza*, und sein Resultat, *concettismo*, wurden ausgebildet im Dienst der gleichen Hypothese bezüglich des Verhältnisses von Form und Inhalt, der die Araber anhingen. Und sein Ziel ist dasselbe Erlebnis von Verwunderung und Überraschung, *maraviglia*, auf das es der arabische Autor der Spätzeit abgesehen hat. Und hier ist es wieder eine Vorschrift der aristotelischen Kunstlehre, das Erfordernis nämlich des Wundersamen in der tragischen und mehr noch in der epischen Form, welche die theoretische Rechtfertigung des Stilwillens abgeben muß.

Die beiden Hypothesen sind mühelos und fest verankert in der mittelalterlichen Weltauffassung, die im Universum eine statische Seinseinheit sieht, deren Einzelbestandteile Rang und Wert ihrer unveränderlichen Stellung innerhalb des Ganzen verdanken, einer Weltauffassung sohin, der jegliches Ding zugleich Element und Ergebnis der allumfassenden Harmonie des Weltganzen ist. Daß ein Ding ist, wie es ist, und nicht anders, hat kosmische Bedeutung — willkürliche Veränderung verletzt die Ordnung und gefährdet Wert und Sinn.

Die aristotelische Vorstellung, daß jedes Ding in dem geschlossenen Weltsystem seinen eigenen natürlichen Ort, *topos*, besitzt, hat ihre Wirksamkeit bewahrt. Der moralische Beiklang der scholastischen Sprache, die eines Dinges Besonderheit als seine *dignitas* bezeichnet, wobei an eine Hierarchie von *virtutes* gedacht ist, in der die spezielle *dignitas* oder Tugend ihren unzweideutigen Rang besitzt, kehrt in der arabischen Bezeichnung *šaraf* wieder, der Ehre oder dem Adel, der jeglichem Ding und somit auch jedem literarischen Gegenstand wandellos in größerem oder geringeren Maß zukommt.

Es ist durchaus im Geist dieser Weltanschauung, wenn die Basrer, die führende Schule unter den arabischen Grammatikern, sprachliche Korrektheit nach ethischen Gesichtspunkten beurteilen und sich dementsprechend als Richter betrachten, deren Pflicht in der Aufrechterhaltung eines Systems moralischer Werte liegt oder zumindest eines Regelsystems mit moralischem Hintergrund. Da Sprache einen getreuen Spiegel der Objektwelt darstellt, so ist völlige logische Rechtfertigung jeder einzelnen Verwendung jedes einzelnen Lautes, Wortes oder syntaktischen Behelfs unerläßlich, sind diese Vorkommensfälle doch Ausdruck der absoluten *ratio*. Dadurch, daß die Sprache sich den Denkgesetzen fügt, ist sie ontologisch eingeordnet und sittlich gerechtfertigt. Auf diese Weise bildet das Universum der Sprache ein Gegenstück zu der unabänderlichen rationalen Struktur des Universums der Erscheinungen und Ideen, an dem es aber gleichzeitig auch Anteil hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000259

Ähnliches Empfinden konstituiert die literarischen Gattungen als Gegebenheiten mit einem Eigenleben, das über ihre Vergegenständlichung im Einzelwerk hinaus besteht, und verleiht ihrer Bewahrung einen gewissen sittlichen Wert. Die Literaturtheorie besteht daher weitgehend aus Anweisung und Anleitung etwa in der Art der westlichen *artes versificatoriae* und noch Opitzens *Buch von der deutschen Poeterey* (1624). Der Dichter darf Gegenstand, Form und Gattung wählen; hat er aber einmal gewählt, so ist er verpflichtet, die erforderte Behandlungsweise durchzuführen. Dabei ist es dann nur selbstverständlich, daß der Dichter auch in der Sachbeschreibung weitgehend an überkommene Gewohnheit gebunden bleibt.

Die Frage, ob die Geringschätzung menschlicher Schöpferkraft notwendig aus der beispiellosen Überhöhung des islamischen Schöpfergottes abzuleiten ist, möchte ich offen lassen, jedoch vielleicht zur Abschwächung der Zwangsläufigkeit solcher Verkettung auf die Rolle der Verkennung des logischen Unterschieds zwischen der echten *creatio ex nihilo* und der intellektuellen und künstlerischen ‚Schöpfung' bei den theologisch orientierten muslimischen Denkern hinweisen. Gleichzeitig sei aber auch der Tatsache gedacht, daß ein anders geartetes Menschenbild christliche Theologen wie Clemens von Alexandrien und Eusebios von Caesarea in der schöpferischen Kraft des Menschen das höchste Zeugnis seiner Gottebenbildlichkeit erblicken ließ. Der verschiedene Charakter der dem Menschen in Christentum und Islam anhaftenden Kreatürlichkeit ist vielleicht von größerer Bedeutung für seine Selbsteinschätzung und damit für seine Leistung gewesen als die denkerische Ausgestaltung des Schöpfergottes.

IV.

Die grundsätzliche Gottgebundenheit des islamischen Menschen ist von dem Gestaltwandel der islamischen Frömmigkeit nicht angetastet worden. Als sich das Mittelalter seinem Ende zuneigte, war die islamische Religiosität aus einer Frömmigkeit der Furcht zu einer Frömmigkeit der Zuversicht geworden. Die steigende Mystizisierung der Zeitstimmung bot den gefühlsmäßigen Hintergrund für die Ersetzung der Gottesprobleme als der Mitte religiösen Erlebens durch die Besinnung auf den Menschen in seiner Not und Herrlichkeit. Der Anti-Intellektualismus des sufischen Heiligenideals ebenso wie die Theologeme, die das neue Mensch-Gott-Verhältnis rational annehmbar machen sollten, lassen sich nun in eigentümlicher Weise mit verwandten Entwicklungen auf byzantinischem Boden in Parallele setzen.

Um es noch deutlicher zu sagen: die Entwicklung der islamischen Frömmigkeit besteht im wesentlichen in einer Verlegung des Nachdrucks vom *mysterium tremendum*, Gottes *jalāl*, auf das *mysterium fascinosum*, Gottes *jamāl*. Dieser Verlegung entspricht eine Verschiebung innerhalb des theologischen Denkens, das nunmehr in der Betrachtung der Grundproblematik der göttlichen Wesenheit und Gerechtigkeit sich vorwiegend mit dem Verhältnis des Menschen in seiner Endlichkeit mit dem transzendenten Gott befaßt und die alte Bemühtheit um die Unversehrtheit dieser seiner Transzendenz nicht mehr originell behandelt. Zugleich sanktioniert der consensus die Möglichkeit und Zulässigkeit von des Menschen Gottesliebe. Die Verfestigung der Orthodoxie in der Seljukenzeit vollendet den Übergang von Furcht zu Zuversicht als dem religiösen Hauptmotiv. Ghazzālī selbst († 1111), der häufig gegen die Vernachlässigung des Furchtmotivs Stellung nimmt, gehört

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000260

dennoch schon der neuen Zeit an — in der griechischen Kirche hatte die Bewegung schon vor Ende des ersten Jahrtausends begonnen.

Das gesteigerte Vertrauen auf Gottes Bereitwilligkeit, die Bemühungen des Gläubigen zu würdigen und zu belohnen, drückt sich in der religiösen Praxis darin aus, daß der ‚offizielle' Islam die 1001 Formeln in sich aufnahm, die der Ungelehrte schon längst verwendet hatte, um des Herren Hilfe zu erbitten oder zu erzwingen. Jetzt werden sie als legitime Bestandteile der Devotion akzeptiert, wobei ihre Wirksamkeit aus der schwererrungenen Konzentration des betenden Herzens auf seinen Schöpfer abgeleitet wird. Die religiöse Elite hinwiederum fühlt sich angespornt durch das Empfinden, daß Gott geneigt ist, nicht bloß mit vollendeter Heiligkeit, sondern schon mit dem ernsten Bemühen um Selbst-Heiligung zusammenzuwirken.

Qušairī († 1074) lehrt, daß Beständigkeit im Mühen um die eigene Entwicklung von dauernder charismatischer Begnadung belohnt wird. Gottes Freundwilligkeit, sein *lutf*, bestimmt ihn, Hilfe zu leisten, so daß Kontemplation andauert und die Ekstase nicht abreißt. Des Menschen Pflicht ist es, seine Seele zu reinigen, Sünde und Verzweiflung zu bekämpfen; aber sein Mühen wird nicht vergeblich sein. Diese Vorwegnahme des Sieges, man möchte fast sagen, diese Siegesgewißheit, die dem Augustinischen Christentum so gänzlich fehlt, teilt der fromme Muslim mit den asketischen Vätern der griechischen Kirche.

Das religiöse Ideal ist in einem Menschentyp verkörpert — vom 10. Jahrhundert an ist der heilige Ekstatiker das Wunschbild, sowohl für die griechische Orthodoxie wie im Islam. Nicholson hat treffend gesagt, es sei weder tiefgründige theologische Gelehrsamkeit noch die Hingabe an gute Werke, noch auch Askese und sittliche Reinheit, was den muhammadanischen Heiligen konstituiere; der Heilige mag all diese Dinge besitzen oder nicht; seine einzige unabdingbare Qualifikation ist jene Verzückung der Ekstase, die das äußere Zeichen der Entrückung des sichtbaren Ich darstellt (*The Mystics of Islam*, London, 1914, 123). In dieser Ekstase erreicht der Erwählte die *ma'rifa*, die *gnosis*, die schon im 7. Jahrhundert der Christ Isaac von Ninive als die ‚Gewahrwerdung des unsterblichen Lebens' definiert hatte. Oder sollte man besser sagen, die Ekstase sei die Gnosis? In jedem Fall schaltet sie all die Beschränkungen aus, die der Unwissenheit, *agnoia*, d. h. der Bewußtheit wesenhaft innewohnen.

Diese Vorstellung vom Heiligen, der an seiner Macht Wunder zu wirken kenntlich wird, stellt eine Wiederbelebung des spätantiken und gnostischen Vollkommenen Menschen dar — jedoch weitgehend ohne die ihm ursprünglich anhaftenden exclusiven und esoterischen Züge. Wie der christliche Heilige der Wüstenperiode ist auch der islamische Heilige einer von vielen, was so viel besagt als daß Heiligkeit erreichbar ist. Und sie ist erreichbar, weil der Herr nicht nur seinen Heiligen hilft, sondern sie sogar in dem Sinne benötigt, daß er das Weltgetriebe in vielen Belangen vermittels der sorgfältig gestuften Hierarchie der Heiligen verwaltet. Die Idee von einer Hierarche der Heiligen, an deren Ausspinnung mystische Schriftsteller viel Freude gehabt haben, beruht im Grunde auf der heterodoxen Voraussetzung, daß Gott, in Jāmī's Worten, ‚das Zeichen der Prophetie dauernd gemacht hat'.

Die Vorstellung solch einer Hierarchie fehlt der griechischen Kirche und damit auch die vielen Wundergeschichten, die sich auf der Grundlage der Beziehungen der Heiligen untereinander im Islam entwickelt haben. Anderseits ist das Motiv der Zusammenarbeit von Heiligen, wie etwa der Hilfe, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000261

St. Georg einem ‚Novizen' angedeihen läßt, in der byzantinischen Hagiographie verbreitet.

Die Hoffnungsfreudigkeit der religiösen Stimmung und (auf der islamischen Seite) die Notwendigkeit, die Stabilität der Hierarchie zu sichern, führte die Theoretiker dazu, die Unverlierbarkeit der einmal erworbenen Heiligkeit auszusprechen. Der griechische wie der muslimische Ekstatiker mußte sich die Frage vorlegen, ob es denn überhaupt möglich sei, sich selbst als Heiligen zu erkennen. Während der Islam daran festhält, daß solche Selbstkenntnis eine zusätzliche Begnadung darstelle, besteht St. Symeon, der Neue Theologe, (949—1022) darauf, daß der Besitz des Geistes nicht unbemerkt bleiben kann. Aber ein viel folgenschwereres Problem bleibt: Woher wissen der Heilige und seine Schüler, daß seine Gesichte nicht reine Phantasiegebilde sind? Symeon betont nachdrücklich die unaussprechliche Freude, die seine Gesichte, ὀπτασίαι *optasiai*, begleitete; viele Sufis hätten ihm zugestimmt. Während die Gelehrten mehr und mehr dazu neigten, gestalthafte und abstrakt-intellektuelle Ekstase zu unterscheiden und nur der gestaltlosen Wahrheitsgehalt zuzuerkennen, fuhr das Volk fort, Heiligkeit in jedem Verzückten, *majḏūb*, zu sehen.

Symeon's Schüler, Niketas Stethatos, beschreibt das Zeichen der Vollkommenheit als die wahre Gnosis Gottes. Aus dieser Gnosis quellen Weisheit, Einsicht in das Wesen Gottes, und richtiges Handeln; außerdem Gesichte, in denen die göttlichen Mysterien entschleiert werden, die Sehnsucht nach Vereinigung mit Christus und die Vision des Lichtes der göttlichen Glorie. Ohne solch unvermittelte Wahrnehmung des göttlichen Wesens bleibt das Leben der Seele unerfüllt. Um die beim Einzelnen möglicherweise dem visionären Erleben entgegenstehenden Hemmnisse zu beseitigen, entwickelten die sogenannten Hesychasten eine Methodik der Kontemplation, die Gregorios Sinaita um 1300 vom Sinai auf den Athos brachte. In des Mönches Nikephoros Darstellung dieser Technik der Ekstasenerweckung nennt er sie ‚die Wissenschaft vom himmlischen Leben, oder besser: eine Methode, ohne Anstrengung und ohne Schweiß den Hafen der Apathie zu erreichen'.

Diese innerhalb der Mönchsgemeinschaft individualistische Methodik ist zeitlich betrachtet jünger als die mehr kollektivistische Methode, *ṭarīqa*, welche die Sufi-Orden vom 11. Jahrhundert ab zu organisieren begannen. Die Methoden, welche in diesen Gemeinschaften angewendet wurden — sie unterscheiden sich von den hesychastischen durch das Fehlen der für diese charakteristischen Nabelschau — garantieren, so möchte man beinahe sagen, dem Teilnehmer zumindest eine gewisse Annäherung an sein mystisches Ziel. Der Sufismus der Orden legt großen Wert auf den *ḏikr*, die beständige Besinnung auf Gott mittels der Nennung seines Namens — entsprechend der hesychastischen μνήμη Ἰησοῦ *mneme Iesou*, die ihrerseits freilich die Ausgestaltung einer weit älteren Methode darstellt, das Bewußtsein von jedem Inhalt außer Gott zu entleeren. Die Opposition gegen diese Praktiken ist nach dem 11. Jahrhundert so gut wie verschwunden. Das alte Ideal des unausgesetzten Gebets wird beinahe gleichzeitig von Niketas Stethatos und Ghazzālī neu behandelt und es verkörpert sich in der μονολογία *monologia* des Namens Jesu und dem *ḏikr Allāh* im Dienst der Herbeiführung ekstatischen Erlebens. Die Unterscheidung zwischen *duʿā'* und *ḏikr* findet ihre Entsprechung in der zwischen προσευχή *proseuche* und μνήμη Θεοῦ *mneme Theou* in den Geistlichen Direktiven des Theoleptos von Philadelphia an die Prinzessin Irene-Eulogia Chumnos. Der Tanz allerdings als Erwecker der Ekstase bleibt auf die islamische Mystik beschränkt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000262

Man muß sich darüber klar sein, daß die seldschukische Regierung den Kult der Heiligen als einen Bestandteil ihrer Bemühungen, die sunnitische Orthodoxie zu konsolidieren, offiziell als eine halbpolitische Maßnahme förderte. Maqrīzī († 1442) beschreibt dramatisch die Anstrengungen, die Niẓām al-Mulk machte, um von der Regierung in Cairo den Leichnam Šāfiʿīs († 819) zur Wiederbeerdigung in der Niẓāmiyya (eröffnet 1067) zu erhalten. Als der Widerstand der Cairener Bevölkerung zusammen mit Šāfiʿī's wunderbarem Dazwischentreten den Plan zunichte gemacht hatte, ordnete Niẓām al-Mulk an, den abschlägigen ägyptischen Bescheid öffentlich zu verlesen und ließ Abschriften anfertigen und bis nach Transoxanien verteilen.

Die parallele, oder vielleicht besser: die konvergente Entwicklung von griechisch-orthodoxer und muslimischer Frömmigkeit im späteren Mittelalter setzt keineswegs notwendigerweise direkte literarische Berührungen voraus. Enge politische Beziehungen setzten während der ganzen Periode niemals aus. Wir wissen, daß Kleinasien im 13. Jahrhundert ein Brennpunkt des Sufitums wurde; und wir haben Zeugnis dafür, daß es in den Grenzgebieten wenigstens eine Zeitlang griechisch sprechende Sufis gab. Doch kann die Gleichläufigkeit der Entwicklung nicht allein auf diese Tatsachen gegründet werden.

Denn die Konvergenz ist älter als die muslimische Eroberung Kleinasiens; auch ist sie zu tiefgreifend und dabei wieder zu sehr auf einzelne Aspekte des geistigen Lebens beschränkt, um sich aus der bloßen Berührung der beiden Kulturbereiche zu erklären. Man muß zweifellos in diesem Zusammenhang die fundamentale Einheit mittelalterlichen Denkens und Fühlens bedenken wie sie von Islam und griechischem Christentum auf Grund von Ursprungsverwandtschaft und verwandten Entwicklungstendenzen an den Tag gelegt wird. Jedoch scheint sich im Licht der auffallend ähnlichen Verhältnisse, die auf beiden Seiten in der Zeit, in der sich die hier besprochene Frömmigkeitsform als repräsentativ durchsetzte, bestanden, eine präziser erfaßbare Verbindung angeben zu lassen.

Sowohl im Islam als in der griechischen Kirche fällt der Sieg einer zuversichtlichen, weltabgewandten Frömmigkeit, die ihren Höhepunkt in methodisch provozierten und von organisierten im verzückten Heiligen ihr Ideal sehenden Gruppen gleichsam verwalteten ekstatischen Erfahrungen sucht zusammen mit (dem energischen Versuch) einer religiösen, intellektuellen und politischen Konsolidierung, oder besser, er bildet einen wesentlichen Bestandteil des Wiederaufbaus der gefährdeten Gemeinschaft. Im Hesychastenstreit machte die systematische Theologie der byzantinischen Kirche Raum für die dogmatische Verankerung der neuen Religiosität — derselbe Vorgang, der sich im Islam schon seit den konzilianten Mystikertheologen des 11. Jahrhunderts beobachten läßt. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts, wenn nicht schon früher, ist *taṣawwuf*, das mystische Frömmigkeitsleben, als eine der religiösen Grundwissenschaften anerkannt.

Die Zersetzungsgefahr, der sich der Islam unter dem Eindruck politischer Katastrophen einerseits und sektiererischer Kritik verbunden mit sufischer Gesetzesfeindlichkeit anderseits gegenüberfand, war nicht weniger groß als die Gefahr, der sich das griechische Christentum nach der lateinischen Eroberung von Constantinopel (1204) zu erwehren hatte. Der Paläologenstaat in Nikaea und später (seit 1261) wieder in der alten Hauptstadt war hauptsächlich getragen von der Anhänglichkeit des Volkes an seine Kirche, die seit langem schon zur Verkörperung seiner nationalen Bewußtheit geworden war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000263

Die Regierung mochte aus politischen Gründen für die Union mit den Lateinern eintreten; das Volk widersetzte sich jedem Versuch. Der Sieg der hesychastischen Theologie auf der Synode von Constantinopel (1351) war ebensosehr ein Sieg des griechischen Nationalismus wie ein Sieg der volkstümlichen Frömmigkeit.

In derselben Weise bezeugt die Mystizisierung des Islam die Eigenart des religiösen Empfindens der großen Masse der Gläubigen, eines Empfindens, das offiziell gebilligt werden mußte, um als Konzentrationspunkt zu dienen, von dem aus das Gebäude des Islam wieder aufgerichtet werden konnte. Es ist somit die Tatsache, daß in Byzanz wie im muslimischen Bereich verwandte Typen volkstümlicher Religiosität in vergleichbaren Notständen offizielle Anerkennung errangen, welche — in dem Maß als eine Erklärung vernünftigerweise versucht werden darf — die religiöse Parallelentwicklung dieser beiden feindlichen Welten erklärt. Daß die Ähnlichkeit der Frömmigkeitshaltung der ungelehrten griechischen Christen und der ungelehrten Muslime den Gedanken nahelegt, die Religiosität des vorderasiatischen Bezirks sei im Grunde typologisch unabhängig von ihrer institutionellen Einkörperung, sei hier nur angedeutet, ebenso wie die Möglichkeit, die religiöse Entwicklung des Gebiets unter Christentum wie Islam aus Widerstreit und Verknüpfung einer sehr begrenzten Anzahl von (relativ) bleibenden Denk- und Gefühlsmotiven zu begreifen.

V.

Im Gegensatz zu Gleichläufigkeiten der eben geschilderten Art, deren sich die Träger der beiden beteiligten Kulturen überhaupt nicht oder bloß gelegentlich in einem vorgerückten Stadium des Prozesses bewußt werden, steht das vielleicht unvermeidliche, aber darum nicht weniger absichtsvolle Hereinleiten eines fremden Kulturstroms in den eigenen Kulturbereich. Die halb freiwillige halb erzwungene Verwestlichung, die den Nahen Osten in verquälte Rastlosigkeit gestürzt hat, ist eine grellere und tiefer einschneidende Version des gleichen Vorgangs der Kulturdurchdringung wie der Islam sie schon einmal in der teilweisen Hellenisierung seines Denkens vom neunten zum elften Jahrhundert erlebt hat — mit dem Unterschied freilich, daß das Griechentum eine Tradition war, während der Westen lebt, daß also kein politischer Gegenwille der muslimischen Auswahl Richtung und Grenze setzte. Die Beziehungsaufnahme mit dem hellenischen Erbe war freiwillig geschehen, obgleich natürlich aus bestimmter geistiger Not erwachsen; und es war eben darum nur ein verhältnismäßig kleiner Kreis, der sich ihm ohne Unbehagen ergab, während die Mehrzahl der vom hellenischen Geist Berührten sich seiner vorwiegend als einer Waffe zur Stärkung der eigenen Art und im Interesse seiner Wiederausschaltung bedienten.

Man könnte die Funktion des griechischen Elements im Islam als eine im wesentlichen dreifache fassen. Zum ersten und größten, es gab dem Muslim eine durchrationalisierte Denkform. Es lehrte ihn die Kunst der Systembildung. Es vermittelte erprobte logische Verfahrungsweisen und die Fähigkeit, ja die Möglichkeit allgemeine Theorien in angemessener Abstraktion zu erörtern. An manchen Stellen bot es fertige Begriffsreihen und fast überall zufriedenstellende Klassifikationsprinzipien.

Das beste Beispiel ist natürlich die arabische Philosophie, der die griechische Methodik das vorsokratische Stadium ersparte, so daß sie, cum grano salis, bei ihrem ersten großen Vertreter, al-Kindī († 857) gewissermaßen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000264

schon vollständig vorhanden ist, zumindest was die hauptsächliche Problemstellung, die Technik der Problemanalyse und den Typ der akzeptablen Lösung angeht. Doch selbst in der Formulierung der eigensten und feinsten Gabe des Islam, der frühen Mystik, ist griechische Hilfe unentbehrlich gewesen. Die persönlichsten Erlebnisse des islamischen Mystikers werden systematisch geordnet nach den Gesichtspunkten, die sein christlicher Vorgänger aufgestellt hatte — obgleich die Verfeinerung der Selbst-Beobachtung, die sich in der Unterscheidung von aufeinanderfolgenden ‚Standorten' die durch eigenes Mühen erreicht werden, und ‚Zuständen', die der göttlichen Gnade verdankt werden, eigentümlich muslimisch ist. Es ist die griechische Tradition, die den Übergang vom kritischen Aperçu zur Literaturtheorie, von Aphorismen über menschliche Handlungsweisen zur wissenschaftlichen Ethik möglich machte.

Über die begrifflichen Mittel der Systembildung hinausgehend hatte das Griechentum auch Ausdrucksformen und Darstellungsmittel geschaffen, die sich die Muslime zu eigen machten. Nicht nur daß die Biographien der Sufi-Heiligen mehr oder minder in ihrer Form den griechischen Philosophen-Viten nachfolgen, nicht nur daß die Beschreibungen höfischer Liebe charakteristische Züge hellenistischer literarischer Konvention übernehmen; sogar die Vorstellung, die man sich von des Dichters Originalität machte, ebenso wie die Theorie und Ethik der literarischen Nachahmung spiegeln griechisches Empfinden wieder. Die philosophischen Konzeptionen wandeln sich, doch die Darstellungsmittel bleiben erhalten. Die Gnostiker hatten beschrieben, wie die Seele auf ihrem Abstieg zur Erde beim Passieren durch die einzelnen Sphären jeweils das Laster empfängt, dem der Planet der betreffenden Sphäre vorsteht. Jīlī († zwischen 1406 und 1417) erzählt, wie der Mystiker in seinem Aufstieg die aufeinanderfolgenden Selbstoffenbarungen Gottes in seinen verschiedenen Namen erlebt; und Šaʿrānī († 1565) führt (wohl nach älteren Vorbildern) aus, wie der Mystiker im Durchleben dieser Phasen seines Aufstiegs mit den Eigenschaften bekleidet wird, die jene Namen beinhalten.

In gewissem Sinn war die Vermittlung eines ungeheuren Stoffbestandes, der die verschiedensten Gegenstände umfaßte, die bedeutsamste Funktion des Griechentums. Der Beitrag der griechischen zu den islamischen Wissenschaften ist zu bekannt, um hier näher besprochen zu werden — nur auf die Bereicherung, die Vervielfältigung der nunmehr dem Muslim zugänglichen Denkelemente, um nicht Bewußtseinsinhalte zu sagen, auf die unbeschreibliche Horizonterweiterung im Sachwissen als solche soll hingewiesen werden.

Die große Tragweite des griechischen Beitrags innerhalb der islamischen Kultur darf nun aber nicht zu der Annahme verleiten, er hätte Lebensgefühl oder Menschenauffassung grundsätzlich umzugestalten vermocht. Selbst in den Sekten, die wie die Ismāʿīlī dem griechischen Element im Interesse ihrer eigenen theologisch-philosophischen Systematik am aufgeschlossensten waren, ist im Menschenbild wenig vom griechischen Geist zu verspüren, obgleich die wissenschaftliche Durcharbeitung oder Rechtfertigung ihrer Theologoumena die spätantike Tradition auf das deutlichste reflektiert. Daß die Bereitschaft der Gegner, die spätgriechische Gedankenwelt gegen sie zu verwenden, sie der erstarkenden Orthodoxie noch verhaßter machte als sie ihr ‚instinktmäßig' ohnehin seit jeher gewesen war, kann nicht Wunder nehmen. Was die Griechen an Formalem, Denktechnischem gegeben hatten, war nicht mehr auszumerzen, weil es nicht mehr zu entbehren und vielfach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000265

nicht mehr als Lehngut kenntlich war. Dasselbe ließe sich von vielen materialen Beiträgen auf wissenschaftlichem und kritischem Gebiete sagen. Dennoch ist die geistige Entwicklung des islamischen Spätmittelalters nur zu verstehen, wenn man sie auch unter dem Gesichtswinkel der allmählichen Eliminierung des Hellenischen betrachtet. Vor allem aber muß man sich darüber klar werden, daß die Entstehung eines kulturellen Eigenbewußtseins der islamischen Welt weitgehend auf den tieferlebten Gegensatz zum Griechentum zurückgeht. Es ist kaum ein Zufall, daß eben zur Zeit, da die Stoßkraft des griechischen Einflusses sich ihrem Ende zuneigt, die Antithese ‚griechisch' und ‚östlich' (d. h. islamisch) in der Betrachtung theologischer und philosophischer Fragen verwendet zu werden beginnt und daß ein Bērūnī († 1048) die Eigenwüchsigkeit seiner Kultur der Indischen gegenüber an ihrer Verwandtschaft mit dem Griechentum herausarbeitet.

In der folgenden Diskussion, zu der Hr. Paret *als erster das Wort ergriff, um zunächst im Namen der Eingeladenen dem Gastgeber zu danken, wurde (von den HH.* Paret *und* Ritter*) die Notwendigkeit einer Gesamtschau im Sinne des einleitenden Vortrages hervorgehoben. Trotz des großen Reizes, den gemeinhin spezielle Fachprobleme auf den einzelnen Forscher je nach dessen Individualität auszuüben pflegten, sei es, damit sich die Forschung nicht in eine Reihe von mehr oder weniger handwerklichen Spezialitäten auflöse, notwendig, sich ab und zu auf die Grundproblematik zu besinnen, die den speziellen Fragestellungen zugrunde liege, und sich des eigentlichen und letzten Zieles gelehrter Forschung und gelehrten Unterrichts bewußt zu werden. Auch dürfe man die Probleme der Islamwelt nicht als isolierte Phänomene behandeln, müsse sie vielmehr im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte und der Problematik betrachten, die das Abendland in seiner Geschichte bewegt haben. Da einerseits die geschichtliche Entwicklung in der Islamwelt tatsächlich weitgehend selbständig, nach eigenen Gesetzen verlaufe, andererseits die Einzelforschung auf vielen Gebieten noch sehr im Rückstand sei, bereite das für den Einzelforscher erhebliche Schwierigkeiten, dennoch müsse die Forderung nach einer solchen Zusammenschau und Einordnung der speziellen Probleme in die allgemeine Problematik des historischen Geschehens aufrecht erhalten bleiben. Ein derartiges Programm erheische aber die Zusammenarbeit der Forscher. Hr.* Ritter *betonte, daß der Sinn eines großen Teiles unserer gelehrten Arbeit darin bestehe, wertvolle Kulturdenkmäler der Vergangenheit zu rekonstruieren, nachzuschaffen und damit den Kulturbesitz der Menschheit zu bereichern.*

Hr. Paret *stellte die Frage, ob etwa die besondere Form der orientalischen Höflichkeit sich in diese allgemeine vergleichende Sicht einordnen lasse, oder ob sie für sich zu betrachten sei als etwas Unabhängiges, das sich immer gleichbleibe. Hr.* von Grunebaum *führte aus, Höflichkeitsformen und damit auch Höflichkeitsformeln seien mit dem Gefühl für die Würde des anderen verbunden und daher mit dem allgemeinen Menschenbild der betreffenden Kultur in Verbindung zu bringen. Man gehe indessen zu weit, wollte man in Anwendung gewisser Gedankengänge seines Vortrages behaupten, die Orientalen seien deswegen so formalistisch, formell, so höflich in der allen bekannten Weise, weil für sie der Dienst an Gott das Wesentliche sei. Die Höflichkeitsformeln zeigen immer einen gewissen Respekt vor der Aura des Individuums, sie geben dem hierarchischen Gefühl einer Gesellschaft Ausdruck. Es beruhe wohl nicht auf einem Zufall, daß der Araber in seiner Höflichkeit formalistischer sei als beispielsweise der Amerikaner; irgendwie hänge es damit zusammen, daß die Würde des Menschen*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000266

und die Unverletztlichkeit einer privaten Aura bei dem Orientalen eben viel stärker apperzipiert werden als bei andern.

Bezugnehmend auf den in dem Vortrag ausgesprochenen Gedanken, daß die Eigenart der islamischen Kultur durch die überragende Bedeutung der religiösen Bindung bestimmt sei, wies Hr. HOENERBACH *auf die naheliegende Parallele mit dem mittelalterlichen Christentum hin. Wenn man von bestimmten Eigenarten absehe, so stoße man bei einem Vergleich beider Kulturen sicher auf viele Parallelentwicklungen. Von der Renaissance ab werde es aber anders. Der Unterschied zwischen der europäischen und der orientalischen Literatur lasse sich nicht aus dem Prinzip der Unterordnung des Kulturlebens unter die Religion erschöpfend erklären. Man müsse nach der geistigen und seelischen Veranlagung der Araber und der kulturellen Formung fragen, die sie aus ihrer vorislamischen Vergangenheit mitbrachten, als sie in denselben geistig-religiösen Prozeß eintraten, in den das christliche Abendland verwickelt war. Ein Vergleich der arabischen mit der europäischen Dichtung sei geeignet, manche auf verschiedenen Anlagen beruhende Unterschiede ins Licht zu stellen. Die arabische Dichtung, so führte Hr.* HOENERBACH *aus, berichte von bestimmten einmaligen Vorfällen und Begebenheiten, so daß sie zu einer Illustration bestimmter Dinge und konkreter Vorgänge werde, deren Kenntnis sie beim Hörer voraussetze. — Wie lasse sich das völlige Fehlen eines arabischen Dramas erklären; während doch gerade in Europa die Religionen des Orients zur Gestaltung des Dramas beigetragen hätten, habe der Islam, die Nachbarreligion, bei den Arabern nichts Ähnliches ausgelöst. Das seien Fragen, die sich bei einer Beschränkung des Blickes auf die islamische Welt allein überhaupt nicht beantworten ließen.*

Hr. VON GRUNEBAUM *führte zur Frage der Bedeutung der Renaissance für die unterschiedliche Entwicklung von Abend- und Morgenland folgendes aus: In der Renaissance lebte im Westen der Platonismus wieder auf. Dieser Vorgang mußte dem Araber fremd bleiben; denn in dem antiken Erbe, das er einst angetreten hatte, war ihm der Platonismus unerschlossen geblieben. Hinzu kommt daß bereits im Karolingischen Zeitalter, erst recht zur Zeit der Renaissance, dann wieder im 17. Jahrhundert bei den englischen Dichtern und vielleicht auch später bei unseren Romantikern, die religiös gebundene Tradition des Mittelalters durch das Vorbild einer Vergangenheit ersetzt wurde, also eine Autorität, nämlich die geistliche, von einer durch wissenschaftliche Arbeit erschlossenen anderen verdrängt wurde. Wenn es auch im Islam Versuche gibt, auf eine ideale Vergangenheit zurückzugreifen, also eine Klassik ins Leben zu rufen, so muß man doch immer in Rechnung stellen, daß der Fehlschlag dieser Versuche in der Armut des Erbes begründet war. Das Abendland konnte sich am Griechentum, an der Antike mit deren unglaublichem Reichtum viel leichter erneuern als die Araber an der verhältnismäßig armen Beduinentradition.*

Hr. HOENERBACH: *Einer der Hauptunterschiede scheint doch darin zu liegen, daß bei uns die Rezeption der Antike in der Renaissance emotional bedingt war und dort nicht; daß sie dort Sache der Verstandesbildung ist, während sie bei uns mit gefühlsmäßigen und ästhetischen Werten verknüpft ist. Damit hängt auch in der Literatur die Entwicklung zum Drama zusammen.*

Hr. RITTER: *Der Islam hat an zwei Stellen ein Drama hervorgebracht; einmal die Passionsspiele der Schiiten (Hr.* RITTER *schildert seine Erlebnisse bei einem solchen Passionsspiel zu Ehren Husains, dem er im ersten Kriege als Offizier bei der Armee von der Goltz in Kazimein beiwohnte) und zum anderen im Schattenspiel, in dem z. T. auch epische Stoffe dramatisiert worden sind. Das Leben Muhammeds ist zwar episiert, aber nie dramatisiert worden. Warum*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000267

haben die Araber das Schattenspiel nicht weiterentwickelt? Warum kommt es, wie die ägyptisch-arabischen Texte zeigen, so wenig über lyrische Ergüsse der handelnden Personen hinaus, während die Türken (Hr. DUDA *weist auf die Zusammenhänge des türkischen Schattenspiels mit dem Mimus der Antike einerseits und dem alttürkischen Sängertum andererseits hin), Inder und vor allem die Chinesen es zu einer Meisterschaft gebracht haben, die immer wieder von neuem Bewunderung und Erstaunen erregt. (Hr.* RITTER *erinnert an die reiche Sammlung chinesischer Schattenspielfiguren im Offenbacher Ledermuseum).*

Auch die epische Begabung der Araber ist gering, während das Epos sich bei den Persern reicher entwickelt hat. Der Araber fürchtet stets durch langes Festhalten an einem Stoffe zu langweilen. Meisterhaft versteht er es hingegen, eine Episode, eine Anekdote zu erzählen. Das ist eine Tradition, die im vorislamischen Beduinentum verwurzelt ist. Woher kommt diese Eigenart? Hr. RITTER *macht ferner auf das fast völlige Fehlen der bildenden Kunst bei den Arabern und ihre höhere akustische anstelle der visuellen Begabung aufmerksam, die vielleicht schon gemeinsemitisch sei. Der Araber nimmt zwar Anstoß daran, daß man sich Gott in menschlicher Gestalt vorstellen könnte, nicht aber daran, daß er wie ein Mensch redet. Wie im Alten Testament steht der Gehörsinn vor dem Gesichtssinn; es heißt stets: Gott ist hörend und sehend (samīʿun wa baṣīrun).*

*Schließlich gab noch die Gleichsetzung maʿrife — Gnosis (s. Vortrag S. *11*), unter der Hr.* VON GRUNEBAUM *in diesem Zusammenhang nur ganz allgemein eine transrationale Erkenntnisform verstehen will, Anlaß zu Fragen* (KRAEMER). *Hr.* RITTER *wies auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks hin. Er bedeute einmal die bekannte religionsgeschichtliche Bewegung in den ersten Jahrhunderten der Zeitrechnung und dann eine mystische Erkenntnisform bei den christlichen Mystikern. Maʿrife bedeute nicht nur „Erkenntnis", sondern „Bekanntschaft mit Gott". Die Perser pflegen es mit āšnāʾī = „persönliche Bekanntschaft mit Gott" zu übersetzen. Folglich wäre der ʿārif nicht einer, der auf irrationale Weise irgendwelche inhaltlichen Erkenntnisse hat, sondern einer der mit Gott Bekanntschaft gemacht hat.*

DIE SOZIOLOGISCHE UND PÄDAGOGISCHE ROLLE DER DERWISCHORDEN IM OSMANISCHEN REICHE

Von HANS JOACHIM KISSLING, München

Eine Betrachtung der Derwischorden im Osmanischen Reiche unter dem Gesichtswinkel des oben genannten Themas wird von vorneherein auf große Schwierigkeiten stoßen, die durch die Lage bedingt sind, in der sich jeder befindet, der sich mit dem Derwischwesen überhaupt befassen will. Wir wissen im Grunde über diese eigenartigen Männerbünde sehr wenig. Was sich an Konsequenzen aus der Auffassung der Derwischorden als organisierte Mystik ergibt, kann nicht darauf Anspruch erheben, klärend in der Frage der Geschichte dieser Gebilde zu wirken und erst recht nicht zur Kenntnis der Rolle beitragen, die die einzelnen Derwischorden für sich gespielt haben. Wenn ich mich auch der Hoffnung hingeben darf, demnächst Näheres über die Geschichte eines einzelnen Ordens, der Ḫalvetijje, sagen zu können, so ist damit auch noch nichts gewonnen für unser hier interessierendes Thema, die so-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000268

ziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden. Hier nach eindeutigen, unmißverständlichen Quellenbelegen zu suchen, wäre ein ebenso mühseliges wie unsicheres Unterfangen. Immerhin ist der Fall nicht ganz aussichtslos, wenn wir den Versuch machen, das wenige, was wir aus uns zugänglichen Quellen entnehmen können, in die Aufstellungen der sogenannten Religionssoziologie sinnvoll einzuordnen und daraus unsere Schlüsse zu ziehen.

Daß die Derwischorden zu dem soziologischen Komplex der sogenannten Männerbünde gehören, ist bekannt. Es gibt solche wohl überall auf der Welt, wenn auch unter wechselnden Formen und Zielsetzungen. Ihre Bedeutung kann nicht genug hervorgehoben werden. Ja, ich möchte so weit gehen, zu behaupten, daß sie — zum mindesten im Orient — sehr häufig die Keimzelle ganzer Staaten, ja großer Reiche dargestellt und damit ein Faktum geschaffen haben, das geeignet ist, die bisher unangefochtene Theorie von der Entstehung des Staates aus der Familie wenn nicht gerade zu stürzen, so doch weitgehend einzuschränken. Auf welchen Antrieben diese Männerbünde beruhen, ist für unsere Frage unerheblich, und es muß daher dem einzelnen überlassen bleiben, ob er sich den Theorien etwa Karl Schurz' über den Zusammenschluß von Altersklassen oder der m. E. doch zu weit gehenden pansexualistischen Auffassung Hans Blüher's anschließen will. Einen Nachweis des Männerbundcharakters der Derwischorden kann ich mir in diesem Rahmen ersparen. Ich begnüge mich daher damit, darauf hinzuweisen, daß sie alle Charakteristika von Männerbünden aufweisen: das autoritäre Prinzip, ausgedrückt durch die unbedingte Gehorsamspflicht gegenüber dem Scheich — ich erinnere an die Redensart, daß der Derwisch in den Händen seines Meisters willenlos wie ein Leichnam in der Hand des Leichenwäschers sein muß —, die straffe Organisation mit den strengen Abstufungen vom Scheich bis hinab zum Novizen, das strenge Reglement, das Formritual — ich erwähne die Aufnahmezeremonien usw. —, das Bewährungsritual — man denke an die immer wieder verlangten Enthaltsamkeitsübungen usw. — und schließlich die gemeinsame Tracht, von der jedes Element eine bestimmte Bedeutung hat. Weitere Parallelen zu anderen Männerbünden könnten unschwer gezogen werden und würden ein weiterer Beweis dafür sein, daß wir es bei den Derwischorden mit echten Männerbünden zu tun haben.

Unerheblich ist für unsere Betrachtung weiterhin die schwierige und im einzelnen vorläufig kaum klärbare Frage der Entstehung der Derwischorden. Für unser Thema müssen wir sie als gegebene Tatsache hinnehmen. Um sich über ihre soziologische Stellung klar zu werden, müssen wir zunächst einmal ihre Stellung innerhalb des islamischen Gesamtsystems, wie wir es im Osmanischen Reiche vor uns haben, ansehen. Denn eines kann von vorneherein gesagt werden: kein Derwischorden war orthodox im Sinne des Hochislam und aus dieser Tatsache ergeben sich naturgemäß die ersten folgenschweren Konsequenzen auch für die soziologische Stellung der Derwischorden. Der schiitische oder besser gesagt ʿalīdische Anhauch, der ihnen nicht zu Unrecht nachgesagt wurde, kann schwerlich die einzige und entscheidende Ursache für den Gegensatz der Derwischorden zum Hochislam gewesen sein. Gewiß war der ʿAlīkult der Derwischorden für orthodoxe Gemüter in unerträglicher Weise übersteigert. Verdichtete er sich doch in einzelnen extremen Fällen sogar bis zu einer Vergöttlichung dieses Mannes, auf jeden Fall aber zu einer den Propheten benachteiligenden Weise der Verehrung. Andererseits darf aber nicht vergessen werden, daß der ʿAlīkult auch in gut orthodoxen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000269

Kreisen vorkommt und daher nicht prinzipieller oder primärer Grund des Gegensatzes sein kann. Die Gründe müssen schon tiefer gelegen haben. Ein Schlaglicht wirft in typischer Weise auf diese Frage die große Auseinandersetzung zwischen der Ḥalvetijje und den Vertretern des Hochislam im 17. Jahrhundert, über die uns *Ḥāǧǧī Ḫalīfa* in seiner Schrift *Mīzān al-ḥaqq fī iḫtijār al-aḥaqq* berichtet. Zuvor jedoch noch ein anderes: man hat die Derwischorden als die Organisationsform der Mystik bezeichnet und andererseits auf die psychologische Verwandtschaft der Mystik mit der schiitischen Imamschwärmerei hingewiesen. Dies hat zweifellos seine Berechtigung, aber die Erklärung ist doch zu vage, zudem bekanntlich der Begriff des Schiitentumes ein vielseitig schillernder ist. Letztlich war doch die Schia als Gesamterscheinung ein Negativum: handelt es sich doch dabei um vielerlei Strömungen, denen nur der Gegensatz zur Sunna als einziges und wichtigstes gemeinsames Merkmal anhaftete, während die sonstigen Gemeinschaftlichkeiten nicht so markant in Erscheinung traten. Eine Strömung, die als Kernpunkt nur das „Anti" aufweist, kann schwerlich als einheitliches Gebilde aufgefaßt werden oder wirken, da ihr eine positive Konzeption letztlich fehlt. Sie muß in dem Augenblick, da sie sich zu organisieren und zu systematisieren beginnt, in Sektierertum zerfallen oder mindestens dahin gelangen, eine neue, eigene — wenn ich so sagen darf — Katholizität oder Sonderorthodoxie aufbauen. Aber gerade in diesem Punkte wäre für eine Ehe mit der Mystik der Krisenmoment gekommen: denn Mystik läßt sich in kein System zwingen, das rationalen Erwägungen entstammt. Beruht doch der Gegensatz jeder Mystik zu ihrer jeweiligen Orthodoxie — sofern eine solche vorhanden ist, was in unserem Falle vorliegt — darauf, daß die Mystik immer auf einem pantheistischen Allgefühl fußt, indes jeder Monotheismus das Ergebnis verstandesmäßiger Überlegung ist. Das Allgefühl ruht in sich selbst, während der Monotheismus und jeder Theismus das Endglied der Fragereihe nach der jeweiligen Ursache oder aber eines Schlusses ex minore ad maius ist.

Religionssoziologisch liegen also zunächst hier unversöhnbare Gegensätze vor. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß etwa ein pantheistisches Allgefühl gelegentlich durch einen von Kind an eingeimpften Theismus gestört wird oder daß das pantheistische Allgefühl, da es nicht beschreibbar ist, sich theistischer Terminologien bedient. Ein Beispiel sei gestattet: ein vom Anblick des Sternhimmels verzückter Schwärmer hat zweifellos ein pantheistisches Allgefühl, dennoch aber ruft er aus, es müsse dort oben ein guter Vater wohnen. Oder in unserem Bereich: der islamische Derwisch nimmt keinen Anstoß, den pantheistischen Allgottbegriff *ḥaqq* mit dem orthodoxen Begriff *allāh* zu vermengen, indes der strenge Orthodoxe sie peinlich unterscheidet. Der Gedanke der Unio mystica ist auf monotheistischer Basis undenkbar, da der monotheistische Gott außerhalb seiner Schöpfung, also zu ihr im Gegensatz steht. Eine Einswerdung ist aber nur zwischen wesensgleichen Dingen möglich, nicht zwischen verschiedenartigen. Wenn demgegenüber etwa auf Grund der Versuche eines Ġazālī oder Qušajrī, die Mystik der Orthodoxie schmackhaft zu machen, die islamische Mystik als ursprünglich monotheistisch bezeichnet wird, so kann dies unsere Behauptung m. E. kaum entkräften. Die unbewußte Verschleierung des Allgottgefühles durch monotheistische Vorbelastung ist eine in jeder Form der Mystik zu beobachtende Erscheinung.

Jedenfalls mußte die islamische Orthodoxie den mehr oder minder deutlichen Pantheismus der Derwischorden und seine Begleiterscheinungen mit

scheelen Augen betrachten. Das Ideal des Verschwimmens mit dem Weltgeist (*fenā*), die zur Erreichung dieses Zieles geübten Gepflogenheiten — Ekstaseerweckung usw. — sind denn auch die Hauptangriffsziele der Orthodoxie. Gleichwohl hat sie die Derwischorden niemals tödlich treffen können. Wie kommt das? Zweifellos von dem gewaltigen Einfluß der Derwischorden bei der Masse der Gläubigen.

Es wäre verfehlt, diese Macht darauf zurückzuführen, daß die Masse der Gläubigen, d. h. der kleine Mann, etwa den religiösen Sonderansichten der Derwische mehr zugeneigt hätte als denen der Vertreter der Orthodoxie. Zur Erfassung solcher Unterschiede ist der kleine Mann — und vor allem die Masse — gar nicht fähig. Die Gründe liegen tiefer. Es ist ja nicht so, daß eine siegreich einbrechende Religion die unterlegene Religion sozusagen über Nacht vom Erdboden verschwinden läßt. Vielmehr geht hier unbewußt ein synkretistischer Prozeß vor sich. Alte Vorstellungen leben in neuem Gewande fort, und zwar gerade im Volke, während dieses Fortleben der alten Vorstellungen etwa im System der neuen Hochreligion nur in Form lauer Kompromisse möglich ist. Eine Übernahme alter Vorstellungen in das neue System als Ganzes erfolgt kaum oder nur höchst ungern. So ist es z. B. eine bekannte Tatsache, daß der Heiligenkult dem Originalislam fremd ist, ja sogar hart an Ketzerei streift. Denn er ist streng genommen *širk*, also Polytheismus. Dennoch erzwang sich der alte Heiligenkult der vorislamischen Zeit, da wo er geblüht hatte, eben speziell auf dem Gebiete des Osmanischen Reiches, eine Heimstätte auch im Islam auf dem Wege über das Gewohnheitsrecht, die *ʿādah*. Orthodox gesehen spielen die Heiligen nur Vermittlerrollen — ein sichtbarer lauer Kompromiß, mit dem die Kapitulation des Hochislam vor der eingewurzelten Gewohnheit bemäntelt wurde. Für die Derwische bestanden hier indes keine großen Probleme. Die Mystik vermag ja — weil sie eben im Grunde pantheistisch ist —, die heterogensten Elemente, ja sogar flagrante Widersprüche zu verdauen. Unter solchen Umständen waren die Derwischorden die gegebene Stätte für eine Weiterpflege alter eingewurzelter Vorstellungen, die dem Hochislam zum mindesten niemals geheuer waren. Der Heiligenkult ist das vielleicht sprechendste Beispiel dafür. Wir wissen, daß die Derwische sich gerade des Heiligenwesens mit besonderer Liebe annahmen. Nicht nur, daß alte Heiligengräber als Gräber von Derwischen deklariert wurden, sogar in Legenden aus christlicher und noch älterer Zeit wollen die Derwische ihre berühmten Scheiche wiedererkennen. Ähnliche Erscheinungen kennen wir bei anderen Derwischgebräuchen, etwa in den vielfältigen Formen des *ẓikr*, der einmal an kultische Tänze der Antike anklingt, ein andermal an schamanistische Beschwörungsformen usw. — je nach dem Gebiete, auf dem er entstanden ist. Der Derwisch spricht also bei der einheimischen Masse gewissermaßen vertraute Klänge an. Wenn der kleine Mann in seinen Nöten zu einem Heiligen betet oder sich an einen heiligmäßigen Mann wendet — der Islam kennt ja auch lebende Heilige — so ist er sich schwerlich darüber im Klaren, inwieweit der Heilige nur als Vermittler zu Gott oder als selbständige Kraft auftritt. Es ist sogar das letztere das Wahrscheinlichere: der kleine Mann erwartet die Befreiung von seinen Nöten gerade von dem Heiligen. Wie sehr das Moment der Heiligmäßigkeit für den kleinen Mann im Vordergrund steht, geht aus der vielfach belegten Tatsache hervor, daß Muslime, die sich niemals als Giaurs bezeichnen ließen, keinen Anstand daran nehmen, sich z. B. an — christliche Mönche in ihren Nöten zu wenden. Ich habe das selbst in Banjaluka beob-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000271

achten können, wo sich gläubige Muslime oft und gern in verschiedenen Nöten an die Mönche des Trappistenklosters Maria Stern wandten. Demgegenüber fällt für die einfachen Gemüter des Volkes der Mollah und die übrige orthodoxe Geistlichkeit sehr ab. Sie stehen mit ihren abstrakten Lehrsätzen den Problemen der Massen, des kleinen Mannes, viel zu fern, stehen ihnen viel zu akademisch gegenüber, als daß sie einen so stark persönlichen Einfluß auf das Gemüt des Volkes ausüben könnten, zudem der Gedanke der „Seelsorge" dem orthodoxen System des Islam überhaupt abgeht. Auch blieben die Auseinandersetzungen mit dem Hochislam sicherlich dem kleinen Manne nicht unbekannt. Richteten sich doch die Angriffe der Orthodoxie gerade gegen die Elemente, die beim Volk den Ruf der Heiligmäßigkeit der Derwische erst richtig begründeten: die eigenartigen Gebräuche, den Heiligenkult usw. Im ganzen kann man also die Behauptung wagen, daß die Derwischorden gewissermaßen die primitive und von früheren religiösen Vorstellungen überkommene niedere Volksreligion vertraten gegenüber einem Hochislam, der gerade wegen seines bekannten Rationalismus dem Gemüt der Massen zu wenig zu bieten hatte. Das Derwischtum war, religionssoziologisch ausgedrückt, die organisierte islamische Vorhofreligion, deren Gegensatz zu ihrer Hochreligion umso schärfer hervortrat, als diese — trotz der Möglichkeiten des *iǧmāʿ* — sich nur schwer zu einer völligen Rezeption des Gehaltes der Vorhofreligion verstehen konnte.

Die praktische Auswirkung dieser Verhältnisse zeigte sich in verschiedener Form. Gewiß waren die einzelnen Derwischorden auch hinsichtlich ihres Gegensatzes zur Hochreligion vielfältig abgestuft. Die Spannung reichte von der verhältnismäßig „braven" Qādirijje bis hinüber zu den mit starkem Ketzergeruch behafteten Bektaschi's und ihren Geistesverwandten. Gerade dieser letztere Orden zeigte nicht nur den ausgeprägtesten „Vorhofcharakter" — man denke an die zahlreichen christianisierenden Eigentümlichkeiten der Bektaschijje —, sondern wirkte ihn auch am sichtbarsten aus. Ich denke dabei weniger an die Rolle der Bektaschi's als Feldprediger des Janitscharenkorps, also christlicher Rekruten, als vielmehr an die Tatsache ihrer größten Verbreitung gerade in einem der Gebiete des Osmanischen Reiches, die sich einer völligen Sunnitisierung am längsten und erfolgreichsten zu widersetzen verstanden: in Albanien, das bis zur Gegenwart die Hochburg just der Bektaschi's geblieben ist. Gerade die Auffassung des Derwischtums als organisierte Vorhofreligion erklärt seine sonst so widerspruchsvolle Rolle als Sendbote des Islam einerseits und permanentes subversives Element andererseits. Die leichte Rezeptionsfähigkeit von Gütern überwundener Religionsformen machte sie sowohl erträglicher für den Neubekehrten bzw. Neuzubekehrenden als auch ansprechbarer für fremdes Gut. Auf der anderen Seite waren sie — wie Männerbünde übrigens oft — in einem totalitär-theokratischen Hochreligionsstaat stets ein störendes Element. Aber auch ein anderes Moment trug stark zur Beliebtheit der Derwischorden bei der breiten Volksmasse bei: der, wenn ich so sagen darf, proletarische Charakter der Derwischorganisationen. Gewiß gab es auch hier Abstufungen, sowohl zwischen einzelnen Orden als auch innerhalb der Orden. Natürlich gab es hochgebildete Angehörige von Derwischorden neben gänzlich ungebildeten, die weder lesen noch schreiben konnten. Selbst von bedeutenden Scheichen wird solches berichtet — ein Zeichen, daß die persönliche Heiligmäßigkeit, die von der Bildung unabhängig ist, in der Wertschätzung des Volkes mehr gilt als Bildung. Im übrigen mußte gerade das freiwillige Ar-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000272

mutsideal der Derwischorden auf die ja überwiegend sehr armen Massen des Volkes einen tiefen Eindruck machen. Es wird als besonderes Lob erwähnt, wenn z. B. ein Scheich eine niedrige Tätigkeit ausübt. Die hochgebildeten Angehörigen der Derwischorden legten denn auch Wert darauf, ihr Hinuntersteigen zur Armut stets deutlich zu demonstrieren. Häufig ging dies Hand in Hand mit einer demonstrativen Distanzierung von Bildungskennzeichen. So wird von manchen hochgebildeten Gelehrten berichtet, daß sie beim Übertritt zum Derwischtum sich ihrer Bücher entledigten. Einen noch unmittelbareren Appell an die sozialistisch-gleichmacherischen Tendenzen der Massen stellte die Ablehnung von Ehrungen, persönlichen Geschenken usw. durch die Derwische dar. Vor allem aber auch wohl ihre betont zur Schau gestellte Mißachtung gegenüber hohen Persönlichkeiten. Und letztlich kam noch die ausgedehnte karitative Tätigkeit der Orden dazu. Die kostenlose Speisung von Wanderern und Armen in den Garküchen der Klöster — wobei nicht einmal nach dem Glaubensunterschied gefragt wurde — machte Eindruck. Daß es sich dabei fast ausnahmslos um fromme Stiftungen Prominenter handelte, bedeutete dem kleinen Mann nicht viel. Er fühlte sich von den Derwischen betreut und wußte, daß er dort stets Hilfe finden würde, wenn Not am Manne war. Dem bisher Gesagten scheint zu widersprechen, daß viele gebildete Derwischscheiche es zu hohen Stellungen brachten — auch in der Politik — und ihre Bildung ausdrücklich gerühmt wurde. Es hieße aber die Psyche einer Masse verkennen, wollte man solches als Gegenargument anführen. Eine proletarische Masse lehnt wohl die Schicht der „Gehobenen" ab, sei es, daß es sich um Reiche oder um Geistesgrößen handelt. Die Ablehnung betrifft aber nur diejenigen Vertreter dieser Gruppen, die nicht der Masse anhängen. Ist von einer sozialistischen Masse einmal einer als „Führer" anerkannt, so kann er so reich sein wie er will, kann er auch ein typischer „Intellektueller" sein, in diesem Fall wird er akzeptiert, ja sogar bewundert. Er darf unbeanstandet das tun, was bei den „anderen" bekämpft wird. Ein wichtiges Moment der Verankerung des Derwischeinflusses im Volke war auch die Tatsache, daß sie immer frisches Blut aus dem Volke sich zuführen konnten. Unbildung war kein Hinderungsgrund für einen Anschluß an einen Orden. Das eigenartige Organisationssystem innerer und äußerer Kreise von Anhängern machte den Zugang zu den Orden verhältnismäßig leicht. Wird doch behauptet, daß z. B. bei der Ḫalvetijje sogar Frauen Zutritt hatten. Auch der Appell an allzumenschliche Gelüste fehlte nicht. Ich darf daran erinnern, daß die Durchsetzung des Kaffee-, Tabak- und leider auch des Haschisch- und Opiatengenusses gegen die Anfechtungen der Orthodoxie ein Verdienst der Derwischorden ist. Auch gegen den Alkohol war man weitgehend tolerant in diesen Kreisen. Interessant ist auch die Feststellung, daß man bis in das 18. Jahrhundert hinein Dynastienbildungen in den Derwischorden tunlichst vermied. Die Fälle, in denen die Scheichwürde innerhalb eines Klosters vom Vater auf den Sohn überging, waren in den früheren Zeiten verhältnismäßig selten — sie kamen natürlich in einzelnen Fällen auch vor —, erst später werden sie häufiger. Es ist also keineswegs sehr übertrieben, wenn von vielen Scheichen erzählt wird, sie hätten diese oder jene Gegend „zum Leben erweckt" (*iḥjā*) — wie der Fachausdruck lautet — und dabei „Tausende von Schülern" erworben. Es handelt sich hier um den äußeren Kreis der Sympathisierer, der oft ganze Landstriche ausfüllte.

Mit nackter Gewalt oder gar durch akademische theologische Einwände war dieser Macht nicht beizukommen. In all den Streitfragen, von denen uns

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000273

Ḥāǧǧī Ḫalīfa in seinem schon genannten Werke *Mīzān al-ḥaqq fī iḫtijār al-aḥaqq* berichtet, hat auf das Ganze gesehen die Orthodoxie eine Niederlage erlitten. Was half es, daß z. B. der berühmte Ebū 's-Su'ūd wütende Fetwa's gegen den Kaffee schleuderte und eine ganze Schiffsladung davon ins Meer versenken ließ, wenn die Derwische das neue Getränk als Stimulans benutzten und ihren Anhängern gestatteten? Was nützten die schärfsten Polizeiverordnungen gegen das Tabakrauchen, wenn in den Derwischklöstern geraucht und geschnupft wurde? Was änderte das Toben der Orthodoxen gegen den *ẕikr* und gegen die Musik, wenn die Massen eben in die Klöster strömten, um dem *ẕikr* und dem Musikhören (*semā'*) beizuwohnen? Was nützte die Zitierung von alten Rechtslehrern, die sich gegen den Heiligenkult aussprachen, wenn das Volk in seinen Nöten mit Votivgaben zu den Gräbern der Heiligen und der Derwischscheiche wanderte, um um Erfüllung seiner Wünsche zu bitten? So sank der einst so wütige Widerstand der Orthodoxie zu rein akademischem Gezänk herab, und so ist es wohl bis zum heutigen Tag geblieben. Beim primitiven Volk ist der Derwisch nach wie vor ein geachteter Mann, und auch die Gräber verstorbener Scheiche und Heiliger werden noch besucht. Ich darf hier erwähnen, daß in allerjüngster Zeit Herr Professor A. M. Schneider noch Inschriften an Heiligengräbern fand, wie etwa in Qoğa Muṣṭafā Paša in Stambul am Grabe des Sümbül Baba, wo Examenskandidaten angsterfüllte Zeilen hinschrieben wie *bu sene sınıfı geçersem, iki mum dikeceğim* usw.

Die tatsächliche Macht der Derwischorden über die Masse des Volkes hat sich in der Geschichte des Osmanischen Reiches mehrfach erwiesen. Wie ein roter Faden zieht sich die Führer- und Hetzerrolle der Derwische bei zahllosen inneren Unruhen und Aufständen durch den Ablauf der Jahrhunderte hindurch. Wiewohl wir über die wirtschaftlichen Verhältnisse des Osmanischen Reiches sehr wenig wissen, können wir doch annehmen, daß hier der Zündstoff gelegen hat. Für uns wesentlich aber ist die Tatsache, daß nahezu überall die Derwische die Hand im Spiele hatten. Der Grund ist klar: die Orthodoxie hatte als Arbeitsgrundlage letztlich nur abstrakte Lehrsätze, mit denen man die Lage nicht änderte. Aus ihren geistig erstarrten Reihen konnten keine neuen Ideen mehr hervorgehen und konnten sich daher auch keine neuen Menschheitsbeglücker rekrutieren. Solche konnten nur aus Derwischkreisen erstehen, die sich dabei auch noch der stillen Sympathie der Rajah's erfreuen konnten. Man denke nur daran, daß etwa der Aufstand des berühmten Bedr ed-Dīn b. Qāḍī Samāvnā auch nichtmuslimische Parteigänger hatte und daß es des vollen Einsatzes aller staatlichen Machtmittel bedurfte, um die rabiaten Derwische niederzuzwingen. Als Untergrundbewegung wirkten sie noch zwei Jahrhunderte lang. Oft genug aber sehen wir, daß selbst brutale Herrscher es nicht wagten, zu den allerschärfsten Maßnahmen zu greifen, weil sie die Masse der Anhänger fürchten mußten. Ich erwähne nur, daß — wie ich im Zuge meiner Ḫalvetijjestudien feststellen konnte — selbst ein Gewaltmensch wie Meḥmed II. es nicht wagte, den ersten Quartiermacher der Ḫalvetijje im neueroberten Stambul, der einen geradezu bedenklichen Zulauf hatte, anders sich vom Halse zu schaffen als durch den Rat, die Stadt zu verlassen. Selbst bei dem ungeklärten Tod Meḥmed's II. und im Bürgerkriege zwischen den Prinzen Bājezīd (II.) und Ğem spielte die Ḫalvetijje eine, wie ich seinerzeit gleichfalls hoffe dartun zu können, höchst bedenkliche Rolle. Einem Selīm I. wagte sie Kontra zu bieten, und wenn man die ausgesprochene Knieweichheit bedenkt, mit der man von staatlicher Seite

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000274

etwa dem berühmten Nijāzī — einem in der damaligen Situation geradezu bedenklichen Defaitisten — gegenübertrat, so sieht man, welcher Macht sich beim Volke die Derwische noch im 17. und 18. Jahrhundert erfreuen konnten.

Waren die Derwischorden also allein schon durch ihre Existenz ein Machtfaktor, mit dem der Staat rechnen mußte, so verstärkte sich diese Tatsache noch dadurch, daß die Derwischorden auch in den Zeiten, da keine unmittelbaren Anlässe zu Gewaltanwendungen bestanden, nicht passiv blieben. Von staatlicher Seite griff man hier offenbar zu dem bewährten Mittel des divide et impera. Wir wissen darüber noch sehr wenig. Immerhin hat es den Anschein, als ob man gelegentlich einzelne Orden gegeneinander auszuspielen versucht hätte. Ich denke an das Heraufziehen etwa der Mevlevijje — die erstmals im Jahre 1648 die umstrittene Schwertgürtungszeremonie beim Thronantritt der Sultane vollzog — zu einer Stellung, die ihr ein Gegengewicht gegen die Bektaschijje und deren Einfluß beim Militär verleihen sollte. Bezüglich der Ḫalvetijje glaube ich den Nachweis erbringen zu können, daß sie durch Vetternwirtschaft bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts eine beträchtliche Rolle im Staate gespielt hat, ohne selbst sich zu exponieren. Es kann unmöglich ein Zufall sein, daß wichtige Schlüsselpositionen jener Zeit mit Verwandten von Ḫalvetijjescheichen besetzt waren oder zum mindesten mit Leuten, die der Ḫalvetijje sympathisierend gegenüberstanden. Die Sippe der Ǧemālīzāde, deren Verzweigungen nachzugehen ich mir die Mühe gemacht habe, stellte nicht nur Leute in führenden Staatsstellungen, sondern ebenso auch Ḫalvetijjescheiche. Dies nur als Beispiel.

Die soziologische Rolle der Derwischorden besteht also religiös in ihrer Eigenschaft als eine Art organisierter islamischer Vorhofreligion, gesellschaftlich in einer Art Vertretung sozialistischer Gedankengänge. Ob die Derwischorden diese Rollen bewußt oder unbewußt spielten, bleibt für das Faktum gleich. Die Frage nach der pädagogischen Rolle der Derwischorden ist umso schwieriger zu beantworten, als es ein allgemein gültiges pädagogisches Ideal nicht gibt. Soweit es sich um Moral handelt, so ist diese letztlich eine Frage der Konvention und wechselt daher allenthalben. Es bleiben somit nur die allgemein ethischen Begriffe. Hier haben die Derwischorden — wenigstens in der Theorie — zweifellos viele positive Seiten aufzuweisen. Der altruistische Grundzug, der den Derwisch auszeichnet, ist sicherlich ein ethischer Wert von hohen Graden. Er betätigt sich zunächst in der Form des Verzichtes auf jeglichen persönlichen Vorteil. Er darf für sich nichts besitzen, ist aber gehalten, Wohltätigkeit zu üben. In abstracto also zweifellos ein ethisch wertvoller Zug, der aber in der Praxis sehr rasch zum Laster werden kann und wird. Denn vom Grundsatz des Nichtsbesitzendürfens zum Nichtsbesitzenlassen ist ja nur ein Schritt, so daß wir hierin wohl einen der Antriebe der sozialrevolutionären Tendenzen erblicken dürfen, die die Derwischorden im Verlauf der Geschichte des Osmanischen Reiches des öfteren an den Tag gelegt haben. In engem Zusammenhang damit steht der Grundsatz der Ablehnung persönlichen Vorwärtskommens, der ebenso in der Praxis zum Nichtvorwärtskommenlassen entartet und schließlich zur Anarchie führt. Auf anderem Wege führt den Derwisch zur Anarchie seine mystisch-pantheistische Grundhaltung. Gegenüber dem Allgott in seiner Unfaßbarkeit und Unmeßbarkeit schwindet der Blick für die menschlichen Unterschiede. In seinem Gefühl des Einsseins mit der Weltseele fühlt sich der Derwisch nicht mehr an eine bestimmte Religion gebunden und untergräbt somit seine ihm zugehörige Hochreligion, er lehnt Bindungen an die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000275

Gesetze ab und wird daher zum Anarchisten, er weist Bindungen an die Sittengesetze ab und wird so zum absoluten Nihilisten. Alle diese Stufen kennt die Geschichte der Derwischorden: sie haben in ihren Reihen Gotteslästerer, Attentäter, Frauenschänder usw. Dabei ist zu bemerken, daß diese Entartungen nicht etwa a priori aus Schlechtigkeit entspringen, sondern aus der schädlichen Übersteigerung des an sich positiven Ideales. Es darf erwähnt werden, daß fast alle Männerbünde analoge Erscheinungen aufweisen. Das Prinzip, nichts zu besitzen und Gott für den eigenen Unterhalt sorgen zu lassen, hat als weitere Folge die Faulheit, das Nichtstun, das den Derwisch wiederum zur gesellschaftlichen Drohne werden läßt, denn er lebt nicht von seiner Hände Arbeit, sondern von der Arbeit anderer bzw. dem Altruismus anderer, die ihm etwas schenken. Etwas anderes ist freilich der Grundsatz der ausgesprochenen Selbstkasteiung als Erziehungsmittel. Zweifellos erfordert die Quadragesima, die vierzigtägige Klausur bei weitestgehender Enthaltung von Nahrungsaufnahme eine außergewöhnliche Selbstzucht. Der sogenannte Kadavergehorsam des Derwischs gegenüber dem Scheich hat neben dem positiven Wert der äußersten Selbstüberwindung den furchtbaren Nachteil der völligen Aufgabe des Eigenwillens und damit der Willfährigkeit auch in negativen Dingen.

Allerdings betreffen diese Dinge zunächst den Derwisch als Erziehungsobjekt. Als Erzieher kann ein Derwischscheich zweifellos außerordentlich segensreich wirken, wenn er von seiner geistigen Macht einen ethisch einwandfreien Gebrauch macht. Sicherlich hat es solche Scheiche gegeben. Freilich auch andere. Einsichtige Derwischscheiche haben die Gefahren, die sich aus den oben geschilderten Umständen ergeben können, schon frühzeitig erkannt. Ich darf wieder ein Beispiel aus der Ḫalvetijje erwähnen. Es muß Bände sprechen, wenn wir in einer Quelle lesen, daß ein bekannter Scheich der Ḫalvetijje einen jungen Verwandten, der sich der Mystik zuneigt, folgendermaßen belehrt:

„Folge nicht dem Pfade der Ṣūfīs, denn es gibt davon keine richtigen mehr. Der tauḥīd und der ilḥād sind oft schwer zu unterscheiden, manchmal überhaupt nicht. Darum ist es besser, du hältst dich an den Pfad der Wissenschaft. Spürst du aber wirklich Neigung, dich dem Ṣūfītum zuzuwenden, so halte dich an diejenigen Scheiche, die fest auf dem Boden der Scherī'a stehen. Gewahrst du aber einen Scheich, der sich — selbst nur in Kleinigkeiten — darüber hinwegsetzt, so nimm dich in Acht vor ihm! Denn das Fundament der Ṭarīqa beruht auf der Achtung vor allen Vorschriften und Gesetzen der Scherī'a."

Solche Worte, im Jahre 1526 gesprochen, zeigen, daß es damals schon in pädagogischer Hinsicht bei den Derwischorden nicht zum besten stand. Wenn auch die Beteuerungen vieler Ṣūfī's, auf dem Boden der Scherī'a zu stehen, nicht neu sind, so handelt es sich im vorliegenden Fall um ein glattes Abraten, was doch für die Ehrlichkeit des Ratgebers spricht.

Die Derwischerziehung war keine gegenseitige. Das bedeutet, daß hier die pädagogische Wirkung nicht auf einem Sichabschleifen durch die Gemeinschaft beruhte — im Gegenteil, Eifersüchteleien und Schlimmeres waren an der Tagesordnung in den Klöstern —, sondern auf dem Verhältnis zum Scheich. Es war eine Erziehung durch die Persönlichkeit als solche, während die verschiedenen Übungen usw. dabei nur eine technische Rolle spielten. Wir finden in den Quellen häufig Fälle angeführt, in denen angehende Derwische ihre Scheiche wechseln, weil sie ihnen persönlich nicht zusagen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000276

während sie bei einem anderen Scheich Befriedigung finden, obwohl er rein technisch die gleichen Mittel anwendet wie der andere.

Die Derwischorden als solche kann man also nicht als pädagogische Institute ansehen, wohl aber einzelne bedeutende Vertreter als gute Pädagogen. Hier liegen zweifelsohne teilweise bedeutende Leistungen vor. Sie gehen indes nicht über das von den orthodoxen Gelehrten Gebotene hinaus, und vor allem kann man diese Leistungen nicht dem Orden als Ganzes zuschreiben. Ausgesprochene Gemeinschaftsleistungen liegen jedoch auf dem Gebiete der Architektur vor, indem verschiedene Klosterbauten durch Gemeinschaftsarbeit von Derwischen errichtet worden sind, z. B. die Türbe des Ša'bān Velī in Qastamūnī, wie ich das in meiner Arbeit über Ša'bān Velī und seine Ṭarīqa ausgeführt habe. Dieser Bau, an dem sich auch Nichtordensangehörige, die mit der Ša'bānijje sympathisierten, beteiligten, mag als Beispiel für eine günstige pädagogische Wirkung auf das Volk hervorgehoben werden. In ihrer Rolle als persönlichste Seelsorger haben die Derwische auch dem Volke gegenüber zweifellos sich große Verdienste erworben. Der starke Glaube der primitiven Massen an die Wunderkraft von Scheichen und Heiligen hat sicherlich manchem Bedrängten in seinen Nöten geholfen. Daß auch unheilvolle Einflüsse vorgekommen sind, wissen wir aus der Geschichte. Ich denke etwa an den berühmt-berüchtigten Ğinği Ḫōğa, der seinen Einfluß und seine suggestive Gabe gegenüber dem Sultan Ibrāhīm in so unheilvoller Form ausnützte, daß es dem Sultan das Leben kostete und das Reich in einen finanziellen Ruin gestürzt wurde. Im großen und ganzen ist jedenfalls die Frage nach der erzieherischen Wirkung der Derwischorden nicht generell beantwortbar. Es hält schwer, den Stab zu brechen über eine Einrichtung, die, wie alle menschlichen Dinge, der Unzulänglichkeit ausgesetzt war und ist, nur weil Personen, die dieser Einrichtung nahestanden, versagten. Ihnen stehen auf der anderen Seite Persönlichkeiten gegenüber, die besonders in seelischer Hinsicht viel Gutes gestiftet haben. Außerdem kommt es bei der Frage darauf an, wer sie stellt. Solange orthodoxes Machtstreben sich selbst als absolut setzt, wird das Urteil über die Derwischorden auch in pädagogischer Hinsicht immer negativ lauten. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Quellen immer wieder betonen, dieser oder jener Scheich habe es mit der Scherī'a besonders ernst genommen, ein Beweis, daß es nicht alle taten. Auch der Staat wird eine zwiespältige Ansicht über den pädagogischen Wert der Derwischorden haben müssen. Wohl gab es Zeiten, da er sie brauchen konnte und daher begünstigte. Auf der anderen Seite fand er nicht selten Anlaß, sie zu verfolgen. Das Bild ist daher weder im Ganzen einheitlich noch im Einzelnen. Es gab „brave" Orden und „verdächtige" Orden.

Die Auseinandersetzung zwischen den Orden und der Orthodoxie scheint bis heute noch nicht beendet zu sein. Ihre einstige Bedeutung — so möchte ich für meine Person glauben — werden sie wohl nicht wieder erringen, aber als Stätten, wohin sich der ohnmächtige kleine Mann flüchten kann, um Trost und Erbauung zu finden, werden sie wohl noch lange bestehen, zumal in der Türkei ihnen die lange Verbotszeit zweifellos neue Sympathien gebracht hat.

In der Diskussion wiesen die H. H. Duda *und* Ritter *darauf hin, daß man beim Studium der Anfänge der islamischen Mystik zunächst mehr den Eindruck habe, als ob ihre Vertreter sich vom Volke abzusondern strebten, da ihr Interesse auf sie selbst und ihr Verhältnis zu Gott statt auf ihre Mitmenschen gerichtet sei. Dennoch sind schon früh von bestimmten Sufischeichen, vor allem Abū Isḥāq*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000277

Kāzarūnī und Abū Saʿīd b. Abī ʾl-Ḫair eine karitativ-soziale Betätigung (Armenspeisung und dgl.) organisiert worden, wie sie der Vortragende für die Türkei feststellte. Als Seelsorger haben sich Derwischscheiche noch bis in die jüngste Zeit bewährt (vgl. den Grabstein des Nāfiʿ Baba in Bebek). Sie hatten großen Einfluß auf die Bildung der jungen Männer. Noch in jüngster Zeit waren die Tekkes für diese eine Art Clubhaus. Die „Volkshäuser" haben mit ihren mehr äußerlichen Darbietungen die Tekkes nicht ganz ersetzen können. Der Umstand, daß die muhammedanische Familie den unverheirateten jungen Mann nicht gern bei sich aufnimmt, drängt ohnehin zu einer derartigen Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse dieser Altersklasse.

Hr. Kissling *hebt noch einmal die politische Bedeutung der Derwischorden hervor. Seltsam ist, daß gerade die Truppe, auf die sich die Sultane stützten, die Janitscharen, unter dem Einfluß eines heterodoxen Ordens (Bektaschī, Ḥurūfī) standen.*

Hr. Paret*: In Ägypten sah die Obrigkeit von jeher darauf, mit den Scheichen im guten Einvernehmen zu bleiben. Heute versucht man sogar, die führenden Leute der Orden für den modernen Staat zu interessieren, mit ihrer Hilfe gewissermaßen ein Kulturprogramm aufzustellen. Hr.* Duda*: Ähnliches hatte wohl seiner Zeit auch Atatürk im Sinne, als er sich mit den Bektaschī zu verbünden suchte. Freilich wurde daraus nichts, da sich ja Atatürk nach kurzer Zeit wieder von diesem Orden abwandte.*

In einem Exkurs wies Hr. Ritter *auf die Sekte der Ḥurūfī und ihre Eigentümlichkeiten hin: ihre Verehrung des menschlichen Antlitzes und das damit verknüpfte Heilighalten der 28 Buchstaben.*

ZUR BEDUINISIERUNG ARABIENS

Von Werner Caskel, Köln

Eine bloße Definition des Begriffes „Beduinen", etwa: „wandernde Hirtenstämme, Kamelzüchter in Steppe und Wüste, Kleinviehzüchter im Gebirge" würde für meine Zwecke nicht genügen, weil ich nicht von den Beduinen schlechthin, sondern in einer bestimmten Situation handeln will, in der in Nordarabien die beduinische Gesellschaftsform und ihre Ideologie herrschen. Diese Situation fällt in das 6. und in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Ihr müssen wir den Zustand gegenüberstellen, in welchem Arabien noch nicht beduinisiert war. Und endlich nach den Gründen suchen, die diese tiefgreifende Veränderung bewirkt haben.

Die Wasser- und Weideverhältnisse in den verschiedenen Jahreszeiten nötigen die Beduinen zu einem bestimmten Turnus des Wanderns, der im Frühjahr zu ausgedehnten Weidegebieten, wo die Tiere kein Wasser brauchen und der Mensch von Milch lebt, im Sommer zu perennierenden Wasserstellen und im Herbst (sofern nicht Regen fällt) und Winter zu den Oasen führt. Denn die beduinische Wirtschaft ist nicht autark, sondern setzt die Oasenwirtschaft voraus. Dieselben Gegebenheiten zwingen die Beduinen, sich im Frühjahr (und gegebenenfalls im Herbst) in kleine Einheiten von 50—150 Zelten aufzulösen, während die übrigen Jahreszeiten eine stärkere Konzentration erlauben. Freilich zwingt das Bedürfnis nach Sicherheit jene kleinen Einheiten auch im Frühjahr, sich nicht weiter als einige Stunden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000278

voneinander zu entfernen, so daß sie — etwa in Stärke von 500 Zelten — einem feindlichen Überfall begegnen können.

Diese natürliche Gesellung durchkreuzt die politisch-gesellschaftliche Ordnung der Beduinen, das Stammessystem. Dieses System beruht auf der Blutsgemeinschaft oder der Fiktion derselben; denn es können einzelne oder Gemeinschaften durch Eidverbrüderung einem Stamm beitreten, oder auch als Beisassen, bis sie im Laufe der Zeit völlig absorbiert werden. Die Bindung durch die Blutsgemeinschaft hängt ihrerseits mit der sogenannten Blutrache, besser Talio, und ihrem Ersatz, dem Blutgeld (natürlich in Vieh bezahlt), zusammen. Denn, im Gegensatz zum islamischen Recht, unterliegt nicht nur der Mörder, sondern jedes Mitglied seiner Blutsgemeinschaft der Talio, und ist das Blutgeld, hierin übereinstimmend mit dem ältesten islamischen Recht, ebenso von seiner Blutsgemeinschaft aufzubringen. — Die Durchkreuzung des Stammessystems durch die natürliche Gesellung zeigt sich darin, daß nur die kleinsten Einheiten, die ständig miteinander wandern und zelten, und die nächstgrößeren, d. h. die Unterstämme und ihre Zweige, solidarische Gruppen bilden. — Da die Überfälle gewöhnlich im Frühjahr stattfinden, so erstreckt sich auch die Talio tatsächlich meist nur auf die Zweige, so daß hier der Ursprung der bei den heutigen Beduinen üblichen *ḫamsa* deutlich wird, während andrerseits die Aufbringung des Blutgeldes, zumal bei einem Friedensschlusse, höher hinauf, bis zum Stamme greifen kann. Daß die Solidarität nicht über die Unterstämme hinausreicht, sehen wir an den häufigen „Bruderkriegen", die freilich als Unrecht empfunden werden. Was über den Stamm hinausgeht, und was wir und die späteren Araber fälschlich als Stämme zu bezeichnen pflegen, etwa Ġaṭafān und Tamīm, sind lediglich ideelle Gebilde; bei großen Stämmen auch die Zwischenstufen zwischen jenen Gebilden und den Stämmen. Die meisten von diesen Gebilden sind allerdings geographische, wenn auch nicht fest umrissene Einheiten. Das erklärt sich daraus, daß die Stammbildung dauernd im Gange ist; jene ideellen Einheiten sind einmal wirkliche Stämme gewesen, die sich allmählich ausdehnten, indem sie schwächere verdrängten oder in sich aufnahmen.

In diesem Stammesorganismus gibt es kein Führeramt, geschweige denn eine Hierarchie. Eine amtsähnliche Stellung kann ein Führer nur erlangen, wenn er von einer nichtbeduinischen Macht bestätigt oder ernannt wird. Sonst ist er nur primus inter pares. Seine Autorität ist gewöhnlich ererbt, zuweilen selbst gewonnen; auch in jenem Falle beruht sie entweder auf kriegerischer Tüchtigkeit oder auf der Fähigkeit, durch Übernahme von Blutschulden zum Frieden beizutragen. Allein ein solcher Häuptling ist imstande, das Schutzrecht in allen Fällen durchzusetzen, bringt dadurch aber häufig seine Gemeinschaft, die übrigens gewöhnlich nicht über einen Zweig hinausgeht, in kriegerische Konflikte.

Über diesen natürlichen und politisch-gesellschaftlichen Gegebenheiten erhebt sich ein ideologischer Überbau. Dieser umfaßt erstens die Dichtung, die entweder l'art pour l'art oder an die Interessen der Stämme und des Dichters gebunden ist. Diese Dichtung ist intergentil, ihre Sprache unterscheidet sich vom Klassischen Arabisch im wesentlichen dadurch, daß die Diptota und Triptota noch nicht streng geschieden sind. Zweitens eine Prosa, die mit Versen und Reden untermischt, Kriegs- und Friedenstaten schildert und Väter- und Wandersagen erzählt. Auch die Sprache dieser Prosa war vermutlich nicht weit vom Klassischen Arabisch entfernt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000279

Die Stammesorganisation und der ideologische Überbau finden sich nicht nur bei den Beduinen, sondern, freilich durch die abweichenden natürlichen Gegebenheiten leicht verändert, auch bei den Seßhaften. Das kommt daher, daß alle Oasen, ausgenommen die im Nordwesten, entweder im Besitz der seßhaften Abteilungen nomadischer Stämme oder seßhafter Stämme waren. Über beiden, Beduinen und Seßhaften, steht als Richter die öffentliche Meinung: „... denn wir scheuen das Gerede unter den *ʿArab* Arabern." Diesem Gemeinschaftsbewußtsein entspricht ein die meisten Stämme umfassender Kult, die Wallfahrt nach ʿArafa und, damit zusammenhängend, ein intergentiler Treffpunkt, die Messe von ʿUkāẓ. Die Araber haben sich also, schon vor dem Islam, wenn auch nicht als eine Nation, so doch als ein Volk gefühlt. Diese Einheit aber ist Mekka und den Beduinen zu verdanken.

Wenn wir dieses beduinisierte Arabien mit einem nicht-beduinisierten vergleichen wollen, so müssen wir bis zum Jahre 100 n. Chr. zurückgehen. Das Bild stellt sich so dar: Im Nordwesten reicht das Königreich der Nabatäer bis einige km südlich Ḥigra/Egra/al-Ḥiǧr, im Osten Taimā umfassend. Daran schließt sich das Königreich Liḥjān, damals nur noch ein Stadtstaat, auf Dedān und seine Umgebung beschränkt. Weiter eine Reihe von ähnlichen Gebilden[1], bis an die Grenze des südarabischen Königtums von Saba' und Ḏū Raidān (der Sabäer und Homeriten/Ḥimjar) und endlich das Königreich Ḥaḍramaut. Im Osten lagen die beiden Stadtstaaten von Gerrha, das heutige Hufhūf, und Ḥaṭṭ/Qaṭīf. Im nördlichen Grenzgebiet: Palmyra und im Nordosten die Kleinfürstentümer des Bundesstaates der Arsakiden bis nach Charakene. Alle diese Gebiete sind durch Karawanenstraßen verbunden, die, abgesehen von der Weihrauchstraße und ihrem östlichen Gegenstück, mitten durch die Halbinsel führen. An diesen Straßen liegen weitere Orte, die mehr sind als bloße Karawanenstationen: an der Route Neǧrān-Gerrha die Vorgänger des heutigen Qarja[2] im Süden und des altarabischen Ḥaǧr[3] im Norden, an der Straße von Gerrha nach Untermesopotamien ein Ort beim Brunnen Ṯāǧ[4]. Endlich im Ǧebel Šammar, dem nördlichen Gebirgsstock Arabiens, ein Zentrum, das in den „thamudischen" Inschriften der zweiten Schicht (um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts beginnend) mehrfach durch die *nisbe* Rahawī und einmal durch die Nennung des Gottes Il-Rahaw belegt ist[5]; es erscheint später bei Ptolemäus als Arrhe und seine Bewohner bei Plinius als Arreni.

Es gibt freilich auch Nomaden, zunächst die Hirten im Bereich der Städte, dann auch solche mit einem größeren Wandergebiet, z. B. auf der Linie al-Mukattaba—Laqaṭ, südwestlich bzw. südöstlich Taimā. Von einer Stam-

[1] Monumentum Adulitanum in Cosmas Indicopleustes, ed. Winstedt, 75f.: „... die Könige ... zwischen Leuke Kome (an der Mündung des W.al-Ḥamḍ) und den Grenzen der Sabäer"; vgl. für eine frühere Periode Strabo's Bericht über den Feldzug des Aelius Gallus.

[2] Philby in GJ, 113, 1949, 90ff.; die Inschriften: Muséon, 62, 1949 (Ryckmans).

[3] Über die früharabischen Altertümer daselbst s. Hamdānī, Ǧazīrat al-ʿArab, 140f.

[4] Inschriften: CJH, 984, 985; Muséon, 50, 1937, 240 (Ryckmans).

[5] Van den Branden, Les Inscriptions Thamoudéennes, Louvain 1950, S. 147, 287, 344, 356—102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000280

mesorganisation ist aus den „thamudischen" Inschriften nichts festzustellen. Es ist zwar gelegentlich von Beute die Rede, im ganzen jedoch erscheint das Milieu viel friedlicher als in späterer Zeit. Diese Nomaden schreiben, zeichnen und sind von echter Frömmigkeit erfüllt, aber diese Gaben sind gesunkenes Kulturgut. Die älteste Schicht der „thamudischen" Schrift stammt aus Taimā, eine jüngere aus Tebūk. Die Zeichnungen sind von den Reliefs der minäischen Kolonie Dedān und vermutlich auch von den anderer Kulturzentren beeinflußt. Die Religion ist zwar in ihrem Ausdruck ursprünglich, in ihrem Bestand an Göttern und Riten aber den Städtern entlehnt. Wir haben also genau das umgekehrte Verhältnis wie in dem späteren beduinisierten Arabien vor uns.

Wenn wir nach den Gründen dieser radikalen Veränderung suchen, so müssen wir zunächst fragen, wann, wie und weshalb diese alte Ordnung zusammengebrochen ist, weiter, ob nicht in der alten Keime der neuen Ordnung enthalten sind — denn schließlich geht jeder spätere Kulturzustand irgendwie auf einen früheren zurück — und endlich, woher das wirklich Neue kommt.

Im Jahre 106 n. Chr. ist der nördliche Teil des Nabatäer-Reiches von Rom eingezogen worden. Die Wirkung dieser Maßnahme ist nicht sofort eingetreten, weil der römische Einfluß einige Jahrzehnte lang über die römische in die freie Zone hinübergegriffen hat. Zeugnisse dessen sind der Tempel in Ram[1] — *Iram ḏāt al-ʿimād* (die Säulen stehen heute noch) —, der Tempel, den das thamudische Volk zwischen Ende 166 und Anfang 169 zu Ehren der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus und Lucius Aurelius Verus in seiner Hauptstadt (heute G/Rauwāfa) aufgeführt hat[2], sowie griechische Inschriften von Soldaten an der Straße bis 10 km vor Dedān[3]. Aus der Zeit unmittelbar danach stammt die letzte lihjanische Inschrift[4], wie so viele bisher völlig mißverstanden, die ich ihnen vorlesen möchte: „ʿAnaza bin Aus bin Tinnīl, bin ʿAib, Ḏū Āl (d. h. aus der gens) Hāniʾ-Ḫunkat hat den Nauf hā- Ulur in al-Ḥiǧr gefangen genommen, in ... dem Jahre, als die Übeltäter gefangen wurden. Daher hat ihm die Volksversammlung für drei Jahre den Schutz der Straße anvertraut" (und ihn natürlich dafür bezahlt).

Achten sie, bitte, auf die Zeichen des Verfalls! Es gibt kein Königtum mehr, die Ära von Bosra, nach der früher in Dedān datiert wurde, ist außer Gebrauch gekommen, man datiert „beduinisch". Der *ḫafīr*, der die Garantie für den Weg übernimmt, stammt aus Tebūk; denn nur dort und in Ostarabien, das hier natürlich nicht in Betracht kommt, existiert die Bezeichnung der gens durch Ḏū Āl. Übrigens sieht der lange Stammbaum etwas beduinisch aus.

Dann folgt ein Graffito[5], nabatäisch, von der Karawanenstraße, die von Petra über den Sinai nach Ägypten führt, doppelt datiert: „... im Jahre 85 der Eparchie" (d. h. 189), „in welchem die ʿArabājē", also die arabischen Nomaden, „das Land verwüsteten".

Wenn das Ausbrechen eines Gliedes aus der Kette der Randstaaten so gewirkt hat, muß der Verlust mehrerer, nämlich der Kleinstaaten in Mesopo-

[1] Savignac u. Horsfield, Revue Biblique, 49, Paris 1935, 245—278.
[2] Musil, The Northern Ḥeǧaz, 258, 291.
[3] Jaussen et Savignac, Mission Archéologique en Arabie, II, 644—649.
[4] JS, II, Nr. 71. [5] Euting, Sinaitische Inschriften, Nr. 463.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000281

tamien 227, Palmyras 273 entsprechend größere Folgen gehabt haben. Eine ähnliche Wirkung ist dem Verlust an materieller Kultur in Südarabien zuzuschreiben, der schon früher mit dem Untergang von Ma'īn und Qatabān eingesetzt hat und sich später im Reich von Saba', Ḏū Raidān, Ḥaḍramaut und Jamanat, um 300, vollendet, wenn auch das Nebeneinander verschiedener Dynastien während der Hamdanidenzeit trotz innerer Kriege und dem Eingreifen der Abessinier den Abstieg verzögert hat. Zur Erklärung füge ich hinzu, daß in keinem antiken oder altorientalischen Gemeinwesen eine so enge Verbindung zwischen Kult, „Staat" und Wirtschaft bestanden hat wie in den südarabischen, eine Zerstörung des „Staates" also stärkere Folgen nach sich ziehen mußte als anderswo.

Durch den Ausfall und die Aushöhlung der Randstaaten begannen die Karawanenstraßen zu veröden und mit ihnen die Orte des Inneren, wobei freilich auch die Verarmung der antiken Welt ins Gewicht fällt. Irren wir uns nicht! Was die Quraiš später betrieben haben, eine Karawane jährlich nach Norden, eine nach Süden und ein bißchen Schiffsverkehr nach Abessinien, das war kein internationaler Handel mehr! Mit dem 'Irāq hat niemals regelmäßiger Verkehr bestanden, ebensowenig von dort mit Südarabien.

Was ist nun aus der Bevölkerung der Randstädte geworden? Die lihjanischen Kaufleute aus Dedān scheinen nach Ḥīra übergesiedelt zu sein[1]. Anderswo dürfte die Mehrzahl zum nomadischen Leben übergegangen sein. Dergleichen kommt gelegentlich auch früher vor. In einem lihjanischen Graffito[2] aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. nennt sich ein Mann, der laut seinem Namen ein Nachkomme der minäischen Kolonisten gewesen zu sein scheint, „mit seinen *'arab*" (Nomaden bzw. Halbnomaden) „und ihrem Besitz". Es ist dies das älteste Zeugnis für das Eindringen dieses Begriffes, der im Norden immer vorhanden war, ins eigentliche Arabien. Im dritten Jahrhundert tauchen die *'arab (ān)* und *a'rāb* auch in Südarabien auf, und später fügen die Könige in ihrem obengenannten Titel hinzu: und ihrer *a'rāb*. Der Übergang eines Teiles der Bevölkerung zum Nomadentum ist nach dem, was ich oben über den Verfall der südarabischen Wirtschaft bemerkt habe, verständlich. Bemerkenswert das Vordringen des Begriffes nach Süden! Möglich, daß es mit der Wanderung von Stämmen aus 'Asīr, der Achse für die arabischen Wanderbewegungen, nach Südarabien und 'Omān zusammenhängt.

Wenn ich zu Beginn dieses Abschnittes sagte, man müsse suchen, ob denn nicht in der alten Ordnung Arabiens Keime der neuen zu finden seien, meinte ich natürlich nicht die selbstverständliche Tatsache, daß das Beduinentum den Nomadismus voraussetzt. Vielmehr lag mir die eigentümliche Entsprechung im Sinn, die zwischen den Gegenständen der „thamudischen" Zeichnungen und Inschriften und den Motiven der späteren Dichtung vorhanden ist: Kamele, Pferde, Steinböcke, Antilopen, Gazellen, Hyänen, Wölfe, Hunde, Bienen, hier schriftlich und im Bilde, dort im gesprochenen Wort der Dichtung festgehalten. Man könnte einwenden, das sei eben das natürliche Milieu. Aber erstens haben wir hier und dort nur einen Teil des Milieus, und zweitens versteht es sich durchaus nicht von selbst, daß der Dichter sein natürliches Milieu schildert. Eher könnte man einwenden, daß, wenn in der Zeichnung ein Steinbock erscheint, und der Jäger darunter

[1] Caskel, Das altarabische Königreich Lihjan, 19.
[2] JS, II, Nr. 302.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000282

schreibt, er gehöre ihm, dem eine magische Bedeutung innewohne. Das scheint mir aber der Entsprechung keinen Eintrag zu tun. — Auch wird man sich fragen müssen, ob die scheuen Liebesäußerungen jener Inschriften nicht eine Vorahnung des *nasīb* der späteren *qaṣīda* sind[1].

Und nun zu dem wirklich Neuen! Ich sagte vorhin, daß bei den Nomaden der „thamudischen" Inschriften nichts von einer Stammesorganisation festzustellen sei. — Nun kennen wir ja aus den antiken Autoren, besonders aus Ptolemäus, eine ganze Reihe von Gruppen in Arabien. Aber nichts deutet darauf hin, daß diese Gruppen Stämme gewesen sind. Im Gegenteil, von einer dieser Gruppen, die bald darauf nach der Euphrat-Linie gewandert ist, den Tanūḫ, weiß sogar noch die spätere arabische Überlieferung, daß sie kein Stamm, sondern eine Völkerschaft gewesen ist. Außerdem stand sie unter Königen, was sich mit der oben geschilderten Stammesorganisation nicht verträgt. Dasselbe gilt von den den Tanūḫ nahe verwandten Asad, die aus Ptolemäus, der Inschrift von en-Nemāra[2], aus byzantinischen Quellen und der arabischen Überlieferung bekannt sind, und von den Nizār der Inschrift von en-Nemāra. — Demnach hat sich die Stammesorganisation nicht in Arabien selbst entwickelt. — Gehen wir jedoch nach Nordwesten, so finden wir in den Inschriften der Ṣafāh, im Osten von Damaskus, ein echt beduinisches oder halbbeduinisches Milieu: Stämme, Unterstämme, lange Ahnenreihen, kein Führeramt, Blutrache, Überfall und Krieg. Das Beduinentum hat sich eben wegen der beständigen Unruhe, die durch die periodische Einwanderung von Süden in der syrischen Wüste hervorgerufen wurde, im Norden früher konstituiert als im eigentlichen Arabien, wo die Umstände es erst später erfordert haben. — Es ist ja auch manches andere aus dem Norden gekommen, z. B. die Waffen. Während die Bewaffnung der menschlichen Figuren in den „thamudischen" Zeichnungen noch an die der Araber auf den assyrischen Reliefs erinnert, tragen die Beduinen des 6. und beginnenden 7. Jahrhunderts, wenn sie die Mittel dazu haben, Panzer, Helm und Lanze. Diese Ausrüstung ist den Panzerreitern der Sassaniden und Byzantiner entlehnt; die Beduinen haben ja als Söldner der Könige von Ḥīra und später der Ghassaniden Gelegenheit gehabt, diese Waffen kennenzulernen.

Und nun zum letzten Neuen, der Sprache! Das Altarabische unterscheidet sich von den früharabischen Dialekten teils durch die Formenlehre, in der diese zum Teil mit dem Südarab. zusammengehen, teils durch die mannigfachen Sandhi-Erscheinungen. Es war eben eine Sprache der Dichter und Redner und viel weniger an die Schrift gebunden als jene. (Was die Syntax anlangt, so steht die lihjanische der altarabischen verblüffend nahe; über die übrigen Dialekte wissen wir in dieser Beziehung (das Safatenische ausgenommen) wenig, weil die Inschriften zu kurz sind.) Dazu kommt noch ein äußerliches Merkmal, der Artikel *al*. Man kannte diesen früher nur aus Eigennamen des nabatäisch-palmyrenischen Bereiches. Dann tauchte eine lihjanische Inschrift auf, aus al-Higr[3], in der das Relativpronomen *'allati* mit *alif* geschrieben, d. h. nach der Orthographie aller früharabischen Inschriften mit Stimmeinsatz gesprochen worden ist. Die Inschrift stammt aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Endlich kommt in der jüngsten lihjanischen Inschrift von ca. 170, die ich ihnen vorhin vorgelesen habe, der Artikel *al* zweimal vor, hier aber mit Sandhi-Erscheinung in den Worten بلحجر und

[1] Altheim, Spätantike als Problem, 183.
[2] Asadain = Asad und Tanūḫ.
[3] JS, II, Nr. 384.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000283

خفره لجبل. Das nächste Beispiel ist eine nabatäische Inschrift aus al-Ḥiğr[1] vom Jahre267, in der viele arabische Worte und einmal der Artikel in der Verbindung: ق‌الحجر, also mit Einsatz, vorkommt. Dann folgt die Inschrift von en-Nemāra, 328, die in der Sprache sich dem Altarabischen mehr nähert als die bisher genannten, aber beim Artikel noch zwischen festem Einsatz und Sandhi schwankt.

Woher kommt nun diese neue Sprache? Es ist unwahrscheinlich, daß die Nabatäer durch die vielen Jahrhunderte ihres Bestehens neben ihrer aramäischen Schriftsprache ihren ursprünglichen arabischen Dialekt unverfälscht bewahrt haben sollten. Darf man an die Thamūd denken? Nachbarn von Ḥiğr und Dedān im Westen? Die sog. „thamudischen" Inschriften, die in ihrem Lande gefunden worden sind, stammen nicht von ihnen, sondern von Karawanenleuten. Die oben erwähnte Tempelinschrift aber ist eine griechisch-nabatäische Bilingue.

Mit der neuen Sprache in nabatäischer Schrift hat sich die nabatäische Kultur, die den Sturz des Reiches lange überlebt hat, verbreitet. Im Ḥeğāz sind ihre Träger zum guten Teil Juden gewesen. Die ältesten Zeugen dafür sind zwei nabatäische Inschriften aus Dedān[2], kurz nach 300. Die eine ist leider sehr zerstört, die andere hat nur ein arabisches Wort. Das kann aber nicht befremden; der Verfasser bemühte sich noch, ein richtiges Nabatäisch zu schreiben. Das sind die Anfänge jener jüdischen Bevölkerung, die später alle Oasen des Nordwestens einschließlich Medina besetzt hat. — Beide Inschriften, wie auch die aus al-Ḥiğr aus dem Jahre 267, nähern sich in ihrem Duktus dem kufischen. — Nach Osten scheint die neue Sprache durch die Könige von Ḥīra gekommen zu sein. Die Dynastie der Lachmiden stammt ja aus en-Nemāra an der Grenze zwischen dem nabatäischen Kulturbereich und der Ṣafāh. Deshalb hat sich der zweite Lachmide dort begraben lassen. Ḥīra aber war die politische Hauptstadt der späteren Beduinen.

Die Inschrift von en-Nemāra beginnt: Dies ist die Grabstele des Mar' al-Qais, Sohnes des 'Amr, des Königs aller Araber. Sie wissen, die Begriffe „Arabien" und „Araber" für seine Bewohner sind von Griechen geprägt. Hier erscheint der letztere in diesem Sinne zum ersten Mal in einem arabischen Munde. Es liegt in diesem Wort „alle Araber" ein Anspruch, der Jahrhunderte später von den Beduinen und schließlich von Muḥammad erfüllt worden ist.

In der Diskussion hob Hr. Littmann *noch einmal die langen, für die Beduinen typischen Genealogien hervor (s. Vortrag S. *31* und *33*). Daß diese Ahnenreihen nicht von späteren erfunden sein können, sei ihm immer wieder auf seinen Reisen in Nordabessinien bestätigt worden. Des öfteren sei er nämlich Kindern begegnet, die beim Spiel ihre Vorfahren aufsagten. Wer nur die Namen seines Großvaters oder Urgroßvaters wußte, galt denen gegenüber nichts, die ihre Ahnen bis ins 10. Glied oder darüber hinaus aufzuzählen vermochten.*

Über die Verbreitung der „thamudischen" Dialekte bis an die Grenzen Südarabiens — die Herkunft der Träger dieser Dialekte aus Südarabien verneinte Hr. Caskel *entschieden — werden die vor kurzem von Ryckmans gefundenen 9000 Graffiti Auskunft geben, sobald sie der Öffentlichkeit zugänglich gemacht sind. — Hr.* Littmann *wies auf eine Reihe von sprachlichen Eigenheiten hin, welche die aus dem Gebiet von Midian stammenden Inschriften zeigen, Eigenheiten, die erst*

[1] JS, I, Nr. 17. [2] CIS II, 333; JS II, Nr. 386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000284

wieder im Mittelarabischen begegnen: so das Auftreten von ṯ für t, t für ṯ und s für d. Unter den von Ryckmans gefundenen Inschriften soll sich je eine auf den jüdischen König Ḏū Nuwās und den abessinischen Statthalter Abraha beziehen.

Hr. CASKEL *führt seine im Vortrag angedeutete Auffassung über die Entstehung der arabischen Hochsprache weiter aus. Das Reich der Kinda hat gewiß zur Schaffung eines einheitlichen Hocharabisch manches mit beigetragen. Nallino geht indes zu weit, wenn er das klassische Arabisch aus der Sprache der Kinda mit der Begründung abzuleiten versucht, nur ein politisches Gebilde wie das Reich der Kinda sei imstande gewesen, eine allgemeingültige Sprache — gewissermaßen ein „Reichsarabisch" einzuführen. — Hr.* RITTER*: Beide Ansichten, die des Vortragenden wie die Nallinos, stehen der allgemeinen Meinung (Nöldeke, Guidi) entgegen, nach welcher das klassische Arabisch sich aus einer intertribalen Dichtersprache entwickelt habe. — Hr.* PARET*: Ebenso widerspricht die vorgetragene Ansicht über die Verbreitung der Sprache der herkömmlichen Theorie (für den indogermanischen Sprachkreis), daß nämlich ein solcher Prozeß sich ohne eine völkische Wanderung nicht vorstellen läßt.*

In diesem Zusammenhange kam auch die alte Streitfrage zur Erörterung, ob der Koran zur Zeit des Propheten mit oder ohne I'rāb gesprochen worden sei. — Hr. RITTER *hält es für möglich, daß religiös-soziale Reformer sich der Sprache der breiten Masse bedienten. Es wurde beschlossen, die Diskussion über diesen Gegenstand auf dem 12. Deutschen Orientalistenkongreß in Bonn wieder aufzunehmen.*

Hr. CASKEL*: In Arabien und im „Fruchtbaren Halbmond" kann man Entbeduinisierung und Rebeduinisierung teilweise recht genau verfolgen. In Transjordanien lassen sich diese Vorgänge sogar archäologisch nachweisen. Hr.* SPULER*: Ähnliche Vorgänge sind außerhalb der Halbinsel, im asiatischen Raum, wohl nicht festzustellen. Wenn im 9. und 10. Jahrhundert die in einer Stadtkultur lebenden Uiguren durch kirgisische Stämme südwestwärts getrieben und gezwungen wurden, zur Oasenkultur überzugehen, so kann man dabei nicht von einer Nomadisierung sprechen. — Hr.* CASKEL: *Eigenartig ist es, daß die Araber, obwohl sie in alter Zeit in Königreichen zusammengefaßt waren (s. Vortrag S. *33*), es nach der Beduinisierung bis auf den heutigen Tag nicht wieder zu einer Einigung gebracht haben; dem beduinischen Element haftet eben etwas anarchistisches an: „Les Arabes, ces anarchistes innés", wie der Emir Chékib Arslan einmal sagte. In dieser Beziehung stehen die arabischen Nomaden zu den türkischen und die Araber überhaupt zu den Türken mit ihrer fast „preußischen" Disziplin im krassen Gegensatz. — Auch die Mongolen sind erst durch Dschingis Chan aus kleinen Gruppen zu einer Einheit zusammengezwungen* worden. (SPULER). — Die Gruppen, die bei den Arabern (s. Vortrag S. *28* f.) eine *solidarische Gemeinschaft bilden, sind aber viel kleiner* (CASKEL). *Das Reich der Kinda ist kaum als ein archaischer Rückfall anzusehen, sondern eher den überaus lockeren Gebilden der Reiche der Ghassaniden und Lachmiden vergleichbar (Hr.* CASKEL *auf Hrn.* v. GRUNEBAUM'S *diesbezügliche Frage).*

Hr. VON GRUNEBAUM*: Wie läßt sich in den Städten die Übernahme der der Stadtkultur fremden, altbeduinischen Ideale erklären? — Hr.* CASKEL*: Die Bewohner dieser Städte waren selbst seßhaft gewordene Beduinen, wie es ihre Verfassungen deutlich zeigen; denn die längst bestehenden städtischen Siedlungen wurden im Laufe der Beduinisierung und der Zerschlagung der Randstaaten zum Teil von Beduinen besiedelt (s. Vortrag S. *29*). Es waren den Bewohnern der Städte also diese Ideale durchaus nicht fremd, sondern von altersher sehr vertraut. — Hr.* LITTMANN*: Heutzutage trifft man infolge des Vordringens der Technik von diesen alten Beduinenidealen nichts oder nur noch sehr wenig an.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000285

Als in der Debatte CHAIM RABINS *Buch „Ancient West-Arabian, A Study of the Dialects of the Western Highlands of Arabia in the Sixth and Seventh Centuries A. D." (London 1951) erwähnt wurde, bemerkte Hr.* CASKEL, *Rabin habe zwar das Material sehr fleißig und sorgfältig zusammengetragen, sei aber bei der Bewertung desselben nicht kritisch genug vorgegangen. Außerdem habe er zuweilen die Sache auf den Kopf gestellt, indem er manche dialektische Formen als Entstellung hocharabischer statt als Fortsetzung früharabischer (lihjanisch-„thamudischer") betrachte. Auch seine geographische Einteilung leuchte nicht ein; man könne die südarabischen Dialekte doch nicht zu den westarabischen rechnen. In das Gebiet des Altsüdarabischen sei zunächst Frühnordarabisch eingedrungen, so daß man dort zu Beginn des Islams ein ziemliches Sprachengemisch antreffe, wie es mehrere Anekdoten bezeugen. Ähnlich in Ḥaḍramaut und ʿOmān, das zusammen mit Jemen drei Viertel der Araber umfaßte.*

IRAN UND DER ISLAM[1]

Von BERTOLD SPULER, Hamburg

Der Vortragende ging von den zwei hauptsächlichsten Arten aus, in denen der Religionswechsel eines ganzen Volkes vor sich geht. Es handelt sich einmal um den Übertritt des Fürsten (leitenden Staatsmannes usw.), der die Zwangsbekehrung der übrigen Untertanen nach sich zieht, ohne auf deren innere Überzeugung Rücksicht zu nehmen: doch wird dann die zweite und dritte Generation von den Vertretern des neuen Glaubens (Priestern usw.) weitgehend erfaßt (Beispiele); zum zweiten um die Gewinnung einer Bevölkerung durch Einzel- und Gruppenmission, die langwierig ist und ohne nachfolgenden Zwang meist eine Minderheit von Altgläubigen übrig läßt, soweit sie überhaupt die Mehrheit eines Volkes erfaßt (Beispiele).

Die Gewinnung Irans für den Islam läßt sich nicht völlig in dieses Bild einfügen: Der Islam war im 7. Jahrhundert noch keine Weltreligion, die dem Iranertum kulturell etwas hätte bieten können, und überdies waren die Araber wenigstens in den ersten Jahrzehnten aus finanziellen Gründen nicht an einer Bekehrung großer Massen interessiert. Angesichts der finanziellen Bedrückung der Nicht-Bekehrten lag das Motiv für den Übertritt anfänglich weniger bei weltanschaulichen als bei finanziellen Gründen — etwa in Ägypten (W. E. CRUM und G. WIET). Dazu kamen für die führende Schicht soziale Momente: nur ein Anschluß an den neuen Glauben konnte sie nach dem Zusammenbruch der sassanidischen Königsmacht in der bisherigen Position erhalten. Sie zogen vielfach Hintersassen nach sich. Doch gelang die Einschmelzung der alten iranischen Kultur nicht schnell und nie vollständig. In gewisser Weise dürfen neben den zahlreichen sektiererischen Strömungen auch manche Aspekte der Šīʿa als iranisches Sondergut angesehen werden.

Eine wesentliche Verinnerlichung der religiösen Überzeugung und damit auch eine wachsende echte Anziehungskraft des Islams als Religion brachte dann die Mystik, gerade in der Auseinandersetzung mit dem innerlich zerfallenden Zoroastrismus: Zeugnisse hierfür. Aber auch die schiitische

[1] Da der Verf. über dieses Thema — wenn auch in anderer Form — in orientalistischen Zeitschriften und eigenen Büchern schon gehandelt hat, hielt er es nicht für fair, auch noch die ZDMG hierfür zu beanspruchen. Auf Drängen der Schriftleitung wird hier eine Zusammenfassung gegeben. Der ganze Text ist in der *Welt als Geschichte*, Jahrgang 1952, S. 227—231, auch Nicht-Orientalisten zugänglich gemacht worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000286

Mission hatte — vor allem freilich innerhalb der schon dem Islam Gewonnenen — des Öfteren den Erfolg einer Vertiefung und Stärkung des islamischen Bewußtseins. Dazu tritt besonders im 10./11. Jahrhundert der Zwang: einmal seitens der Si'a in den Gebieten ihrer Vorherrschaft (etwa am Südufer des Kaspischen Meeres), dann vor allem seitens streng sunnitischer Türken (Ġaznaviden, Seldschuken); Vernichtung alter Literatur z. B. in Ḫvārizm bezeugt. — Erst das Zusammenwirken all dieser Kräfte, gerade auch der Zwang, haben die alten Religionen in Iran — bis auf geringe Ausnahmen — spätestens im 11./12. Jahrhundert zum Erliegen gebracht. Angesichts der Standhaftigkeit islamischer Völker darf der Islam damit auf alle absehbare Zeit als die Religion Irans betrachtet werden.

In der anschließenden Diskussion stellte Hr. Caskel *an den Vortragenden die Frage, wann die Mehrzahl der Perser islamisiert worden sei. Hr.* Spuler *antwortete, seiner Schätzung nach hätte um 800 n. Chr. bereits der größere Teil der Bewohner Irans den Islam angenommen. Eine genauere Datierung sei nicht möglich, da man erst bei den arabischen Geographen des 10. Jahrhunderts n. Chr. nähere Angaben über die religiösen Verhältnisse in Iran finde. — Hrn.* Paretsʼ *Frage, wann man den Zoroastrismus als „Buchreligion" erklärt habe, beantwortete Hr.* Spuler *mit dem Hinweis auf Nybergs These, daß die Kodifizierung des Awesta erst zur Zeit der arabischen Eroberung erfolgt sei, damit man sich den Mohammedanern gegenüber als Bekenner einer „Buchreligion" ausweisen könne. Allerdings sei schon zur Zeit der ersten Chalifen der Zoroastrismus nicht mehr von der breiten Masse des Volkes getragen worden. Man dürfe beispielsweise die Vorgänge mit Baššār b. Burd keinesfalls in Zusammenhang mit der Volksmeinung bringen. Unterströmungen gegen den neuen Glauben seien natürlich im Volke vorhanden gewesen, wie es die Zentren des Schiismus (Qumm) zeigten, oder die Ḫāriǧiten in Sīstān, die mit ihrer heterodoxen Ansicht den Iranern weit entgegengekommen seien und die viele Anhänger auch in höheren Kreisen gehabt hätten.*

Weiter wurde die Frage diskutiert, wieso die zoroastrische Religion in so kurzer Zeit ihren Einfluß auf die iranische Bevölkerung verloren habe, so daß sie seit der Mongolenzeit überhaupt keine Rolle mehr spielte. Es sei wohl darauf zurückzuführen (Spuler, Ritter), *daß der Zoroastrismus als Staatsreligion sich viel mehr auf die Intellektuellen gestützt als überzeugend auf das Volk gewirkt habe, so daß mit dem Sturze des persischen Reiches auch die Macht dieser Religion gebrochen sei. Nach der Beseitigung des staatlichen religiösen Zwanges hätten sich gerade die unteren Schichten aus einem gewissen Protest heraus mit Eifer dem Islam hingegeben. — Zu beachten sei ferner, führte Hr.* Spuler *aus, daß es keine zoroastrische Renaissance gegeben habe, sondern daß Iran ein echtes islamisches Land geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben sei.*

Hr. Ritter *wies auf das radikale Vorgehen der arabischen Eroberer gegen den alten Glauben in Iran hin, während die Muslime z. B. dem Christentum gegenüber sich viel toleranter verhalten hätten. Die Pehlevi-Literatur sei fast vollständig vernichtet worden, während zahlreiche christliche Schriften aller Art aus den von den Mohammedanern besetzten Gebieten erhalten geblieben seien. Er glaube, die Araber hätten aus fanatischer Vernichtungswut die Pehlevi-Literatur ausgerottet, da sie den Dualismus als širk betrachtet hätten. Dieser Meinung stand Hr.* Spuler *reserviert gegenüber. Die fast vollständige Vernichtung der Pehlevi-Literatur in Iran falle seiner Ansicht nach eher den Türken zur Last. Gewiß sei sie auch nicht so umfangreich gewesen wie die christliche. Ferner habe es in Iran keine Stätten analog den christlichen Klöstern gegeben, wo sie hätte ge-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000287

pflegt werden können. Außerdem hätte mehr Material in Indien von den dorthin geflüchteten Parsen erhalten bleiben müssen.

Hr. RITTER *hob die Übernahme arabischer Elemente von den Persern hervor. Sie sei in viel stärkerem Maße erfolgt, als es auf den ersten Blick scheine. Perser hätten sich z. B. in den Dienst der Chalifen begeben, um an den politischen und kulturellen Geschehnissen des Tages teilzunehmen. Persische Adlige hätten arabische Gelehrte (Ibn Duraid) als Erzieher ihrer Söhne angestellt. Gebürtige Perser wie Ibn Wašmgīr hätten ihre arabischen Gedichte mit kompliziertem Taǧnīs versehen. Diese und ähnliche Erscheinungen verrieten doch deutlich, daß die Perser die arabische Kultur als überlegen empfunden hätten. Zur Frage nach dem Ursprung des Taǧnīs referierte Hr.* KRAEMER *die gelegentlich vertretene, seiner Ansicht nach aber falsche Meinung, daß das Taǧnīs und ähnliche rhetorische Figuren persischen Ursprungs seien. Es wurde darauf hingewiesen, daß das Taǧnīs bereits Bestandteil der arabischen Volkspoesie sei. Nicht einmal der Prosareim lasse sich im alten Persischen nachweisen, bemerkte Hr.* SPULER. *Hr.* TAESCHNER *hob hervor, daß die arabische Sprache von Natur aus auf Grund ihrer Struktur dem Wortreim um vieles näherstehe als die persische. — Hr.* VON GRUNEBAUM *betonte, wieviel komplizierter und höher entwickelt die arabische Rhetorik als die persische im 10. Jahrhundert n. Chr. gewesen sei. Bezeichnend sei der Ausspruch des Literaten al-ʿAṭṭābī: „Gibt es denn anderswo Gedanken als in persischen Büchern? Die Rhetorik, die klassische Sprache kommen uns zu, die Gedanken ihnen" (nach G. Richter, Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, Leipzig 1932, S. 84 Anm. 3). — Hr.* RITTER*: Sicher hat es in sehr früher Zeit einen persischen Einfluß gegeben, aber dieser Einfluß ist doch vor der arabischen Eroberung anzusetzen.*

Zum Schluß wurde die Frage diskutiert, wie es kam, daß die neupersisch schreibenden Dichter am Hofe der Samaniden in Ḫorāsān sich eines westpersischen Dialektes bedienten und nicht des Norddialektes, der in Ḫorāsān gesprochen wurde, obwohl später die Ḥurūfī-Texte im ādarbāiǧānischen Norddialekt verfaßt wurden. Hr. TAESCHNER *machte darauf aufmerksam, daß das literarische Mittelpersisch ein westpersischer Dialekt gewesen sei. Obwohl die Pehlevi-Literatur im islamisierten Persien verfehmt gewesen sei, müsse ihre Tradition zu dieser Zeit noch lebendig gewesen sein. Daher sei es verständlich, daß im 10. Jahrhundert n. Chr. in einem Dialekte geschrieben worden sei, welcher der Sprache der mittelpersischen Literatur am nächsten stand. — Hr.* MEIER*: Die bei Ṭabarī und anderen Historikern überlieferten Bruchstücke von Schmähgedichten gehören ebenfalls der Sprache nach einem Südwestdialekt an.*

Der Kontakt zwischen den Teilnehmern an der Tagung gestaltete sich besonders eng, da auch die Mahlzeiten gemeinsam im Akademiegebäude eingenommen wurden, in dem die meisten Unterkunft gefunden hatten. Am Abend des 28. Juni 1952 fand eine Autofahrt zur Burg Rheinstein statt. Dort wurde zu Abend gegessen. Später wurde eine Bootfahrt auf dem Rhein unternommen. Am Sonntagabend (29. Juni 1952) hatte die Akademie zu einem Hauskonzert, Musik aus der Zeit um Mozart, *eingeladen.*

Dieser Bericht wurde mit Unterstützung des Chicago—Frankfurt Inter-University Program und der Bundesregierung gedruckt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000288

ISLAMISTISCHE ARBEITSPLÄNE

Ein Bericht von Franz Taeschner, Münster

Es wäre an sich wünschenswert, eine allgemeine, sich auf die internationale Gelehrtenwelt beziehende Zusammenstellung dessen zu bieten, was z. Zt. an Arbeitsplänen auf dem Gebiete der Islamwissenschaft (Geschichte und Kultur des islamischen Orient im weitesten Sinne, jedoch mit Ausschluß der Linguistik) vorliegt. Da dies aber unter den heutigen Verhältnissen nicht zu erreichen ist, beschränke ich mich auf das deutsche Sprachgebiet. Auch da kann der nachfolgende Bericht keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben, da er von der Bereitwilligkeit der Kollegen abhängt, über ihre Pläne zu sprechen. Ich führe im folgenden auch einige fertig vorliegende Arbeiten an, deren Drucklegung noch nicht möglich war. Dissertationen sind nicht aufgeführt.

Über die Forschungen auf dem Gebiete der Islamkunde in den Jahren 1937—1952 werden B. Spuler, Hamburg, und L. Forrer, Zürich und Winterthur, im Rahmen der bei A. Francke in Bern erscheinenden „Wissenschaftlichen Forschungsberichte: Orientalistik" eine Übersicht bringen, wobei Forrer den osmanischen Teil, Spuler die übrigen Teilgebiete behandeln wird.

Von dem von B. Spuler, Hamburg, herausgegebenen bei E. J. Brill, Leiden erscheinenden „Handbuch der Orientalistik" ist der VI. Bd. „Geschichte der islamischen Länder" im Erscheinen: der 1. Teil (Die Chalifenzeit) ist 1952 bereits erschienen, der 2. Teil (Die Mongolenzeit, beide von Spuler) kommt demnächst heraus; der 3. Teil wird die Neuzeit behandeln (von verschiedenen Verfassern). Die arabische, neu-persische und türkische Literatur werden in den Bänden „Semitistik", „Iranistik" und „Turkologie" enthalten sein. Außerdem sind Ergänzungsbände vorgesehen über Geographie, Volkskunde, Philosophie, Recht, Papyri und Urkunden, Maße und Gewichte, Münzkunde und Zeitrechnung, Musik, Naturwissenschaften und Medizin, die alle islamistische Abschnitte enthalten sollen. Die Bearbeiter stehen noch nicht in allen Fällen fest. Auch wird der den Orient betreffende Teil des von H. Mensching, Bonn, hgg. „Handbuches der Religionswissenschaft" nunmehr als Teil des „Handbuches der Orientalistik" erscheinen, in welchem natürlich auch der Islam mit seinen Verzweigungen gebührend Aufnahme finden wird.

Ein weiteres, bei Otto Walter, Olten, Schweiz, im Erscheinen begriffenes Sammelwerk ist das von A. v. Randa, Salzburg, herausgegebene „Handbuch der Weltgeschichte", das in kurzen Abrissen auch die Geschichte des islamischen Orient enthält, in Abschnitten, die von verschiedenen Verfassern geschrieben sind.

Von der von H. Ritter, Frankfurt a. M., herausgegebenen „Bibliotheca Islamica" ist von Bd. 6c („Das biographische Lexikon" von aṣ-Ṣafadī, hsg. von Sven Dedering, Teil 3) in Damaskus im Druck. Weitere Bände sind in Vorbereitung; sie werden an der ihnen sachlich zukommenden Stelle genannt.

Wenn wir nun zu den einzelnen Sachgebieten übergehen, so gebührt in der Islamwissenschaft die erste Stelle der *Religion des Islam*, und auf diesem Gebiete den Arbeiten über den *Koran*. Das s. Zeit von G. Bergsträsser in Angriff genommene, von O. Pretzl fortgeführte und von der Bayerischen A. W., München, getragene Unternehmen des „Apparatus criticus zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000289

Koran" hat durch Kriegseinwirkung schwersten Schaden gelitten: sämtliche von PRETZL und A. SPITALER, München, bereits geleisteten Vorarbeiten (Exzerpte von Lesarten usw.), sowie zahlreiche Filmkopien und ein Teil der Filme selbst (vgl. den Bericht PRETZL's darüber in ZDMG 89,1935,S.*20*f.) sind verloren gegangen; die aus orientalischen Bibliotheken stammenden Aufnahmen sind heute kaum wieder zu beschaffen. Auch A. SPITALERS Vorarbeiten zu einer im Rahmen des Unternehmens in Angriff genommenen Edition von Ibn al-Anbārī's (gest. 327 H./938—39 D.) *Kitāb Īḍāḥ al-waqf wal-ibtidā'* sind vernichtet. SPITALER macht jetzt eine Bestandsaufnahme der geretteten Filme und bereitet eine Edition der *Faḍā'il al-Qur'ān* des Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (gest. 223/838 oder 224/839) vor (ein Kap. daraus ist inzwischen in der Festschrift für R. HARTMANN, Documenta islamica inedita, Berlin 1952, S. 1ff., erschienen). — Die von R. PARET, Tübingen, in Angriff genommene leicht kommentierte Koran-Übersetzung hat durch die Zeitverhältnisse eine beträchtliche Verzögerung erfahren. Immerhin ist ein Drittel im Rohbau fertig. Bis zur Fertigstellung des Ganzen wird jedoch noch eine geraume Zeit vergehen.

Auf dem Gebiet der *islamischen Jurisprudenz* bereitet E. PRITSCH, Köln, vergleichende Studien zum islamischen Recht vor, z. T. in Gemeinschaft mit O. SPIES, Bonn; doch haben diese noch keine feste Form angenommen.

Der *Sufismus*, die Heiligenverehrung und das Derwischtum erfreuen sich eifrigen Studiums. So arbeitet A. SCHIMMEL, Marburg, an der Edition der *Vita des Ibn Ḫafīf* (gest. 371/980—81) nach der von *Abulḥasan 'Alī b. Muḥammed ad-Dailamī* angefertigten persischen Übersetzung eines verlorenen arabischen Originals (nach der Istanbuler Hdschr. Köprülü 1589f. und der Berliner, Pertsch, S. 570). H. RITTER, Frankfurt a. M., hat ein Buch *Das Meer der Seele, Die Gedankenwelt des Farīdaddin 'Aṭṭār* fertiggestellt, das bei Brill in Leiden erscheinen wird. FR. MEIER, Basel, hat die Edition und Analyse der arabischen Schrift *Fawā'iḥ al-ǧamāl* des Naǧmaddīn Kubrā (gest. 618/1221) abgeschlossen, dessen Drucklegung bevorsteht; ein Schüler von FR. MEIER, JOHANN KARL TEUFEL, arbeitet über den persischen Mystiker 'Alī Hamadānī (gest. 786/1385). Außerdem arbeitet MEIER an einer Sammlung „Islamischer Visionstexte", A. SCHIMMEL an einer solchen über das *islamische mystische Gebet*, von der sie eine Probe in der letzten Nummer der WI gegeben hat. — Der Ref. hat eine Studie über *Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte* in Arbeit, deren I. Teil, die Edition und Analyse eines Gedichtes von Gülschehrī auf den Heiligen im Ms. fertig vorliegt. H. J. KISSLING, München, bereitet eine Studie *Aus der Geschichte der Ḫalvetīye* vor; ferner eine Übersetzung der Biographien des 'Uschaqīzāde, des Fortsetzers des Taschköprüzāde.

Auf dem Gebiete der *Profanwissenschaften*, namentlich der aus der Antike ererbten, arbeitet A. SIGGEL, Mainz, an einer *Geschichte der Chemie (Alchemie) im islamischen Mittelalter*, der später eine Geschichte der übrigen Naturwissenschaften folgen soll, ferner an einer Übersetzung der medizinisch und pharmazeutisch wichtigen Abschnitte aus dem *Firdaus al-ḥikma fī't-ṭibb* des 'Alī b. Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī (gest. bald nach 240/855), soweit sie noch nicht erschienen sind, und an einer Herausgabe des Textes von Ǧābir b. Ḥaiyān's Giftbuch (*Kitāb as-sumūm*) nach zwei Handschriften nebst Übersetzung und Erläuterungen. A. SPITALER, München, sammelt Material zu *Studien über die arabische naturwissenschaftliche Nomenklatur*, wie sie etwa

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000290

durch SIGGELS Stoffewörterbuch bezeichnet wird; doch das ist eine Arbeit auf lange Sicht. — H. v. MŽIK, Wien, hat seit vielen Jahren eine Arbeit über die Wiener Hdschr. der persischen Übersetzung der Geographie des Balchī-Iṣṭachrī fertig („Das Buch der Abbildungen der Länder und seine Karten, Cod. Mixt. 344 der Österr. NB in Wien. Ein Beitrag zur Geschichte der islamischen Kartographie"; vgl. darüber den Artikel des Verf.'s im nächsten Heft dieser Zeitschrift), die von grundlegender Bedeutung für die Geschichte der geographischen Wissenschaft und der Kartographie im islamischen Orient des Mittelalters ist. Das druckfertige Ms. der Arbeit ist in der Handschriften-Sammlung der Österr. NB in Wien hinterlegt; es wäre zu wünschen, daß die Wiener AW sich seiner annehmen und es zum Druck befördern würde.

Um zur *schönen Literatur*, Poesie und Poetik, erzählenden und Kunstprosa sowie zur Philologie überzugehen, so liegen auf dem Gebiete der *arabischen Literatur* folgende Pläne vor. Im Nachlaß des kürzlich verstorbenen Kollegen A. SCHAADE, Hamburg, haben sich Arbeiten zu einer Ausgabe des *Dīwāns des Abū Nuwās* gefunden, über deren Verwendung vorläufig noch nichts gesagt werden kann. — A. DIETRICH, Heidelberg, bereitet eine Edition des wichtigen Adab-Werkes *al-Ǧalīs aṣ-ṣāliḥ al-kāfī wal-anīs an-nāṣiḥ aš-šāfī* des Abulfaraǧ Muʿāfā b. Zakariyāʾ al-Ǧarīrī (gest. 380/990, vgl. BROCKELMANN, GAL² I, S. 195 und S. I, S. 312, und besonders H. RITTER in *Oriens* II, S. 279—82) vor, das Dichtungen und Kurzgeschichten aus der Omaiyadenzeit enthält; die Edition soll in der Bibliotheca Islamica erscheinen, doch wird sie, da die Hdschr. sehr umfangreich ist, noch einige Jahre in Anspruch nehmen. — H. RITTER legt eine Edition der *Asrār al-balāġa* des Ǧurǧānī (gest. 471/1078) vor, die in den Veröffentlichungen der Edebiyat Fakültesi der Universität İstanbul erscheinen wird; auch eine deutsche Übersetzung des Werkes liegt vor. — P. KAHLE wird die endgültige Edition der drei Schattenspielstücke des Muḥammed b. Dāniyāl (gest. 710/1310), jenes einzigartigen Versuches, „das volkstümliche Schattenspiel literarisch in klassischer Sprache zu formen", vorlegen, eine wegen der vielen Vulgarismen äußerst schwierige Aufgabe, an der sich bereits vor Jahrzehnten G. JACOB versucht hatte, ohne sie ganz bewältigen zu können. — W. HOENERBACH, Bonn, bereitet eine Ausgabe der vulgärarabischen Poetik *al-Kitāb al-ʿĀṭil al-ḥālī wal-muraḫḫaṣ al-ġālī* des Ṣafīyaddīn al-Ḥillī (gest. 749/1348) nach den drei bekannten Handschriften vor, die in der Bibliotheca Islamica erscheinen soll. — Ebenfalls in der Bibliotheca Islamica soll eine von H. WEHR, Erlangen, und BULMERINCK, einem Schüler LITTMANNS, vorbereitete Edition der arabischen Märchenhandschrift Ayasofya 3397, betitelt *Ḥikāyāt ʿaǧībah*, die RITTER in Istanbul entdeckt hat, erscheinen; es handelt sich dabei um Märchen, die in den Kreis von 1001 Nacht gehören und aus mancherlei Gründen für die Entstehungsgeschichte der Sammlung aufschlußreich sind.

Zur *persischen Literatur* bereitet C. REMPIS, Tübingen, eine auf neun Einzelabhandlungen geplante Arbeit über *Firdausī und seine ‚Nachahmer'* vor, von denen vier, darunter eine Arbeit über das *Zartušt-nāme* (abgeschl. 25. 10. 978, also $27^1/_2$ Jahre vor dem allerersten Abschluß des Schāhnāme, Ende Febr. 996), im Groben fertig sind, während die weiteren fünf, darunter eine Arbeit über das i. J. 1102 gedichtete *Bahman-nāme*, noch mancher Vorarbeiten bedürfen. — Eine kritische Gesamtausgabe der Vierzeiler ʿOmar Ḫaiyām's von C. REMPIS, in der auch die in den letzten Jahren aufgefundenen Texte aus dem Anfang des 13. Jhdts. verwertet sind, liegt seit 1943 druckfertig vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000291

Zur *türkischen Literatur* hatte W. Björkman, jetzt Uppsala, 1944 zwei Arbeiten, nämlich Text und Übersetzung von Mīr 'Alī-Šīr Nevā'ī's *Muḥākemet ul-luġateyn* und Süleymān Čelebi's *Mevlid-i šerīf* schon ziemlich weit gefördert; beide sind damals in Breslau verloren gegangen, doch Björkman versucht, sie zu rekonstruieren. — A. Schimmel, Marburg, arbeitet an „Untersuchungen zur modernen türkischen Lyrik", R. Kreutel, Wien, an einer Übersetzung von Refik Halit Karay's *Memleket hikâyeleri*. — Hellmut Ritter hat seine Untersuchungen zu *Karagöz* abgeschlossen. Der Schlußband des Karagöz-Werkes ist im Druck.

Auf dem großen Gebiet der *Geschichte des islamischen Orient* mit den dazu gehörigen Hilfswissenschaften liegen eine ganze Reihe von Planungen vor. Auf das Gesamtgebiet der islamischen Welt bezieht sich eine *Islamische Währungskunde*, an der W. Hinz, Göttingen, arbeitet; sie soll eine Umrechnung der islamischen Währungen auf Goldmark bringen für möglichst alle Epochen und Gebiete bis ins 19. Jahrhundert.

Zur *Geschichte des Kalifenreiches und der arabischen Länder* ist freilich verhältnismäßig weniges in Arbeit. W. Hoenerbach, Bonn, wird die Weltgeschichte *at-Ta'rīḫ al-Ġiyātī* mit besonderer Berücksichtigung des 'Irāq nach dem Bagdader Unicum (al-Matḥaf al-'Irāqī 545) herausgeben. — A. Dietrich, Heidelberg, hat die Herausgabe der *Arabischen Briefe aus der Papyrussammlung der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek* vorbereitet; sie wird voraussichtlich in den „Veröffentlichungen der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek" erscheinen. Ferner bearbeitet Dietrich einige interessante Stücke aus der Papyrus-Sammlung der Heidelberger Universitäts-Bibliothek. — W. Björkman, Uppsala, arbeitet an einer Studie *Beziehungen zwischen den Mamluken und den Osmanen 1381—1517*.

Zur *Geschichte Irans* liegen folgende Planungen vor. W. Hinz, Göttingen, arbeitet an einer *Kulturgeschichte Persiens im Mittelalter*; dazu hat er seit Jahren Stoff gesammelt, doch wird der Abschluß der Arbeit noch weitere Jahre in Anspruch nehmen. — H. R. Roemer, Mainz, arbeitet an dem von Barthold so genannten *Anonymus Schāh Ruch*, einer Quelle zur Geschichte Timurs und seiner Nachfolger mit dem Titel *Šams al-Ḥusn*, als deren Verfasser W. Hinz (ZDMG 90, 367) einen Tāǧ Salmānī festgestellt hat. Des weiteren widmet sich Roemer in Verfolg seiner Forschungen über die *Staatsschreiben der Timuriden* der kritischen Auswertung von Inšā'-Werken zur persischen Geschichte.

In das Gebiet der *Geschichte des islamischen Zentralasien* gehören O. Pritsak's *Karachanidische Studien, Studien zur Geschichte der Verfassung der Türk-Völker Zentralasiens*, über deren Drucklegung noch nichts bestimmt ist. Eine türkische Übersetzung der Arbeit über die Karachaniden, die erste islamisch-türkische Groß-Dynastie, soll in den Veröffentlichungen des Türk Tarih Kurumu erscheinen.

Reichlichere Planungen liegen für die *Geschichte der Türkei* vor. H. W. Duda's mit Einleitung und Erläuterungen versehene Übersetzung der *Seldschukengeschichte des Ibn Bībī* liegt seit Jahren druckfertig vor und wird nun bei Ejnar Munksgaard in Kopenhagen erscheinen. — Der II. Bd. der vom Ref. besorgten Ausgabe der Neschri-Chronik (*Ǧihānnümā, die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥemmed Neschrī*) ist in Arbeit; er wird die Übersetzung des Cod. M[enzel] und gegenübergestellt die entsprechenden Partien aus dem Cod. Hanivaldanus enthalten. — Fr. Babinger, München, gibt seine *Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* in 2. Auflage heraus,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000292

von der die ersten Lieferungen wohl bald erscheinen werden. — H. W. Duda, Wien, ist, gemeinsam mit R. Kreutel, mit der Edition, Übersetzung und Erläuterung des ältesten Teiles der Bestände an osmanischen Urkunden im Österr. Staatsarchiv beschäftigt, die u. d. Titel *Osmanische Majestäts- und Staatsschreiben aus der Zeit Süleiman's des Prächtigen im Wiener StA.* als erste Folge einer Publikationsserie „Urkundenwerk Osmanica" (vgl. H. W. Duda, *Das Urkundenwerk Osmanica* im Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österr. AW Jgg. 1947, Nr. 5, S. 27—29) unter der Ägide der Wiener AW erscheinen soll. Das von Duda herausgegebene Werk *Die Protokollbücher des Kadi-Amtes, Sofia*, Bd. I, bearbeitet von Galab D. Galabov, sollte 1945 im Verlag von Otto Harrassowitz erscheinen und liegt in Umbruchkorrekturen bis einschließlich Bogen 13, der Rest, ein weiterer Bogen, in Fahnenabzügen, die Indices im Manuskript vor. Es handelt sich dabei um die Regesten der Kadiamtsprotokolle aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die gleichzeitig auch als Kopialbücher gedient haben. — Wie verlautet, soll der Satz in der ehem. Buchdruckerei A. Heine zu Gräfenhainichen unversehrt vorhanden sein. Es steht zu hoffen, daß sowohl die Deutsche Forschungsgemeinschaft, mit deren Mitteln dieses Vorhaben begonnen wurde, als auch der Verlag Otto Harrassowitz dafür sorgen werden, daß diese Arbeit veröffentlicht werden kann. — Der I. Bd. von Fr. Babingers Buch *Mehmed II., der Eroberer, und seine Zeit* steht vor der Ausgabe; der II. Bd., enthaltend „Quellen und Erörterungen" soll bald folgen. Im Verfolg seiner Studien über „Briefe der florentinischen Kolonie an die Mediceer" gibt Babinger bei L. Olschki in Florenz ein Buch *Lettere dal Levante a Lorenzo il Magnifico* heraus und arbeitet an weiteren Untersuchungen, die vor allem die Beziehungen des arragonesischen Hofes in Neapel zu Mehmed II. klären sollen. — R. Kreutel, Wien, bereitet eine Arbeit *Kara Mustafa vor Wien* vor, die eine mit Erläuterungen (auch textkritischer Natur) versehene Übersetzung des ausführlichen, kriegstagebuchartigen Berichtes des Silāḥdār Fındıḳlılı Meḥmed Aġa aus dem II. Bde. seines Geschichtswerkes über den Verlauf der Belagerung und der Entsatzschlacht bieten wird. In sachlichem Zusammenhange damit steht ein demnächst in der WZKM erscheinender Aufsatz von Kreutel, *Ein zeitgenössischer türkischer Plan zur zweiten Belagerung Wiens (1683)*. — W. Björkman, Uppsala, übersetzt A. N. Kurat's Buch *Isveç Kıralı XII Karl'in Türkiyede Kalışı ve bu sıralarda Osmanlı Imperatorluğu* (1943) ins Deutsche u. d. T. *Der Aufenthalt Karls XII. in der Türkei und das damalige Osmanische Reich*, und arbeitet an einer Textausgabe eines im Schwedischen Reichsarchiv in Stockholm befindlichen Berichtes über den Prutfeldzug 1711 mit Übersetzung.

Über die *neuste Geschichte der Türkei* ist zu berichten, daß G. Jäschke, Münster (Westf.), die Fortsetzung seines Geschichtskalenders *Die Türkei in den Jahren* 1942—51 druckfertig liegen hat.

Auf dem Gebiete der *historischen Länderkunde* liegen anscheinend nur Planungen für die Türkei, und zwar speziell für deren europäische Reichshälfte vor. R. Kreutel, Wien, ist mit der Fertigstellung seiner Arbeit *Rumeli. Südosteuropa in der geographischen Literatur der Osmanen vor Ḥāǧǧī Ḫalīfe* beschäftigt, deren Hauptteil die diesbezüglichen Nachrichten in Meḥmed 'Āšıḳ's kosmographischer Enzyklopädie *Menāẓir ul-'avālim* in Textedition, Übersetzung, Erläuterung und Auswertung bilden soll; es ist dafür ein Beiheft der WZKM vorgesehen. Ergänzend treten dazu die von H. J. Kissling, München, vorbereiteten Arbeiten, *Thrakien nach Evliyā Tschelebi*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000293

(gest. nach 1683) und die Ausgabe von Kâtib Tschelebi's (gest. 1067/1657) *Rumeli und Bosna* nebst neuer Übersetzung; es handelt sich dabei bekanntlich um den wichtigsten Teil der ungedruckten I. Redaktion von Kâtib Tschelebi's Kosmographie *Ǧihānnümā*, deren Herausgabe schon längst ein Desiderat der osmanistischen Wissenschaft ist.

Um zum Schluß auf das Gebiet der *islamischen Archäologie und Kunstgeschichte* zu kommen, so soll bis zum Sommer von Frau K. Otto-Dorn, Heidelberg, der Grabungs-Bericht des Omaiyadenpalastes in Ruṣāfa, vielleicht des Kalifen Hischām, herauskommen, an dem im vergangenen Spätsommer und Herbst auf Initiative des auf der Reise im Orient verstorbenen A. M. Schneider gegraben worden ist. Es wäre wünschenswert, wenn die Grabungen in Ruṣāfa fortgesetzt würden, da der Gelände-Befund noch auf eine Reihe weiterer, z. T. noch weiträumigerer Anlagen schließen läßt, so daß zu vermuten ist, daß wir es hier mit den Überresten einer ganzen islamischen Stadt aus der Omaiyadenzeit zu tun haben. — Das Problem des Nachwirkens sasanidischer Kunst in islamischer Zeit und ihr Weiterwirken bis in's Abendland behandelt K. Erdmann, Istanbul, in einer *Untersuchung der sasanidischen Einflüsse auf die Baumdarstellungen der mittelalterlich-abendländischen Kunst* (erscheint im „Jahrbuch der Kunstwissenschaft"). Sachlich steht damit in Zusammenhang eine Arbeit von K. Otto-Dorn über *Eine Gruppe nachsasanidischen Silbers*; ebenso Arbeiten von K. Erdmann über die berühmten fatimidischen Bergkristallkannen, die er von persischen Glasarbeiten ableitet (erscheint in: Spätantike und Byzanz, Bd. 2) und seine Publikation eines unbekannten fatimidischen Bergkristalls (in Burlington Magazine). — Weitere ost-westliche Beziehungen auf dem Gebiete der Kunst während des Mittelalters behandelt K. Erdmann's Arbeit *Arabische Schriftzeichen in der Ornamentik der abendländischen Kunst*, die für die Geschichte der mittelalterlichen Ornamentik des Abendlandes wesentliches und in der Hauptsache neues Material bietet (erscheint wahrscheinlich in der ZDMG). — K. Otto-Dorn hat eine größere Arbeit über *Seldschukische Kunst* z. T. abgeschlossen, deren I. Teil *Architektur* im Druck (bei der Ars Orientalis), der II. *Ornamentik* im Hauptteil abgeschlossen, der III. *Figurendarstellung* in Vorbereitung ist. Eine wesentliche Erweiterung unserer Kenntnis der seldschukischen und osmanischen Baukunst mit ihren Nebenzweigen, wie der Bauornamentik, ist zu erwarten von K. Erdmann, der die Gelegenheit seiner Istanbuler Lehrtätigkeit benutzt, um zusammen mit seiner Gattin, Dr. H. Erdmann-Meurer, auf ausgedehnten Reisen in der Türkei ein umfangreiches Material auf diesem Gebiet zusammenzubringen, das geeignet ist, eine der empfindlichsten Lücken der islamischen Kunstgeschichte zu schließen. — K. Erdmann hat weiter eine größere Arbeit *Formenwelt des Orientteppichs* in Vorbereitung, deren erste Fassung erstmalig 1943 in einem Vortrag auf der Jubiläumsversammlung der DMG veröffentlicht wurde (vgl. dazu FuF 1944, S. 47 ff.), seitdem aber mit Unterstützung der Forschungsgemeinschaft erheblich erweitert wurde; eine das gleiche Gebiet behandelnde Arbeit *Die Geschichte des Orientteppichs* ist abgeschlossen. In das Gebiet der Teppichkunde gehört ferner der von E. Kühnel, Berlin, bearbeitete „Catalogue of Spanish Rugs, Textile Museum, Washington". — E. Kühnel hat ferner noch weitere Arbeiten über Gebiete des islamischen Kunstgewerbes in Vorbereitung; eine über *Die mittelalterlichen Olifanthörner* und eine über *Seidenstoffe der Abbasiden*. — P. Kahle ist dabei, seine Studien über *Das Chinesische Porzellan und seinen Import in die Länder des Islam*, der ja bis in die Zeit von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000294

Sāmarrā (221/836—276/889) und noch früher zurückgeht und seine augenfälligsten Zeugnisse in den einzigartigen Sammlungen des Topkapı-Sarayı in Istanbul und des Heiligtums des Scheichs Ṣafī, des Stammvaters der Ṣafaviden, in Ardabīl (jetzt in Teheran) hat, zum Druck zu bringen.

DER AUFBAU DER OSTASIATISCHEN STUDIEN IN MÜNCHEN

Von Erich Haenisch, Herrenchiemsee

Als im Ausgang des WSs 1944/45 die Räume des Berliner Sinologischen Seminars in der Ziegelstraße von der Wehrmacht zu Lazarettzwecken beschlagnahmt wurden, der Rest der noch zurückbehaltenen Bücherbestände, worunter die große Enzyklopädie und die De Groot-Bibliothek, in eins der 8 Zimmer zusammengestellt war, und ich dies Zimmer abschloß, um die Schlüssel der Universitätsverwaltung zu übergeben, schloß damit auch die mehr als dreißigjährige Geschichte der von J. J. M. De Groot 1912 begründeten großartigen Unterrichts- und Forschungsanstalt, schloß ein Kapitel in der Geschichte der deutschen Ostasienforschung. Die Büchersammlung aus 8 Räumen wurde nach Kriegsbrauch geraubt und verschleppt. Es blieb so gut wie nichts erhalten. Als ich zwei Jahre später wieder vor dem Gebäude stand, dachte ich an eine Inschrift in Jehol, die von dem früheren Tempel in Kuldscha spricht.

Ich hatte zum SS 1946 die Münchener Professur für Ostasiatische Sprachen und Kulturen kommissarisch übernommen. Ein Jahr später übernahm ich den Lehrstuhl, um ihn bis zum Jahre 1951 zu halten. Dieser Lehrstuhl, der zu Beginn des Krieges begründet, aber noch nicht besetzt worden war, wurde so für das Fach gerettet und hat drei Jahre lang als einziger der Pflege des Faches gedient. Der Aufbau der Ostasiatischen Studien, die in München noch nie vertreten waren, gestaltete sich besonders schwierig, denn Universität und Bibliothek waren zerstört. So fehlte es an Raum wie an Büchern. Hier stand ich schlimmer da als der Greis in Lieh tze's Parabel, der mit der restlichen Kraft seiner verbrauchten Jahre eine Bodenregulierung vornehmen wollte. Er konnte auf seine Söhne und Enkel verweisen. Ich mußte mir meine Helfer erst heranziehen. Während wir in den letzten Berliner Semestern nur zu oft die Unterrichtsräume bald nach Beginn des Kollegs verlassen mußten, um in den Keller abzuwandern, und so ein geregelter Lehrbetrieb kaum noch möglich war, konnten wir in München immerhin im Sommer z. T. auf dem Dach auf Brettern sitzend, z. T. auf den Fluren, im Winter aber in dem einzigen intakten Raum des Stockwerks, dem Sprachwissenschaftlichen Seminar, unsere Übungen abhalten. Später kamen wir in einem Zimmer des Collecting Point in der Arcisstraße unter, um endlich zum SS 1949 im ausgebauten Seminarraum 212 eine eigene Heimstätte zu finden, die als Bibliothek, Unterrichts- und Arbeitsraum zu dienen hatte. Bücher hatten wir anfangs überhaupt nicht. Es gab auch keine zu kaufen, so daß wir mit dem kleinen Etat zuerst wenig anfangen konnten. Erst allmählich konnte bei Gelegenheit das eine oder andere Buch beschafft werden. Zum Glück hatte ich einige meiner eigenen Bücher in Oberbayern sichergestellt, die mir zum Unterricht zur Verfügung standen, und wurden wir, wie wir dankbar anerkennen, in weitherzigster Weise von außerhalb mit Leihgaben unterstützt, vor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000295

allem seitens des Hamburger Seminars durch die Freundlichkeit von Prof. E. Börschmann, aus dessen Privatbibliothek wir nach seinem Tode einen Teil als Dauerleihgabe erhielten. Einen richtigen Bibliotheksfonds konnten wir nicht erlangen, nur hin und wieder Sonderzuwendungen von einigen hundert Mark. Mit diesen und dem sehr bescheidenen Etat galt es, die Bibliothek aufzubauen. Dabei richtete ich mich nach dem klassischen Plan von E. von Zach in Band 1918/19 der OZ, S. 238—241, dem der richtige Gedanke zugrunde liegt, daß eine Sinologische Seminarbibliothek, wenn die Ausleihmöglichkeit von einer größeren Bücherei besteht, eigentlich gar keiner bedeutenden Bücherschätze bedarf, da bei der Schwierigkeit der chinesischen Schriftsprache der Student in seiner Studienzeit doch nicht über das Elementare hinauskommt. Benötigt wird also nur eine möglichst vollständige Sammlung von Wörterbüchern und Hilfsmitteln aller Art, weiter die wichtigsten sinologischen Arbeiten, an Texten die klassischen und kanonischen Bücher, eine Auswahl der Philosophen und eine Anthologie der Prosaschriftsteller, dazu das Shiki. Mit diesen Büchern kann man ein sinologisches Studium bestreiten. Alles andere ist Spezialstudium, das späterer Arbeit vorbehalten sein sollte. In Einzelfällen benötigte Bücher sind durch Ausleihe aus den Bibliotheken zu beziehen. Mit diesen war es nun in München schlimm bestellt. Da die Ostasienfächer an der Universität nie vertreten waren, enthielt die UB kaum das Allernötigste an sinologischer Literatur. Texte fehlten überhaupt: ihre Sammlung war der Staatsbibliothek vorbehalten. Diese besaß alte wertvolle und reiche chinesische Bestände. Man kennt den Bericht des früheren Abteilungsleiters Dr. Georg Reismüller in Jhrg. 8 der OZ 1919/20, S. 331—36, mit der Erwähnung der schönen Neumann'schen Erwerbung v. 1829. Man kennt aber auch die Geschichte der Sammlung: daß man nämlich aus ihr kein Buch entleihen konnte, weil sie nicht katalogisiert war. Und man hat sich beim Fach oft gefragt, wie solche Unterlassung möglich war, wo doch Männer wie Johann Heinrich Plath zur Verfügung standen. Das Unglück wollte es, daß, als nun die Ostasiatischen Fächer an der Münchener Universität eingeführt und die Bücher benötigt wurden, sie beim besten Willen nicht zu beschaffen waren: sie waren außerhalb verlagert, und es fehlte einfach an Platz zum Aufstellen. Nachdem nunmehr, fast 8 Jahre nach Kriegsende, das zerstörte Bibliotheksgebäude wieder hergestellt ist, darf man hoffen, daß die chinesischen Bücherbestände vordringlich Aufstellung finden und wenigstens zum Teil in diesem Frühjahr ihrer Bestimmung zugeführt werden. Dann sollte umgehend die Aufnahme der großen Sammlung in die Hand genommen werden, zu der sicherlich noch eine sinologische Hilfe erfordert wird. Ein weiteres Desiderat wäre, daß die Staatsbibliothek, die in diesem Falle die Pflichten der UB, die ja nicht sammeln darf, übernehmen muß, in weitherzigster Weise an das Universitätsseminar auszuleihen hätte, das sich nie mehr eine größere Sammlung beschaffen kann. Ich habe diese Gedanken und Vorschläge bei meinem Ausscheiden aus dem Lehramt in einem Memorandum an das zuständige Ministerium niedergelegt. Ich selbst werde aus der Sammlung wohl nicht mehr Gewinn ziehen können. Aber ich hoffe, daß sich an ihr ein reger Leihverkehr entwickeln, sie in dieser Hinsicht die Tradition von Hermann Hülle weiterführen möge, welche unsere schöne Sammlung an der Berliner Pr. Staatsbibliothek so berühmt gemacht hat.

Der Unterricht oblag zunächst mir allein. Eine glückliche Fügung bescherte uns danach zwei wertvolle Lehrkräfte: Dr. Mirok Li, ein seit langem in München ansässiger feinsinniger koreanischer Gelehrter chine-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000296

sischer Bildung, hielt Kurse in koreanischer Sprache und interpretierte chinesische Philosophen. Er wurde uns leider schon nach zwei Jahren durch den Tod entrissen. Prof. HAMMITZSCH, früher Universität Leipzig, übernahm im Lehrauftrag den Unterricht im Japanischen, der sich im Laufe weniger Jahre zu einer eigenen Abteilung mit steigender Studentenzahl auswuchs. Es ist dringend zu wünschen, daß die heute größte deutsche Universität dem bedeutenden Fach, das seines Hamburger Lehrstuhls verlustig gegangen ist, eine dauernde Pflegestätte bereite! Von großem Wert war es, daß dem Seminar in dem Kustos vom Museum für Völkerkunde Dr. WALTER FUCHS ein Gelehrter von weitem Wissen, bester Realienkenntnis und unerreichter langjähriger China-Erfahrung gewonnen wurde. Zur Verwaltung der inzwischen herangewachsenen Seminarbibliothek wurden Mittel für eine außerplanmäßige Hilfskraft bewilligt, dazu ein kleinerer Betrag für eine Hilfskraft beim Lehrstuhl. Die Inhaber der Aufträge wurden mit Herstellung für den Unterricht wichtiger Arbeiten betraut. Der am Seminar erteilte Unterricht erstreckte sich auf chinesische und japanische Sprache und Literatur, dazu Mandschu und Mongolisch. Das Ziel war, die Studenten in der kurzen Zeit von 8 Semestern lektürefähig zu machen, im Chinesischen eine schwere Aufgabe! Die Einführung erfolgte hier an der Hand des Lehrbuchs in einem zweisemestrigen Kurs, mit einfachen Lesestücken und einer sprachlichen Betrachtung, im Anschluß mit einer Chrestomathie ausgewählter Literaturstücke. Danach kamen die klassischen Bücher, *Shiki*, *T'ung-kien kang-muh*, Reden aus dem *Chan-kuoh ts'eh*, Abschnitte aus Roman- und Novellenliteratur, Akten und vor allem Muster der Prosaliteratur. Grundsätzlich wurden den Vorgeschrittenen in jedem Semester 2 zweistündige Textkollegs geboten. Bedauert wurde es, besonders von den Studenten, daß es nicht gelang, die Mittel für einen chinesischen Lektor zu bekommen. Ich tröstete sie mit dem Hinweis, daß tatsächlich die Kenntnis der chinesischen Umgangssprache, so erfreulich sie für einen Besuch im Lande sei, für unser Sinologiestudium in der Heimat doch wenig bedeute, vor allem da man den Ausbildungsgang des Sinologen über die Umgangssprache als unwissenschaftlich ablehnen müsse. Man ist diesen Weg oft aus Bequemlichkeit gegangen und hat damit die Sinologie zum Anhängsel des Konversationsunterrichts gemacht. Mancher hat womöglich auf diesem Wege die Einführung dem chinesischen Lektor überlassen. Es mag sein, daß man auf diese Weise mit der Berlitz- oder irgend einer anderen praktischen Methode, vielleicht mit Auswendiglernen der Zeichen, auch zu beachtlichen Ergebnissen kommt. Aber es kommt nicht allein auf das Ergebnis, es kommt auch auf den Weg an: wenn wir unser Fach dem Universitätsunterricht einfügen wollen, müssen wir es auch universitätsmäßig philologisch betreiben wie die anderen Disziplinen. Kein Orientalist, Semitist, Iranist oder Indologe denkt daran, die sprachliche Einführung, die wichtigste Vorlesung, aus der Hand zu geben und seine Studenten an den Krücken der Konversation in sein Textkolleg hereinhinken zu lassen. Das paßt für den Routineunterricht an Fachschulen, aber nicht für die Universität. — Natürlich darf der Realienunterricht nicht ganz unter den Tisch fallen. Auf diesem Felde mußte bei uns manches zu kurz kommen und von den Studenten aus den schon vorhandenen guten Büchern erlernt werden. Ich habe mich auf Grund meiner ausgedehnten chinesischen Reisen und meiner Spezialstudien auf die Landeskunde und Beziehungen Chinas zu den asiatischen Völkern beschränkt. Auch über den Konfuzianismus habe ich vorgetragen und die reichliche Gelegenheit wahrgenommen, die die Text-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000297

lektüre zu sachlicher Erläuterung bietet. Man muß bedenken, daß der Lehrer mit 3 Stunden Einführung, 4 Stunden Lektüre, dazu Mandschu und Mongolisch schon genügend belastet war. Da ich von Krankheit verschont blieb, konnte der Unterricht regelmäßig ohne Versäumnis durchgeführt werden, auch in dem ersten, harten Winter, als die Vereisung unseres Sees den Weg nach München beträchtlich erschwerte. Ich empfinde es als eine Gnade, daß ich in meiner ganzen langen akademischen Unterrichtszeit keine Stunde abzuschreiben brauchte. — Die Studentenzahlen waren, da für allgemein anregende Kollegs keine Zeit blieb, nur spärlich, besonders im Anfang. Später fand sich immer eine Durchschnittszahl von zehn zusammen, wovon 3—4 Fachstudenten, der Rest interessierte Mitläufer waren. Diese Zahlen blieben uns im großen und ganzen treu und genügen auch. Viel stärkerer Besuch wäre ungesund. Es wäre aber höchst erfreulich, wenn auch allgemein anregende öffentliche Kollegs zustande kämen. Zwei sinologische Promotionen wurden durchgeführt, zwei weitere vorbereitet. Außerdem gab es eine sinologische und eine japanologische Habilitation.

Wenn im Frühjahr die Staatsbibliothek ihre Bücherschätze öffnet, darf man, nachdem Professur und Lehrstellen aufs glücklichste besetzt sind, dem Studenten des Münchener Ostasiatischen Seminars die schönste Prognose stellen. Im Shiki heißt es *ying-liang yoh-ma wei k'ung hou shi* „das Roß, vollbeladen mit Proviant und bereit zum Anspringen, fürchtet nur, die Zeit zu versäumen". Also vorwärts auf den Weg!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000298

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3191 Bruhn, Klaus, cand. phil., Hamburg 13, Klosterallee 51II.
3186 Filliozat, J., Prof., 35 Rue François Rolland, Nogent-sur-Marne/Seine.
3187 Gärtner, Heinz, Nürnberg, Hillerstr. 17.
3192 Lienhard, Siegfried, Dr., Göttingen, Prinzenstr. 21, Indologisches Seminar.
3040 Mentz, Arthur, Dr. Dr., Rinteln, Bahnhofstr. 35.
3185 Müller, Hans, cand. rer. pol., Ludwigshafen a. Rh., Sperlingsgasse 11.
3190 Schiffer, Wilhelm S. J., Sophia University, Chiyoda-ku, Kioicho 7, Tokyo.

Neue Tauschpartner

Direction Générale des Antiquités de Syrie, Damaskus *(Annales Archéologiques de Syrie)*.
Institut „Arias Montano", Duque de Medinaceli 4, Madrid *(Sefarad)*.
Museum für Völkerkunde, Wien I, Neue Hofburg *(Archiv ür Völkerkunde)*.

Ex officio

Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines, Bibliothèque, 19 Avenue Kléber, Paris XVIe.

Anschriftenänderungen

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitgliederverzeichnis, Bd. 100).
Aßfalg, Julius, Dr,. Aschau (Chiemgau).
Erdmann, Kurt, Prof. Dr., Istanbul-Arnavutköy, Kuru Çeşme, Tramvay Caddesi 38, 6.
Kaempf, Christoph, Dr., Dote-machi, Maruta-machi sagaru, c/o Prof. Taniguchi, Kyoto, Japan.
Krückmann, Oluf, Prof. Dr., Freiburg im Brsg., Burgunderstr. 32.
Röhl, Wilhelm, Landgerichtsrat Dr., Hamburg 39, Sierichstr. 138.
Seuberlich, Wolfgang, Dr., Marburg, Westdeutsche Bibliothek.
Starke, Heinz, Pastor, Oldenburg, Johannisstr. 35.
Visser, Hermine, Nic. Witsenstraat 17 bov., Amsterdam.
Vorndran, Hans, Vizekonsul, Dr., Istanbul, Alman Başkonsolosluğu.
Wüst, Walther, Prof. Dr., München, Kanalstr. 20III.

Ausgetreten

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 100.)
3114 Afnan, Soheil, i. Fa. Thomas Cook & Son, London, Berkeley Street.
2808 Elliger, Karl, Prof. Lic. Dr., Tübingen, Gartenstr. 18.
2764 Ruoff, Erich, Dr., Stuttgart-West, Grimmstr. 14.

Gestrichen

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 100.)
3024 Fink, Conrad Warmund, Dr., Loderham Post Anzenkirchen/Nb.
1873 Hiersemann, Karl W., Berlin-Charlottenburg 2, Berliner Str. 42/43.
2081 Opitz, Dietrich, Dr., Potsdam, Margaretenstr. 15.

Gestorben

Heinrich Frick, Prof. D. Dr.
* 2. 11. 1893 in Darmstadt † 31. 12. 1952 in Marburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000299

ORTSGRUPPE HAMBURG DER DMG

Die Ortsgruppe trat am 4. Juli 1950 wieder vor die Öffentlichkeit. Den Vortrag hielt LUDWIG ALSDORF über „Das neue Indien". Weitere Vorträge:

20. Februar 1951 EBERHARD OTTO: Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion.

23. Mai 1951 WOLFGANG FRANKE: Die gegenwärtige Revolution in China und ihre Voraussetzungen.

6. Februar 1952 ANNEMARIE v. GABAIN: Magischer Sinn und Inhalt der alttürkischen Inschriften.

24. Juni 1952 AUGUST KLINGENHEBEN: Gestaltwandel der Religionen. Beobachtungen auf einer Reise in West-Afrika 1951 (s. ZDMG 102, S. 324ff.).

9. Februar 1953 GÜNTHER WENCK: Die geistige Nachkriegsentwicklung in Japan.

WALTHER SCHUBRING

MITGLIEDERVERSAMMLUNG 1953

Die diesjährige Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft findet am Sonntag, dem 2. August 1953, in Mainz, Gaustraße 104, im Gebäude der Akademie der Wissenschaften und der Literatur statt. Näheres wird noch bekanntgegeben. Anträge zur Tagesordnung werden an den Geschäftsführer erbeten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000300

Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens

Von Hans Joachim Kissling, München

Die schon oft erhobenen und berechtigten Klagen über unsere Unkenntnis des türkischen Derwischwesens können in besonderem Maße für die Geschichte der verschiedenen Orden als angebracht bezeichnet werden. Wir sind auf diesem allerdings sehr verwickelten und daher schwer verfolgbaren Gebiet bislang kaum über die notwendigsten Vorarbeiten hinausgekommen, und was es an zweifellos verdienstvollen Veröffentlichungen zu dem Gegenstand aus der Feder morgen- und abendländischer Gelehrter gibt, reicht bei weitem nicht aus, uns einen auch nur annähernden Überblick zu gewähren. Daß mit solch bedauernder Feststellung keineswegs ein billiger Tadel ausgesprochen werden soll, bedarf schwerlich der Versicherung für den, der sich jemals der Erforschung des Derwischtums in seinen zahlreichen Formen und Spielarten zugewandt hat. Denn daß wir darüber so wenig unterrichtet sind, ist nicht so sehr darin begründet, daß die zuständigen Forscher dem islamischen und insonderheit türkischen Ordenswesen keine allzu innige Anteilnahme entgegengebracht haben, als vielmehr in einer Quellenlage, die geeignet ist, jeden Mut zur Betätigung von vorneherein zu ersticken. Die zähflüssigen Massen der zahllosen mystischen Abhandlungen aus Derwischkreisen haben für die Ordensgeschichte ebenso wenig zu bieten wie die eintönige Flut gewisser Heiligenleben, die in trostloser Unentwegtheit und Abwechslungslosigkeit ewig gleichbleibende Wunder ihrer Helden erzählen, um deren Einreihung unter die Heiligen der verschiedenen Stufen durch Beweise von Hellsichtigkeit, Wunsch- und Flucherhörung, Verwandlungs- und Doppelgängerfähigkeit oder gar Totenerweckungen zu rechtfertigen. So bedeutungsvoll dieses Schrifttum für den von islamischer Mystik Angetanen oder auch den Volkskundler sein mag, für den Geschichtsforscher stehen die also gefeierten Gestalten zeitlos im Raume und haben im Grunde genommen keinerlei Beziehung zu ihrer geschichtlichen Umwelt, erfreuliche Ausnahmen wie immer, versteht sich, auch hier zugestanden. Von der amtlichen osmanischen Geschichtsschreibung ist gleichfalls wenig zu erwarten. Denn hier steht die Gestalt des jeweiligen Herrschers zu sehr im Mittelpunkt aller Betrachtung, als daß für abseits gelegene Dinge Raum verbliebe, sofern sich diese nicht in irgendein Verhältnis unmittelbarer Art zum Hauptheldenbringen lassen. Von dem Grundsatz „ad maiorem Osmanidarum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000301

gloriam" wird in diesem Schrifttum niemals abgegangen. Somit verbleiben nur die lebensgeschichtlichen Werke etwa eines Taşköprüzāde und seiner Fortsetzer[1] und gelegentliche anderweitige Funde, wenn es sich darum handelt, einiges aus der Geschichte des Derwischorden zu erfahren, und auch dies kann unter den geschilderten Umständen höchstens bruchstückhaft sein.

Diese beklagenswerten Tatsachen erklären den an sich seltsamen Zustand, daß wir selbst über solche Orden wenig wissen, die aus anderen Gründen bei uns geradezu eine Art Volkstümlichkeit genießen. Wer kennt nicht die tanzenden und heulenden Derwische, unter welchen Namen die Mevlevijje und die Rifā'ijje auch in weitesten abendländischen Kreisen berühmt geworden sind? Ihre Geschichte ist noch nicht erschlossen und die anderer, weniger namhafter Orden erst recht nicht. Es mag daher sicherlich gewagt erscheinen, wenn wir hier den Versuch machen, einiges zur Geschichte des Chalvetijje-Ordens zusammenzutragen, und wir würden uns auch nicht darauf eingelassen haben, wenn uns nicht durch einen günstigen Zufall Schrifttum zur Verfügung stünde, das ansonsten schwer zugänglich und kaum verwertet ist[2].

Die Chalvetijje gehört zu den „großen" Orden, die im früheren osmanischen Reiche eine gewichtige Rolle zu spielen berufen waren. Daß sie älteren nichttürkischen Berichterstattern dennoch nicht so auffiel

[1] Das arabische Grundwerk TAŞKÖPRÜZĀDE's u. d. T. *Šaqā'iq an-Nu'mānijja fī 'ulemā ad-davlat al-'Uṯmānijja* ist als Randdruck zu IBN CHALLIKĀN's *Vefājāt* (Būlāq 1299) erschienen. Eine türkische Übersetzung von MEḤMED MEĞDĪ wurde 1269 H/1852 D in Stambul gedruckt, desgleichen 1927 eine deutsche von (O. RESCHER), welche wir im Folgenden in der Regel anführen. Die Ergänzung des 'ALĪ MYNYQ u. d. T. *al-'Iqd al-manẓūm fī ḏikr afāḍil er-Rūm* (gleichfalls Randdruck zu IBN CHALLIKĀN) wurde ebenfalls von (O. RESCHER) ins Deutsche übersetzt und von uns benutzt. Als dritter Fortsetzer erscheint NEV'ĪZĀDE 'AṬĀ'Ī mit seinen *Ḥadā'iq al-ḥaqā'iq fī tekmilet aš-šaqā'iq*, gedruckt Stambul 1268. Zu diesen Werken vgl. F. BABINGER, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* (Leipzig 1927) (= *GOW*) 84, 112, 171f.

[2] Wir stützen uns hauptsächlich auf die hochseltene, 1290 H/1873 D in Stambul gedruckte, *Menāqib-i šerīf ve ṭarīqatnāme-i pīrān ve mešājich-i ṭarīqat-i 'alīje-i Chalvetijje* betitelte Schrift des Scheich JŪSUF SINĀN EFENDI (künftig angeführt als JŪSUF SINĀN), über dessen Lebensumstände noch die Rede gehen wird. Ein Vergleich mit den oben S. 234 Anm. 1 genannten Werken ergab weitgehende Übereinstimmungen, die sich daraus erklären, daß Taşköprüzāde und seine erwähnten Fortsetzer der Chalvetijje nahestanden, wenn nicht gar angehörten. 'Aṭā'ī war mit Jūsuf Sinān bekannt ('AṬĀ'Ī 360) und mit dessen Sohn Šejch ül-Ḥaremzāde 'Abd el-Kerīm innig befreundet ('AṬĀ'Ī 757), was auch verschiedene wörtliche Übereinstimmungen mit den entsprechenden Stellen bei JŪSUF SINĀN verständlich macht ('AṬĀ'Ī 62ff., 204ff. u. ö.). Über die Bedeutung von JŪSUF SINĀN's Schrift vgl. unten das über ihn Gesagte (S. 267).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000302

wie etwa die Mevlevijje, Rifā'ijje oder Bektašijje[1] scheint seinen Grund darin zu haben, daß die Chalvetijje jener straffen Gliederung entbehrte, die ein so bezeichnender Zug bei den genannten Orden ist. Die Mevlevijje hatte nicht nur einen weltberühmten Stifter, sondern auch als dessen Nachfolger in Qonja ihre regelrechten Großmeister, nicht minder auch die Bektašijje, deren kleinasiatisches Stammkloster so vielen Reisenden in die Augen sprang. Von all dem kann bei der Chalvetijje nicht in diesem Ausmaße die Rede sein.

Man braucht nur einen großen Stammbaum der Chalvetijje zu betrachten, wie etwa den als Tafel 2 beigefügten, um zu sehen, daß hier immer wieder Abzweigungen oder besser gesagt Verselbständigungen bedeutender Scheichpersönlichkeiten zu beobachten sind, deren Nachfolger den Namen der betreffenden Scheiche nach Art eines eigenen Ordensgründers verwenden und allenfalls durch den zweiten Zusatz *-i Chalvetijje* zu erkennen geben, daß es sich um einen Teil des großen Gesamtordens handelt. In einzelnen Fällen unterbleibt auch das, und die Abzweigung tritt in einem Ausmaße als selbständiger Orden auf, daß keinerlei ursprünglicher Zusammenhang mehr gewahrt bleibt. So hat z. B. Ibrāhīm Gülšenī, ein Schüler des noch zu erwähnenden Rūšenī, den Zweig seines Meisters zu einem tatsächlich unabhängigen eigenen Orden, der Gülšenijje, ausgestaltet[2]. Selbstverständlich haben nicht alle Zweige eine derartige Bedeutung erlangen können. Man kann sich sogar des Verdachts nicht erwehren, daß viele dieser Zweige reine Gedankengebäude ohne wirkliche Grundlage sind. Daher dürfte es auch kommen, daß die Zahl der angeblichen Chalvetijje-Zweige im einschlägigen Schrifttum so sehr schwankt. Eine allerdings verhältnismäßig junge Angabe spricht von 170 Zweigen (*qol*)[3], andere Quellen sind erheblich zurückhaltender und begnügen sich mit Zahlen um 30 herum[4]. Immerhin ist es bezeichnend, daß der Hang zu Verzweigungen bei keinem anderen Orden so ausgeprägt ist. So viele Klöster unter bedeutenden Scheichen

[1] Das vergleichsweise Ausführlichste über die Chalvetijje in abendländischer Sprache schrieb M. D'Ohsson, *Allgemeine Schilderung des Othomanischen Reiches* II (Leipzig 1793) 515ff.

[2] Für die Gülšenijje, die wir hier nicht näher behandeln können, sei auf den entsprechenden Abschnitt in *Islam Ansiklopedisi* und das dort angegebene, freilich kaum zugängliche Schrifttum verwiesen.

[3] 'Abd er-Raḥmān Sāmī, *Mi'jār ül-evlijā* (Stambul 1339) 491.

[4] z. B. Bandyrmalyzāde Aḥmed Münīb, *Mir'āt üt-ṭuruq* (Der-Se'ādet 1306): 35 Zweige, Meḥmed Sāmi', *Eşmār ül-esrār* (Stambul 1316): 29 Zweige. Vgl. dazu auch Ebū Riżvān Ṣādiq Vigdānī, *Ṭūmār-i ṭuruq-i 'alīje* (Stambul 1338—1340) III 38ff. Der *Kāšif ül-esrār* des Es'ad Efendi spricht von 10—15 Gruppen (vgl. G. Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis* (Berlin 1908) (= *Türkische Bibliothek* (X)) 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000303

die Mevlevijje, die Bektašijje usw. auch gehabt haben mögen, sie bleiben immer Jünger ihrer Großmeister und kommen niemals auf den Gedanken der Verselbständigung. Das Schrifttum kennt denn auch von diesen Orden keine Zweige. Es hält schwer, den Grund hierfür anzugeben. Eine Überprüfung der Lebensumstände der zahlreichen Chalvetijje-Scheiche ergibt freilich, daß sie stärker ausgeprägte Sondergestalten gewesen zu sein scheinen als die Angehörigen anderer Orden, die offenbar zu gleichmacherische Wirkungen hatten. Zweifellos hat der Einsiedlergrundsatz der Chalvetijje hierzu beigetragen. Viele Männer der Chalvetijje tragen Züge, die nur wenig zu bündischem Leben passen wollen und weisen Eigenschaften auf, die gemeinhin für abseitige Eigenbrötler, wenn nicht gar für solche bezeichnend sind, die sich auf der so fließenden Grenze zwischen Ungewöhnlichkeit und Geistesgestörtheit bewegen. Daß sie nicht nur trotzdem, sondern geradezu eben deshalb beim Volke oft eine beträchtliche Verehrung genossen, kann den Kenner morgenländischer Geisteshaltung nicht befremden. Es genüge, Gestalten zu erwähnen wie den als folgerichtiger Einsiedler auf einer Insel des Marmara-Meeres als morgenländischer Robinson Crusoe hausenden Dīvāne Šuğā'[1], denŠa'bān Velī-Schüler Beñli Fāżil Meḥmed, der sich als Wohnung einen unzugänglichen Berggipfel bei Qastamūnī erkor[2], den halbverrückten Sačly Meḥmed Dede, der vierzig Jahre seines Lebens in einer Ecke eines Stambuler Schulhauses ein halbnacktes Dasein fristete[3], oder jenen von Evlijā Čelebi als Stambuler „Original" beschriebenen seltsamen Heiligen, der an belebter Stelle die Vorübergehenden mehr oder minder anpöbelte, geschenkte Tiergehörne sammelte und der grinsenden Menge zum Dank dafür wilde Tänze vorführte[4]. Sieht man von den Seltsamkeiten ihres Verhaltens ab, so haben wir hier gewissermaßen Chalvetī's „vom alten Schlage" vor uns, Überbleibsel aus früheren Zeiten, wie sie jeder Männerbund kennt, die sich nicht in das Gemeinschaftsleben zu fügen vermochten. Die meisten Chalvetī's freilich verbrachten ihr Erdenwallen in Klöstern, wenn auch dort gewisse Grundsätze noch auf den früheren Lebensstil hindeuteten. Es bestand die Möglichkeit, zuhause zu wohnen und nur zu religiösen Übungen usw. ins Kloster zu kommen[5].

Eine Rolle, wie sie die Chalvetijje im Osmanischen Reiche zu spielen berufen war, forderte indes einen Zusammenhalt strafferer Art. Mochten sich manche Stoßseufzer alter Chalvetī-Leute über die „Verderbnis" der neuen Moden auch darauf bezogen haben, wie etwa der des Verwandten Tašköprüzāde's, des Ğemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānī, der seinem Neffen

[1] TAŠKÖPRÜZĀDE 337.
[2] 'AṬĀ'Ī 276 [3] 'AṬĀ'Ī 766.
[4] EVLIJĀ ČELEBI, *Sejāḥatnāme* I 384
[5] Vgl. z. B. unten S. 262 über das Leben des Merkez Efendi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000304

und jungen Freund die Begeisterung für das Sufitum auszureden versuchte, weil es keine richtigen Sufi's mehr gebe[1] — um Schlagkraft zu besitzen, war ein strenger Corpsgeist notwendig. Dennoch gelangte der Orden vergleichsweise spät dazu. Doch wollen wir nicht vorgreifen, sondern uns zunächst in die Frühgeschichte des Ordens vorzutasten versuchen.

Daß den von den verschiedenen Orden aufgestellten geistigen Stammbäumen, den sogenannten *Silsile*'s, keine wesentliche geschichtliche Bedeutung zugebilligt werden kann, ist eine bekannte Tatsache. Die Fragwürdigkeit der meisten Silsile's darf als erwiesen gelten[2], auch lassen sie höchstens Rückschlüsse auf eine bestimmte Geisteshaltung zu, nicht aber auf wirkliche geschichtliche Zusammenhänge. Das Gekünstelte der Silsile's muß umso mehr in die Augen springen, als sie deutlich das Bestreben zeigen — wenn man von den Silsile's der Bektašijje und Naqšbendijje absieht, die von den übrigen abweichen[3] —, alle Orden auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Wir begnügen uns daher hier mit der Feststellung, daß die Silsile der Chalvetijje in ihren ältesten Gliedern zwar im großen und ganzen mit dem sogenannten „klassischen Isnād" selbig ist, im Einzelnen aber der Einheitlichkeit entbehrt, wie aus der beigefügten Aufstellung der verschiedenen Chalvetijje-Silsile's ersichtlich wird[4]. Bemerkenswerter indes ist, daß auch die Gestalt des angeblichen Ordensstifters eine keineswegs klare Persönlichkeit darstellt, zum mindesten nicht im Hinblick auf sein Verhältnis zur späteren Chalvetijje. Der Orden benennt sich bekanntlich nach dem Mystiker ʿÖmer al-Chalvetī, der der Überlieferung zufolge persischer Abstammung war, in Lāhiğ (Gīlān) das Licht der Welt erblickte und nach einem Wanderleben, das ihn nach Tebriz, Choj und Kairo führte, schließlich im Jahre 800 H (beg. 24. 9. 1397) in Tebriz seine irdische Pilgerfahrt beendete. Es besteht nun zwar kein Anlaß, an der Geschichtlichkeit dieses Mannes zu zweifeln und auch nicht an der Folgerichtigkeit seines einschichtigen Lebens, das er zu einem wesentlichen Teile allein und nur gelegentlich von Verehrern besucht in hohlen Baumstämmen verbrachte. Stutzig muß es indes den Forscher machen, daß die Chalvetijje-Überlieferung ihn im kleinasiatischen Qajṣarijje begraben sein läßt, worin man vielleicht den Versuch Späterer vermuten darf, ihn als vorgeblichen Stifter des Ordens als im Gebiete der ersten tatsächlichen Wirksamkeit der Chal-

[1] Tašköprüzāde 239.

[2] Vgl. L. Massignon in *Handwörterbuch des Islam* (Leiden 1941) 729ff.

[3] Die Bektašijje führt ihre Silsile auf Abū Bekr zurück, während alle anderen Orden als ihren letzten geistigen Ahnen ʿAlī betrachten. Vgl. die oben S. 235 Anm. 4 genannten Werke.

[4] S. 283.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000305

vetijje verstorben zu betrachten[1]. Aber das allein könnte noch nicht unsere Zweifel an der Stifterschaft des ʿÖmer al-Chalvetī ausreichend begründen. Es sei also zunächst noch die Erwägung eingeschaltet, daß man einem so folgerichtigen Vertreter des Einsiedlergedankens wie dem Genannten nur schwer die Schöpfung einer auf dem Grundsatz des Gemeinschaftslebens aufgebauten Brüderschaft wird zutrauen können und also eine Bezeichnung wie „Chalvetijje" nicht minder seltsam erscheinen muß als etwa die eines „Vereines von Einsiedlern". Immerhin ließe sich dazu noch einwenden, daß sich ja Verehrer des merkwürdigen Baumstammbewohners zu einer Gemeinschaft zusammengefunden haben können, ein Gedanke, der allerdings die Stiftereigenschaft ʿÖmer al-Chalvetī's an sich schon erheblich einschränkt. Zudem ist es in der Geschichte der Derwischorden durchaus kein Novum, wenn eine weitzurückliegende, halb sagenhafte Heiligengestalt als Stifter eines Ordens in Anspruch genommen wird, wie das bekanntlich die Bektašijje unter scharfem Widerspruch eines Zeitgenossen mit Ḥāǧǧī Bektaš anstellte[2]. Doch auch diese Bedenken sind nicht unsere letzten. Betrachtet man nämlich die Silsile der Chalvetijje, so fällt auf, daß ʿÖmer al-Chalvetī den Beinamen des „Einsiedlers" keineswegs als erster in dieser geistigen Ahnenreihe trug. Vielmehr nannte sich schon sein Vorgänger so. Es erhebt sich also zwangsläufig die Frage, warum die Chalvetijje sich ausgerechnet den zweiten Träger des Namens als Stifter aussuchte beziehungsweise sich nach ihm benannte, wo doch bei der ganzen Geisteshaltung derartiger gesellschaftlicher Gebilde ihr Ehrgeiz darauf gerichtet sein mußte, einen möglichst frühen Vertreter als Patron zu erwerben. Vielleicht hilft uns die folgende Überlegung zur Lösung dieses Rätsels: Wir haben Anlaß anzunehmen und werden weiter unten die Gründe für die Vermutung angeben, daß der tatsächliche Ordensstifter der Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī aus Schemacha war. Bei ihm beginnt die Verzweigung des Ordens, während vor ihm keine Abspaltungen festzustellen sind, was uns zu dem Schluß nötigt, daß seine Vorgänger typische Silsile-Gestalten, d. h. rein geistige Vorfahren eines Einzelnen, eben des tatsächlichen Gründers sind. Zählt man diese Geistesväter ab, so ist ʿÖmer al-Chalvetī der vierte, während der erste Träger des Beinamens al-Chalvetī, Aḥmed al-Chalvetī, der fünfte wäre. Nun spielt die Vierzahl bei allen Derwischorden eine gewichtige Rolle, teils als Nachahmung der

[1] In Tebriz lassen ihn sterben EBŪ RIŻVĀN ṢĀDIQ VIĞDĀNĪ 20 (im Jahre 850 H [beg. 29. 3. 1446] — sicher unrichtig) und CHŌǦAZĀDE AḤMED ḤILMĪ, *Zijāret-i Evlijā* (Stambul 1325) 32, in Qajṣarijje die Gewährsmänner von M. D'OHSSON a. a. O., dem J. v. HAMMER, *GOR* II 367 folgte, L. RINN, *Marabouts et Khouan* (Alger 1884) 290ff. und DEPONT-COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger 1897) 369ff. u. a.

[2] TAŠKÖPRÜZĀDE 10. Vgl. dazu G. JACOB 3.

vier „rechtgeleiteten" Chalifen, teils als Deckmantel für wenig rechtgläubige Grundsätze. Es liegt also der Verdacht nahe, daß der zweite Träger des Namens al-Chalvetī — nachträglich versteht sich, — zum Gründer ernannt wurde, damit der wirkliche Gründer vier Vorgänger in dieser Chalifenreihe aufweisen konnte.

Man hat früher den Ursprung des Chalvetijje-Ordens in den anatolischen Achi-Bünden sehen wollen, von deren Leben und Treiben der berühmte Weltreisende Ibn Baṭūṭa so anschauliche Schilderungen gegeben hat[1]. G. Jacob, der diesen Gedanken aufbrachte[2], glaubte seine Ansicht damit stützen zu können, daß in der Silsile der Chalvetijje ein Achi Mīram Čelebi aufscheint, ein Beweisversuch, dessen Schwäche wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden braucht. Der Einfall des Gelehrten muß aber völlig zusammenbrechen, wenn man sich klar macht, daß das, was der maghrebinische Wandervogel Ibn Baṭūṭa über die Achi's sagt, so wenig Charakteristisches bietet, daß nicht einzusehen ist, wieso die Achi's die Vorläufer gerade der Chalvetijje gewesen sein sollen. Denn das in diesem Reisebericht erwähnte Klausenleben, die *zikr*'s, die Gastfreundschaft usw. weisen zwar auf ein schon lange bestehendes wohlgefügtes Bundesgebilde hin, träfen aber im übrigen auf jede beliebige andere Derwischvereinigung ebenso zu. Vor allem jedoch ergäbe sich aus G. Jacob's Theorie die widersinnige Folgerung, daß die Chalvetijje in ʿÖmer al-Chalvetī, dessen Stifterschaft G. Jacob nicht anzuzweifeln scheint, einen Ordensgründer verehrte, der erheblich, mindestens aber über ein halbes Jahrhundert jünger war als der Orden selbst, denn Ibn Baṭūṭa reiste um eben diese Zeitspanne früher als ʿÖmer al-Chalvetī lebte. Aber auch die Auffassung von ʿÖmer al-Chalvetī's Stiftertum als spätere Künstelei vermag die G. Jacob'sche Ansicht nicht zu kräftigen, denn eine sich der Abstammung von den alten Achi-Bünden bewußte Männergesellschaft wäre unmöglich auf den Gedanken gekommen, um eines an den Haaren herbeigezogenen Stammbaumes willen mit einer solch ruhmreichen Überlieferung zu brechen. Allein der einwandfreie Nachweis einer bewußten Durchgängigkeit von den Achi-Bünden bis zur späteren Chalvetijje gäbe uns das Recht, die von G. Jacob vorgeschlagene Gleichsetzung vorzunehmen. Ohne diesen Nachweis aber — und er ist vorläufig nicht erbringbar — tut man am besten daran, diesen Gedanken auf sich beruhen zu lassen.

Auch das, was über die drei Nachfolger ʿÖmer al-Chalvetī's in der Silsile der Chalvetijje erzählt wird, ist kaum geeignet, als überzeugende

[1] Vgl. C. Defrémery und B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah* II (Paris 1854) 260ff. und M. Ǧevdet, *Zejl ʿalā faṣl al-achijjat al-fitjan at-turkijja fī riḥlat Ibn Baṭūṭa* (Stambul 1350/1932).

[2] G. Jacob 80 Anm. 3.

Beweisstücke für ein so hohes Alter unseres Ordens angeführt zu werden. Achi Mīram Čelebi, ein gebürtiger Perser aus Gulbāv, der sich im anatolischen Qyršehir ansiedelte, dort der sufischen Beschaulichkeit lebte, gelegentlich Lobkasiden auf hervorragende Leute dichtete und 812 H (beg. 16. 5. 1409) das Zeitliche segnete, wurde schon erwähnt[1]. Nicht minder nichtssagend sind die Berichte über Ḥāğğī ʿIzz ed-Dīn at-Turkomānī, einen Kaufmann aus Schemacha, der, auf der Pilgerfahrt von Räubern überfallen, das Gelübde machte, Sufi zu werden und nach achtmaliger Mekkafahrt 820 H (beg. 18. 2. 1417) sein Leben in Marāġa beschloß[2], sowie über Ṣadr ed-Dīn Chijāvī[3], einen ungebildeten, aber dennoch glänzenden Sufi, der 860 H (beg. 11. 12. 1455) in Gümbed Kübūd bei Schemacha starb, dessen Bedeutung allerdings darin bestand, daß neben den in Amasia als Scheiche wirkenden Pīr Iljās und Zekerijjā[4] aus seinen Schülern der eigentliche Gründer der Chalvetijje hervorging. Bis zu ihm kann in der Chalvetijje-Silsile von gemeinschaftsbildenden Persönlichkeiten keine Rede sein. Vielmehr dürfte es sich um „echte" Chalvetī's gehandelt haben, d. h. um Sufi's, die ohne Ehrgeiz der Ordensbildung beschaulich dahinlebten, Trost und guten Rat an Hilfesuchende spendeten und sich im Rufe ihrer Heiligmäßigkeit sonnten. Zu diesen Gestalten mag auch jener Ahn ʿAṭāʾī's zu rechnen sein, der als erster Chalvetijje-Mann in Rumelien erschien und sich bei Malġara in einer Höhle niederließ[5]. Bemerkenswert aber muß für uns sein, daß alle vom Chalvetijje-Schrifttum verzeichneten Scheichreihen letztlich bei Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī enden, der, was wir gleich anschließen wollen, nicht nur als „zweiter Pīr" — der erste ist ʿÖmer al-Chalvetī — verehrt wird, sondern auch im Chalvetijje-Schrifttum erheblich mehr Beachtung findet als ʿÖmer al-Chalvetī, der „Stifter". Ebenso beginnt in Jūsuf Sinān Efendi's Schrift die Geschichte der Chalvetijje bei Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī und wenn wir auch der Meinung sind, daß das bisher Angeführte zur Genüge wahrscheinlich gemacht hat, daß der „zweite Pīr" der eigentliche Gründer der Chalvetijje ist, so möchten wir doch nicht verfehlen, aus dem *Kāšif ül-esrār* des Esʿad Efendi eine weitere Stelle anzuführen, die darauf hinweist, daß unsere Ansicht zu seiner Zeit die allgemeine war. Das anläßlich der Vernichtung der Janitscharentruppe durch Sultan Maḥmūd II. im Jahre 1826 und der gleichzeitig einsetzenden scharfen Verfolgung der Bektašijje geschriebene, gegen diesen Orden gerichtete Werk, das sich zwar durch seine allzu dick aufgetragenen Auslassungen in die Gattung politischen Scharfmacherschrifttums einreiht, dessen halbamt-

[1] Über ihn vgl. CHŌĞAZĀDE AḤMED ḤILMĪ 33.
[2] Über ihn vgl. CHŌĞAZĀDE AḤMED ḤILMĪ 34.
[3] Über ihn vgl. CHŌĞAZĀDE AḤMED ḤILMĪ 35f.
[4] TAŠKÖPRÜZĀDE 42—43. [5] ʿAṬĀʾĪ 68.

liches Gepräge aber in den uns angehenden Punkten doch für die Wiedergabe offizieller Ansichten bürgt, nennt unter den Stiftern der großen Orden der Mevlevijje, Naqšbendijje, Saʿdijje, Šāẕilijje und Chalvetijje als den der letzteren ebenfalls Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī, was dem ganzen Zusammenhang nach als bekannt und anerkannt vorausgesetzt werden konnte[1].

Wie dem auch sein möge, erst mit dem „zweiten Pīr" tritt die Chalvetijje in ein halbwegs klares geschichtliches Licht, wenn auch vorläufig von der großen politischen Rolle des Ordens im späteren Osmanischen Reiche zu jener Zeit noch nichts zu spüren, ja kaum zu ahnen ist. Denn Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī — ob er den Ehrentitel eines Prophetenstämmlings zu Recht trug oder ob ihm dieser von übereifrigen Verehrern verliehen wurde, bleibe dahingestellt — verbrachte sein Leben ohne besonders aufregende Begleitumstände in seiner ostkaukasischen Heimat, die er niemals verlassen hat. Es wird lediglich vermerkt, daß sein Bekenntnis zu seinem Lehrer Ṣadr ed-Dīn Chijāvī einige Familienzwiste hervorrief, indem sein wohlhabender Vater nicht davon erbaut war, daß sein glänzend begabter und auch mit äußeren Vorzügen ausgestatteter Sprößling sich schon in jungen Jahren von der Welt zurückzuziehen gedachte, um Schüler eines überdies noch gänzlich ungebildeten Sufi's zu werden. Der Zwist löste sich dadurch, daß es dem Einfluß Ṣadr ed-Dīn Chijāvī's gelang, den väterlichen Widerstand nicht nur zu brechen, sondern sogar zu begeisterter Anhängerschaft umzuformen. So ist denn am äußeren Lebensgang Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī's nur noch bemerkenswert, daß er wegen eines Streites mit einem Mitderwisch dem heimatlichen Schemacha den Rücken kehrte und sich nach Baku wandte, wo er nach einem der sufischen Erbauung gewidmeten Dasein im Jahre 869 H (beg. 3. 9. 1464) für immer die Augen schloß und in einer natürlich längst verschwundenen Türbe beigesetzt wurde[2]. Über seine Gedankenwelt ist vorläufig kaum etwas zu ermitteln, denn sein Werkchen *Vird es-Sattār*, eine Art Gebetbuch[3], gibt wenig in dieser Hinsicht her und was sonst von seinen Ideen bekannt ist, beschränkt sich auf die Mitteilung, daß er als Mittelpunkt aller sufischen Übung die Quadragesima (*erbaʿīn*) betrachtete und im übrigen Gehorsam gegen die Obrigkeit lehrte. Gleichwohl muß sich der Verdacht aufdrängen, daß auf ihn und seine Schüler sich der Einfluß der eben sehr rührig gewordenen Ardebiler Ṣefevijje geltend gemacht hat. An Gelegenheiten, mit dem Gedankengut dieser Bewegung bekannt zu werden, hat es ihm bestimmt nicht gefehlt. Nicht nur, daß es als sicher gelten kann, daß Glaubensboten der Ṣefevijje auch

[1] G. Jacob 80. [2] Tašköprüzāde 177, Chōǧazāde Aḥmed Ḥilmī 37f.
[3] Vgl. G. Jacob 80 Anm. 3. Einige weitere Werke des „zweiten Pīr" zählt Bursaly Meḥmed Ṭāhir, *ʿOs̱mānly Mü'ellifleri* I (Stambul 1333) auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000309

nach dem Nordostkaukasus gelangt sind, wissen wir ferner, daß es zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen dem Šīrvānšāh und dem abenteuerlichen Ṣefevijje-Scheich Ǧunejd gekommen ist und infolgedessen Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī's Heimat von Kriegslärm widerhallte. In sein letztes Lebensjahrzehnt fielen überdies aufregende Ereignisse wie der verwegene Versuch Scheich Ǧunejd's, sich des byzantinischen Restreiches Trapezunt im Handstreich zu bemächtigen[1], dessen Kriegszug gegen die nordkaukasischen Tscherkessen[2] und sein Kriegertod im Kampfe gegen den Šīrvānšāh[3]. Wir fühlen uns in unserem Verdachte nicht nur durch die betonten Treuebeteuerungen des „zweiten Pīr" gegenüber seinem Landesherrn bestärkt — solches findet sich häufig bei Sufi's, ohne daß die Worte mit den Taten übereinstimmen —, sondern auch durch den noch zu erwähnenden Umstand, daß spätere Chalvetijje-Vertreter in Beziehungen zu Uzun Ḥasan, dem Herrn der Horde vom Weißen Hammel und grimmigem Gegner des osmanischen Staates traten[4].

Unter den auf etwa 12000 Köpfe geschätzten Anhängern[5] des „zweiten Pīr" ragen vier Männer hervor, die wir wohl als die eigentlichen Ausgestalter des Ordens zu betrachten haben: Pīr Aḥmed (nach anderen Meḥmed) al-Erzinǧānī, ʿÖmer Dede Rūšenī, ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Chalvetī und Ḥabīb al-Qaramānī. Dem ersteren, der im Jahre 879 H (beg. 18. 5. 1474) in seinem Heimatdorfe Kelerič bei Erzinǧān verstarb und begraben wurde[6], war es beschieden, den Zweig der Chalvetijje zu begründen, der im aufstrebenden Osmanischen Reiche zu so bedeutender Stellung gelangen und später in Stambul einen der großen Chalvetijje-Mittelpunkte schaffen sollte. Wohl war er noch nicht im eigentlichen Sinne politisch geworden, aber Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī hatte in ihm seinen befähigtsten Nachfolger gesehen[7], zu dem der große Scheich als Schüler wallfahrte, unter dem der Orden seine meteorhafte Laufbahn nach oben begann. Dieser Scheich war der unter dem Namen Čelebi Efendi bekannte Meḥmed Ǧemāl ed-Dīn al-Aqsarājī al-Chalvetī, auch Ebū 'l-Füjūżāt genannt[8]. Er gehörte zu der angesehenen, sich auf Ebū Bekr zurückführenden Sippe der Ǧemālīzāde[9], über deren Wirken noch zu sprechen sein wird, war Sohn eines Heeresrichters und ursprünglich orthodoxer Gottesgelehrter. Seine Hinwendung zum Sufitum begann unter der Lehrerschaft

[1] W. HINZ, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin-Leipzig 1936) 28ff. [2] W. HINZ 47f.
[3] W. HINZ 48. [4] s. unten S. 246. [5] JŪSUF SINĀN 14.
[6] Über den Scheich vgl. CHŌǦAZĀDE AḤMED ḤILMĪ 39 und BURSALY MEḤMED ṬĀHIR I 47. Das Grab in Kelerič ist verschwunden. s. A. KEMALİ, *Erzincan* (Erzincan 1932) 268. [7] JŪSUF SINĀN 18.
[8] Unter den Lebensbeschreibungen des Scheichs ist neben der JŪSUF SINĀN's die TAŠKÖPRÜZĀDE's 175 am wichtigsten. [9] S. unten S. 281f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000310

eines Zejnijje-Scheichs, von dem der Jünger aber enttäuscht wurde, weshalb er sich in die Obhut des zwar ungebildeten, aber strengen und sehr befähigten Scheichs Ṭāhir(oġlu) begab, der in dem Ruf stand, nur von wenigen Begnadeten erfüllbare Anforderungen an seine Schüler zu stellen[1]. Der Jünger entpuppte sich als bedeutender denn sein Meister und dieser, außerstande, jenem noch etwas beizubringen, verwies ihn an Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī, dessen Leben in Baku sich damals aber bereits dem Ende zuneigte. Čelebi Efendi willfuhr gerne dem Ratschlag Ṭāhir(oġlu)'s, da er hoffte, unterwegs auch mit Pīr Meḥmed al-Erzinğānī zusammenzutreffen, der damals schon als Stern der Chalvetijje in seiner Heimat glänzte. Vorerst freilich war der kaukasische Meister sein Wanderziel, doch er kam zu spät[2]. Am Tage seines Eintreffens in Baku hatte Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī, der „zweite Pīr", seine irdische Wanderschaft abgeschlossen, und Čelebi Efendi konnte ihm nur noch das Grabgebet sprechen. Durch einen Traum, in dem ihm der eben Verstorbene erschien, bewogen, wandte er sich zurück nach Erzinğān und huldigte Pīr Meḥmed al-Erzinğānī[3]. Er rechtfertigte das glanzvolle Urteil, das Ṭāhir(oġlu) über ihn abgegeben hatte, auch hier, und so finden wir ihn denn bald mit der Lehrerlaubnis, der *Iǧāzet*, des Erzinğāner Scheichs versehen, in Toqat und sodann in Amasia, in welch letzterer Stadt ihm die schicksalhafte Begegnung zuteil werden sollte, die für den Aufstieg der Chalvetijje so entscheidend wurde.

Als einziger Terminus ad quem für die zeitliche Einordnung der geschilderten Ereignisse steht uns das Todesjahr Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī's zur Verfügung, woraus zu ersehen ist, daß Čelebi Efendi im Jahre 869 H (beg. 3. 9. 1464) nach Baku kam und sich wohl noch im gleichen Jahre zu Pīr Meḥmed al-Erzinğānī begab. Wie lange er in dessen Diensten verweilte, ist nicht festzustellen, kaum aber wohl bis zu dessen Tod (879 H (beg. 18. 5. 1474), sondern nur wenige Jahre. Auch für sein Auftauchen in Amasia fehlen uns genauere Anhaltspunkte.

Wenn unsere Quellen auch keine Auskunft darüber geben, was Čelebi Efendi veranlaßte, sich gerade in Amasia anzusiedeln, so können doch verschiedene Vermutungen angestellt werden, denen ein hoher Wahrscheinlichkeitsgehalt nicht abzusprechen ist. In der durch landschaftliche Schönheit berühmten Kreisstadt im Osten Anatoliens war schon eine kleine Chalvetijje-Gemeinde vorhanden, die noch auf Ṣadr ed-Dīn Chijāvī zurückging. Dem alten Pīr Iljās war Pīr Zekerijjā nachgefolgt[4]. Als dieser im Jahre 878 H (beg. 29. 5. 1473) abschied, hatte

[1] Jūsuf Sinān 18. Über Scheich Ṭāhir(oġlu) vgl. Tašköprüzāde 175.

[2] Nach Tašköprüzāde 175 begab sich Čelebi Efendi überhaupt nicht nach Baku zum „zweiten Pīr", sondern sofort nach Erzinğān.

[3] Jūsuf Sinān 19. [4] Tašköprüzāde 42—43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000311

Qāḍīzāde ʿAbd er-Raḥmān Ḥusāmī Čelebi den Platz auf dem Chalvetijje-Gebetsfell von Amasia eingenommen[1]. Čelebi Efendi konnte also mit einem für seine Zwecke günstigen Boden von vorneherein rechnen und brauchte keineswegs zu befürchten, erst aus dem Nichts etwas aufbauen zu müssen. Der Hauptanziehungspunkt für ihn aber dürfte wohl der Ruf der außerordentlichen Derwischfreundlichkeit des großherrlichen Statthalters in Amasia, des Prinzen Bājezīd, gewesen sein. Dieser, der älteste lebende Sohn Meḥmeds II., des Eroberers, war im kindlichen Alter von sieben Jahren, d. h. anno 858 H (beg. 1. 1. 1454), osmanischer Übung zufolge, als Vertreter seines Vaters nach Amasia gekommen[2], zunächst von dem Beglerbeg ʿAlī Pascha und anderen Würdenträgern betreut[3]. Herangewachsen, führte er das etwas flotte Leben eines jungen Grandseigneurs, umgeben von einem nicht unbeträchtlichen Hofstaat wechselnder Güte und nicht zuletzt auf das Heftigste beargwöhnt von seinem gewalttätigen Erzeuger. Trotz starker Diesseitsfreudigkeit war der Prinz dem Sufitum sehr zugetan und in seiner Umgebung wimmelte es von Derwischscheichen aller möglichen Richtungen. Zweifellos gehörten auch die Vertreter des Chalvetijje-Zweiges von Amasia, der mit Pīr Iljās begonnen hatte, zu seinen Freunden, worauf die Tatsache deuten mag, daß er noch als Sultan seiner einstigen Chalvetijje-Gefährten in der Provinzstadt trotz deren sicherlich nur örtlichen Bedeutung nicht vergaß, indem er z. B. 890 H (beg. 18. 1. 1485) sich liebevoll der Türbenstiftung des Pīr Iljās annahm und diese dem Enkel des seligen Scheichs, Pīr Chejr ed-Dīn Chyżyr Čelebi zuwandte[4]. Die Lage war also für Čelebi Efendi sehr hoffnungsvoll. Freilich hatte der Prinz keinen Anlaß, zu glauben, daß ihm der Sultan sehr gewogen sei. Vater und Sohn waren gänzlich wesensverschieden. Meḥmed II. mochte in Erinnerung an sein eigenes Verhältnis zu seinem Vorgänger Murād II. von seinem Ältesten einiges befürchten zu müssen geglaubt haben und Bājezīd besaß für die gewalttätige, ja blutrünstige Natur des Eroberers keinerlei Verständnis. Der Großherr hatte durch verschiedene Eingriffe in die Statthaltergeschäfte Bājezīd's gezeigt, daß ihm allerlei mißfiel, so etwa im Jahre 883 H (beg. 4. 4. 1478), als er gegen drei Höflinge des Prinzen Todesurteile aussprach, von denen allerdings nur eines vollstreckt werden konnte, da die beiden anderen Betroffenen, der Nišāngy Tāğī Beg und ein gewisser ʿAbd er-Raḥmān Efendi, sich, wohl von Bājezīd selbst

[1] Vgl. ʿABDĪZĀDE ḤÜSEJN ḤUSĀM ED-DĪN, *Amasja ta'rīchi* III (Stambul 1927) 229.

[2] Bājezīd ist 851 H (beg. 19. 3. 1447), und zwar wahrscheinlich um die Jahreswende 1447/48 D in Dimetoka geboren, vgl. F. BABINGER, *Mehmed's II. Heirat mit Sitt-Chatun* (1449) in *Der Islam* XXIX (1949) 217.

[3] ʿABDĪZĀDE ḤÜSEJN ḤUSĀM ED-DĪN 222ff.

[4] ʿABDĪZĀDE ḤÜSEJN ḤUSĀM ED-DĪN 236.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000312

gewarnt, durch die Flucht ins Ausland retten konnten[1]. Von Bājezīd war bekannt, daß er des öfteren Befehle seines Vaters vereitelt und überhaupt immer Zwist mit diesem hatte, so daß schließlich Meḥmed ernsthaft mit dem Gedanken umging, seinen Ältesten umzubringen — ein Plan, der übrigens auch im Abendlande ruchbar wurde[2].

In der giftgeschwängerten Luft undurchsichtigen Ränkespieles, niedriger Kriecherei und widerlichen Spitzel- und Angebertums an seinem Hofe mag Bājezīd in Čelebi Efendi einen neuen und wahrscheinlich zuverlässigen Freund gesehen und erhofft haben. Die Tatsache, daß der Scheich der Chalvetijje angehörte, konnte ihm nur wünschenswert sein, denn die Chalvetijje hatte keinen Grund, dem Vater des Prinzen, dem Großherrn in Stambul, besondere Geneigtheit entgegenzubringen. Meḥmed II. hatte sich nämlich gegenüber dem ersten Quartiermacher des Ordens in Stambul recht unfreundlich benommen. Schon bald nach dem Fall der Stadt am Goldenen Horn war einer der vier großen Nachfolger Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī's, ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Chalvetī, in dem neuen Mittelpunkt der islamischen Welt erschienen und hatte beim Volke großen Zulauf gehabt. Wiewohl dem Eroberer in rein religiöser Hinsicht ziemliche Gleichgültigkeit nachgesagt wird, war der bedeutende Erfolg des Chalvetijje-Predigers ihm nicht recht geheuer. Nach allem, was über das wenig zartbesaitete Wesen Meḥmed's II. bekannt ist, dem Menschenleben weniger als nichts galten, hätte er sicherlich keinen Augenblick gezögert, den Gottesmann vom Leben zum Tode befördern zu lassen, wenn er nicht unangenehme Rückwirkungen bei seinen Untertanen zu befürchten gehabt hätte. Zwar läßt sich über Inhalt und Sinn der Predigten ʿAlī al-Chalvetī's vorläufig nichts mitteilen, aber es muß wohl etwas gewesen sein, was dem Sultan nicht angenehm in den Ohren klang. Jedenfalls legte er dem beredsamen Chalvetijje-Sendling nahe, schleunigst aus dem Lande zu verschwinden und sich daselbst nicht wieder blicken zu lassen. ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Chalvetī seinerseits ließ es sich nicht einfallen, die Langmut des Eroberers auf eine ernsthafte Probe zu stellen und begab sich stehenden Fußes nach Larenda im Lande Qaraman[3]. Daß er sich dorthin wandte, wo er bei dem althergebrachten

[1] ʿAbdīzāde Ḥüsejn Ḥusām ed-Dīn 231. Daß die Entflohenen von Bājezīd gewarnt wurden, läßt sich aus dem Umstand entnehmen, daß einer von ihnen, Tāğī Beg, nach Meḥmed's II. Tode wieder in seine alte Stellung eingesetzt wurde. Das Todesurteil scheint also nicht des Prinzen Beifall gefunden zu haben. Bājezīd hatte schon früher einmal einem von seinem Vater zum Tod verurteilten Gelehrten zur Flucht verholfen (Tašköprüzāde 191).

[2] Vgl. etwa J. W. Zinkeisen, *GOR* II 495 Anm. 2 (nach Tubero).

[3] Tašköprüzāde 173. ʿAlā ed-Dīn ʿAlī starb erst 1525, wenigstens nach Sāmī Frāšerī, *Qāmūs ül-aʿlām* 3178f. Vgl. auch noch C. Brockelmann, *GAL* II 431.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000313

Gegensatz zwischen Qaraman und dem Osmanenreiche einige Sicherheit erwarten konnte, läßt den Schluß zu, daß sich die Angelegenheit auf jeden Fall vor der endgültigen Unterwerfung Qaraman's, also vor 1460 zugetragen hat. Auch ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Chalvetī's Bruder und Mitderwisch, der berühmte Rūšenī, hatte Veranlassung, auszuwandern und landete nach verschiedenen Aufenthalten in Bardaʿa, Jeñiğe und Qara Aġač schließlich bei Meḥmed's II. grimmem Feind und Gegenspieler Uzun Ḥasan, dessen Gattin Selğūq Chatun ihm in Tebriz ein Kloster als Wohnsitz anwies, wo er 892 H (beg. 28. 12. 1486) das Zeitliche segnete, nachdem er sowohl seinen alten wie seinen neuen Landesherrn überlebt hatte.[1] Ob und inwieweit Uzun Ḥasan Rūšenī etwa als politisches Werkzeug ansehen und eines Tages benützen zu können glaubte, darüber fehlt uns jeder Anhaltspunkt. Rūšenī's Zweig machte sich unter seinem Schüler Ibrāhīm Gülšenī von der Chalvetijje unabhängig und gestaltete sich zu dem selbständigen, später weit verbreiteten Orden der Gülšenijje aus. Die von Meḥmed II. an den Tag gelegte ablehnende Einstellung zu Chalvetijje-Vertretern hatte fraglos eine mit Zündstoff geladene Stimmung geschaffen, die nunmehr dem Prinzen Bājezīd insofern zugute kam, als er bei seiner Gegnerschaft gegen seinen Vater mit der Zuneigung aller rechnen durfte, die der Chalvetijje nahestanden, und dieser waren damals schon nicht wenige. Čelebi Efendi wurde rasch des Statthalters innigster und vertrautester Freund. So war es denn nicht zu verwundern, daß der Prinz sich an diesen um Hilfe wandte, als ihm ungefähr in der ersten Hälfte des Monats Ṣafar 886 H (beg. 1. 4. 1481) die aufregende Botschaft überbracht wurde, der das volle Vertrauen des Großherrn besitzende Großwesir Qaramānī Meḥmed Pascha habe dem Sultan vorgeschlagen, ihn, Bājezīd, aus dem Wege zu räumen und den Thron des Reiches dem jüngeren Prinzen Ğem zu hinterlassen, und der Eroberer neige diesem Rat ein williges Ohr[2].

Die höchst geheimnisvollen Vorgänge, die sich an diese bedrohliche Nachricht anschlossen, bedeuteten nicht nur eine verständliche Gegenwirkung des um sein Leben bangenden Prinzen, sondern zugleich den ersten Eintritt der Chalvetijje in das Dunkel der Untergrundpolitik im Osmanischen Reiche. Das „Debut" des Ordens als politisch wirkende Gemeinschaft ist zweifellos in den Anhängerkreisen viel besprochen

[1] W. HINZ 121f. Der dort erwähnte Dede ʿOmar ist Rūšenī, dessen voller Name Ajdynly ʿÖmer Dede lautete. Die Bezeichnung Rūšenī ist schwerlich, wie BURSALY MEḤMED ṬĀHIR I 69 meint, als persische Übersetzung von Ajdynly aufzufassen, sondern als *tachalluṣ* und wäre nach J. v. HAMMER'scher Weise als „der Lichthafte" wiederzugeben. Über Rūšenī's schriftstellerische Tätigkeit vgl. die eben angeführte Stelle bei BURSALY MEḤMED ṬĀHIR.

[2] JŪSUF SINĀN 19.

worden, was es begreiflich macht, daß darüber verschiedene Lesarten bestehen, die uns Jūsuf Sinān[1], Tašköprüzāde[2] und — nach der Erzählung des Sohnes des seinerzeit von Meḥmed II. zum Tode verurteilten, aber durch Bājezīd's Warnung entkommenen und nach des Eroberers Tod an des neuen Sultans Hof zurückgekehrten Tāǧī Beg[3] — Sa'd ed-Dīn[4] überliefert haben. Während die beiden letzten allerlei wunderbare Zutaten bieten, ist Jūsuf Sināns Bericht völlig frei von solchen und wirkt geradezu nüchtern. Wir haben Grund anzunehmen, daß diese Lesart den Tatsachen am meisten entspricht, wenn der Überlieferer auch aus naheliegenden Gründen sich etwas zurückhaltend ausdrückt. Der Prinz hatte auf die Mitteilung hin, daß sein Vater den Vorschlägen seines Großwesirs, einen Anschlag auf sein Leben ins Werk zu setzen, keineswegs ablehnend gegenüberstehe, sofort einen Boten zu Čelebi Efendi entsandt mit einem Schreiben, das dieser dem Scheich übergeben sollte. Er hatte dem Boten eingeschärft, für den Fall, daß der Scheich nähere Erklärungen fordern sollte, diesen darauf zu verweisen, daß ihm der Inhalt des Schreibens ohnehin bekannt sei, sich weitere Ausführungen also erübrigten. Čelebi Efendi hieß den Boten — es war der Qapyǧy Bašy des Prinzen — am nächsten Morgen wiederkommen, um sich Bescheid zu holen. Der Bescheid lautete, der Prinz wünsche das Verderben des Großwesirs, aber es sei vorläufig nichts zu machen, zumal Qaramānī Meḥmed Pascha durch ein Amulett von 100 × 100 Feldern, das er von dem Scheich Ibn Vefā[5] — einem Gegner der Chalvetijje und Parteigänger des Eroberers und des Prinzen Ǧem — sich hatte anfertigen lassen, geschützt sei, aber die Derwische würden einen Weg finden, der sich in zwanzig Tagen offenbaren werde. Und siehe, nach zwanzig Tagen starb Sultan Meḥmed der Eroberer im Feldlager zu Gebze.

Soweit der Wesenskern der Ausführungen Jūsuf Sinān Efendi's. Die Art, wie Tašköprüzāde und Sa'd ed-Dīn die Angelegenheit wiedergeben, entspricht dem Menāqibnāme-Stil jener Zeit. Immerhin läßt sich daraus entnehmen, daß Čelebi Efendi zunächst nicht geneigt war, Schritte in der Sache zu unternehmen, und daß es erst des Hinweises auf die Derwischfeindschaft des Qaramānī Meḥmed Pascha, der sogar Enteignungen von Chalvetijje-Besitztümern vorgenommen hatte[6], und eines größeren Betrages klingender Münze bedurfte, um der Entschlußkraft des Scheichs etwas nachzuhelfen. Für uns belanglos hingegen ist, versteht sich, was

[1] Jūsuf Sinān 19. [2] Tašköprüzāde 175f.
[3] 'Abdīzāde Ḥüsejn Ḥusām ed-Dīn 234.
[4] Sa'd ed-Dīn, *Tāǧ üt-tevārīch* II 546—548. [5] Tašköprüzāde 154ff.
[6] Daraus erklären sich wohl die hämischen Bemerkungen des Geschichtsschreibers 'Āšyqpašazāde über den Großwesir ('Āšyqpašazāde ed. F. Giese 207). 'Āšyqpašazāde war Chalvetijje-Angehöriger.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000315

nach den Berichten TAŠKÖPRÜZĀDE's und SA'D ED-DĪN's Čelebi Efendi an zauberischen Vorkehrungen getroffen haben soll, um die Schutzwirkung des Amuletts des Großwesirs aufzuheben, daß ihm ein Traumgesicht die Hilfeleistung aller Heiligen von Qaraman zusicherte usw. JŪSUF SINĀN's Lesart ist, wie gesagt, frei von diesen Dingen — die Amulett-Geschichte kann nicht als Derwischwunder im Menāqib-Sinne betrachtet werden[1] — und erwähnt nur noch, daß der Großwesir, nachdem er sich des Amulettes für einige Tage entledigt hatte, um die durch Schweiß verwischten Linien ausbessern zu lassen, von den tobenden Janitscharen umgebracht wurde.

Betrachtet man diese Vorgänge im Zusammenhang mit den Berichten aus anderen, bekannten Quellen, so fühlt man sich zu düsteren Folgerungen gedrängt. Tatsache ist, daß Sultan Meḥmed II. am 5. Rebī' I 886 H (=3. 5. 1481) auf der Sultanswiese bei Gebze eines geheimnisumwitterten Todes starb, als er einen neuen Feldzug, angeblich gegen die Rhodeser, ins Werk setzen wollte. Wiewohl über den Gesundheitszustand des Großherrn schon seit einiger Zeit nicht unbegründete ungünstige Gerüchte im Umlauf waren, kam sein Ende doch jäh und unerwartet. Daß es auf natürlichen Ursachen beruhte, glaubte kein Mensch, vielmehr war man geneigt, eine Vergiftung anzunehmen und ein handfester Pogrom gegen die Stambuler Juden nach Bekanntwerden des Ablebens des Sultans zeigte, daß man den jüdischen Leibarzt des Eroberers, Iacopo von Gaeta, im Verdacht hatte, seinem Schutzbefohlenen durch ein Tränklein zu einem vorzeitigen Hinscheiden verholfen zu haben — zudem von Italien, insonderheit Venedig aus schon öfters Versuche gemacht worden waren, den Alpdruck der türkischen Bedrohung durch Ermordung Meḥmed's II. loszuwerden[2]. Noch einige Jahre später beschuldigte man auch den zweiten Leibarzt al-Lārī der Mittäterschaft, was diesen in nicht geringe Bestürzung versetzte[3]. Daß beide Ärzte

[1] Der Glaube an die Wirksamkeit von Amuletten war bis in die Neuzeit herein im Morgenland lebendig und die Herstellung von solchen Schutzmitteln daher nichts Besonderes. Das Amulett des Qaramānī Meḥmed Pascha war wohl ein sogenanntes Zaubervierеck, wenn auch die Bezeichnung *vafq* einen umfassenderen Begriff darstellt, also etwa auch die Perlenschnüre, die man als Schutz gegen den „bösen Blick" trägt, und Ähnliches umfaßt. Vgl. dazu W. AHRENS, *Studien über die „magischen Quadrate" der Araber* in *Der Islam* VII (1916) 186ff., besonders 215.

[2] Eine Zusammenstellung von venedigischen Anschlägen auf Meḥmed II. bringt F. BABINGER, *Ja'qūb-Pascha, ein Leibarzt Meḥmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Iacopo aus Gaeta* in *Rivista degli Studi Orientali* XXVI (1951) 87ff., daselbst auch eine Schilderung der näheren Umstände des Todes des Sultans.

[3] TAŠKÖPRÜZĀDE-MEĞDĪ 335—340. al-Lārī wurde einige Jahre später auf Veranlassung Bājezīd's II. durch eine überstarke Menge Opium ins Jenseits

unschuldig waren, kann als erwiesen gelten. Indessen häufen sich schwerwiegende Anzeichen — wenn auch keine unbedingt schlüssigen Beweise — gegen den Prinzen Bājezīd und seine Helfer. Der Prinz hatte, wie wir gehört haben, bei der Übersendung des bewußten Briefes seinem Qapyğy Bašy eingeschärft, keine näheren Erklärungen an Scheich Čelebi Efendi abzugeben, da dieser schon wisse, worum es sich handle. Die Mitteilung, die der Qapyğy Bašy überbrachte, enthielt nach dem Bericht Jūsuf Sinān's nur die Worte: „Ich habe einen Wunsch, und man soll die Güte haben, ihn zu verwirklichen. Möge Allāh der Erhabene die Durchführung erleichtern, soferne er gut ist"[1]. Das diese Mitteilung an Čelebi Efendi auslösende Ereignis war also ein Fall, dessen Möglichkeit vorher schon einmal Gegenstand von Gesprächen und Abmachungen zwischen dem Prinzen und dem Scheich gewesen sein muß, so daß Bājezīd jetzt sich damit begnügen konnte, auf einem durch einen vertrauten Boten heimlich übersandten Zettel kund zu tun, daß, wie man heute sagen würde, „der Tag X da sei". Es mag sein, daß das von Bājezīd geforderte Unternehmen zunächst nur gegen die Person des Großwesirs gedacht war, den man füglich als den bösen Geist am großherrlichen Hofe betrachten konnte. Andererseits aber mußte der Prinz sich sagen, daß durch eine Beseitigung des Qaramānī Meḥmed Pascha allein für ihn die Lebensgefahr nicht geringer werden würde. Über die Einstellung seines Vaters zu ihm war er sich nicht im geringsten im Unklaren, und daß die Blutsbande für Meḥmed II. kein Hindernis sein würden, den Sohn rücksichtslos aus dem Wege zu räumen, wenn die Staatsraison ihm dies erforderlich zu machen schien, das wußte man in Amasia ebenso. Übrigens war das auch Bājezīds Auffassung, wie er während seines Krieges gegen den Bruder und Nebenbuhler Ğem einmal ausdrücklich erklärte[2]. Und schließlich bestand auch durchaus die Gefahr, daß der allfällige Anschlag gegen Qaramānī Meḥmed Pascha ruchbar würde, was vermutlich den Sultan zu Vergeltungsmaßnahmen grau-

befördert. Man könnte daraus allenfalls auf einen Zusammenhang mit dem Tode Meḥmed's II. schließen, doch erhöben sich innere Zweifel. Setzt man voraus, daß etwa al-Lārī den Großherrn im Auftrage Bājezīd's bezw. der Chalvetijje vergiftet hat — worauf der Umstand deuten könnte, daß al-Lārī als erster den Schwerkranken behandelte und dann erst Iacopo von Gaeta — so kann die Beseitigung al-Lārī's nur den Sinn gehabt haben, den unangenehmsten Mitwisser des Geheimnisses zum Schweigen zu bringen. Aber warum wartete man damit mehrere Jahre? Inzwischen konnte er doch das Geheimnis längst ausgeplaudert haben! Aus diesem Grunde halten wir die Ermordung al-Lārī's nicht für hierhergehörig.

[1] Jūsuf Sinān 19.

[2] Vgl. den bei J. v. Hammer, *GOR* II 255 überlieferten Ausspruch Bājezīd's, zwischen Fürsten gebe es keine Blutsbande.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000317

samster Art veranlaßt hätte. Mit der Ausschaltung bloß des Großwesirs wäre also Bājezīd kaum gedient gewesen. Zu glauben, daß man diese Erwägungen in Amasia nicht angestellt haben könnte, wäre widersinnig. Die Verdachtsgründe gegen Bājezīd häufen sich jedoch noch, wenn man den weiteren Verlauf der Ereignisse in unsere Betrachtungen einbezieht. Qaramānī Meḥmed Pascha, der Großwesir, hatte die Leiche des Großherrn eiligst nach Stambul geschafft, das Ableben des Sultans aber vorerst noch geheim zu halten gesucht. Er selbst wünschte, wie bekannt, den Prinzen Ǧem, der in Qonja als Statthalter saß, als neuen Herrscher der Osmanen zu sehen, aber selbstverständlich mußte er nicht nur diesen, sondern auch den älteren Bājezīd von dem Ereignis benachrichtigen. Sein nach Qonja ausgesandter Eilbote wurde jedoch abgefangen[1], während der zur Meldung an Bājezīd geschickte in erstaunlich kurzer Zeit das ferne Amasia erreichte. Der Bote nach Qonja konnte der ganzen Sachlage nach nur von Parteigängern Bājezīd's abgefangen worden sein. Woher aber mochten diese wissen, was geschehen war? Das Abfangen des Boten konnte doch nur den Zweck haben, zu verhindern, daß Ǧem vor Bājezīd vom Hinscheiden Meḥmeds II. erfuhr und sich nach Stambul in Marsch setzte. Man mußte folglich schon vom bevorstehenden Tode des Sultans gewußt haben. Bedenkt man dazu, daß Bājezīd am 12. Rebīʿ I 886 H (=11. 5. 1481), d. h. bereits am Tage der Ankunft der Trauerbotschaft samt seinem Hofstaat[2] und seinen Truppen — 4000 an der Zahl —[3] nach Stambul aufbrechen konnte, so darf daraus wohl der Verdacht abgeleitet werden, daß ihn die Nachricht vom Tode des Vaters nicht unvorbereitet erreichte. Er gewann denn auch den Wettlauf nach dem Thron gegen seinen Bruder Ǧem und zog am 20. Rebīʿ I 886 (= 19. 5. 1481) als neuer Herrscher des türkischen Reiches in die Stadt am Goldenen Horn ein. Ǧem konnte sich nur in Brussa festsetzen, um nach Ablehnung seines Vorschlages einer Herrschaftsteilung durch Bājezīd den Bruderkrieg zu beginnen. Setzt man ferner die noch zu schildernden ganz außergewöhnlichen Gunstbezeigungen in Rechnung, die Bājezīd der Chalvetijje, insbesondere Čelebi Efendi, späterhin erwies, sowie den Umstand, daß er seinen nunmehr als Statthalter in Amasia wirkenden ältesten Sohn Aḥmed u. a. einem Chalvetijje-Mann, dem Vater des berühmten Serchōš Bali Efendi, zur Erziehung übergab[4], so ergibt sich daraus, daß er sich dem Orden in nicht alltäglichem Ausmaße verpflichtet fühlen mußte. Auch der Qapyǧy Bašy, der seinerzeit die Verbindung zu Čelebi Efendi hergestellt hatte, stieg unter Bājezīd's Sultanat gewaltig auf. Über ihn wird noch zu sprechen sein. Wir glauben,

[1] Durch Bājezīd's Schwager Sinān Pascha, Statthalter von Anatolien, vgl. J. v. HAMMER, *GOR* II 251. [2] J. W. ZINKEISEN, *GOR* II 475.
[3] ʿABDĪZĀDE ḤÜSEJN ḤUSĀM ED-DĪN 233. [4] ʿALĪ MYNYQ 73.

zwar keinen schlüssigen Nachweis, aber doch einen schwerwiegenden „Indizienbeweis" dafür erbracht zu haben, daß Bājezīd am Tode Meḥmeds II. in irgendeiner, wenn auch in allen Einzelheiten vorläufig nicht klaren Hinsicht beteiligt war und also auf ihm der Verdacht lastet, durch einen allerdings durch Notwehr bedingten vorbeugenden Vatermord sich in den Besitz des osmanischen Thrones gesetzt zu haben — mit tatkräftiger Hilfe der Chalvetijje, die nun für mehrere Menschenalter eine führende Rolle im Reiche, wenn auch mehr im Hintergrunde, spielen sollte.

Es begann die große Zeit des Ordens und insbesondere des Zweiges des Čelebi Efendi. Der Scheich blieb nach den geschilderten Ereignissen noch einige Jahre in Amasia, wobei er wohl auch auf die Erziehung von Bājezīds Sohn Aḥmed einigen Einfluß genommen haben dürfte, wenn auch dessen amtliche Lālā's zunächst (bis 887 H (beg. 20. 2. 1482) Chalīl Paschazāde Ibrāhīm Pascha und nach dessen Berufung nach Istanbul Sinān Begzāde ʿAbdullāh Pascha und andere waren[1]. Die Übersiedlung Čelebi Efendi's und seiner Derwischgemeinschaft auf Einladung des neuen Sultans dürfte um die Jahre 1489/90 erfolgt sein, zu jenem Zeitpunkt, da das noch zu erwähnende Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha ausgebaut und dem Orden als neuer Wohnsitz zur Verfügung gestellt wurde. Der Empfang des Scheichs und seiner Leute, die so große Verdienste um den neuen Herrscher der Osmanen hatten, war über alle Maßen großartig, wenn auch das Wetter zunächst den Feierlichkeiten einen bösen Streich spielen zu wollen schien. Als die Chalvetijje-Vertreter in Üsküdār (Skutari), jenseits des Bosporus, eintrafen — der Ort bestand damals nur aus einigen jämmerlichen Häusern und der Landungsbrücke — tobte ein wilder Sturm über das Meer und jagte Schneegarben über das Land. Man konnte es nicht wagen, das Prunkschiff von Stambul auf die asiatische Seite hinüberfahren zu lassen, das die Neuankömmlinge in triumphalem Geleit einholen sollte. So saß Čelebi Efendi mehrere Tage in Üsküdār fest. Aber sein Seherblick erkannte rasch die Ursache der Ungnädigkeit des Himmels. Einer seiner Derwische hatte, gegen den Armuts- und Besitzlosigkeitsgrundsatz des Ordens verstossend, einige Piaster bei sich. Als der erboste Scheich sie ihm weggenommen und ins Meer geworfen hatte, erhellte sich sofort der Himmel zu herrlichem Blau und beruhigten sich die Wogen. Jetzt fuhr die Staatsgaleere von Stambul hinüber und holte die Ordensleute ein. Zum Emp-

[1] ʿAbdīzāde Ḥüsejn Ḥusām ed-Dīn 233f. Sicherlich irrig ist die Behauptung des verdienten Geschichtsschreibers von Amasia (240), daß Čelebi Efendi noch 903 H (beg. 30. 8. 1497), einem der überlieferten Zeitpunkte seines Todes, in Amasia gewesen und von dort aus zur Abwendung der Pest nach Mekka geschickt worden sei. ʿAbdīzāde Ḥüsejn Ḥusām ed-Dīn verfällt leider manchmal in heftigen Lokalpatriotismus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000319

fang hatte sich alles eingefunden, was es an hervorragenden Leuten in Stambul gab, um an der Segenswirkung der Derwische Anteil zu haben: hohe und höchste Staatsbeamte, Gelehrte, Geistliche usw., unter ihnen auch jener Ibn Vefā, der seinerzeit sich auf die Seite Qaramānī Meḥmed Paschas und Ǧems geschlagen hatte, nunmehr aber sein Fähnchen nach dem neuen Wind drehte[1]. Jetzt galt es, dem Orden eine neue würdige Unterkunft zu verschaffen, und die Wahl fiel auf ein einstiges byzantinisches Nonnenkloster, das in der Gegend von Jedi Qule lag und von den Türken die „Mädchenkirche" *(Qyzlar Kenīsesi)* genannt wurde. Es war dies das altehrwürdige, schon im Jahre 767 christlicher Zeitrechnung zum Gedenken des unter Konstantin Kopronymos anläßlich des Bilderstreites der Ehre der Blutzeugenschaft teilhaftig gewordenen Heiligen Andreas von Kreta errichtete gleichnamige heilige Gebäude[2]. Den Umbau übernahm der alte und wieder neue Qapyğy Bašy Bājezīd's, der kein anderer gewesen sein dürfte als der spätere Großwesir Qoğa Muṣṭafā Pascha[3]. Er war, wie JŪSUF SINĀN vielsagend bemerkt[4], seinerzeit in Amasia „einiger Geheimnisse kundig geworden", und seine im hohen Staatsdienst erworbenen reichen Mittel erlaubten ihm, den kostspieligen Umbau aus seinem Geldbeutel zu bestreiten, wenn der aus Serres gebürtige Grieche auch im Geruche einer Reihe unerfreulicher Eigenschaften stand, unter denen ein maßloser Geiz an erster Stelle genannt und

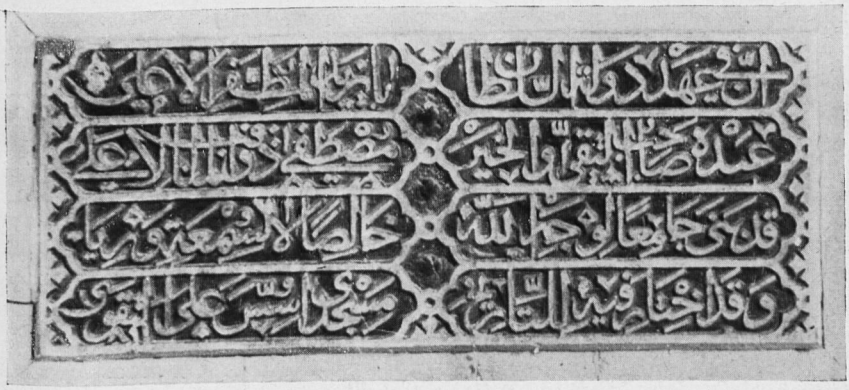
[1] JŪSUF SINĀN 21.

[2] Es handelt sich um das Kloster des Ἅγιος Ἀνδρέας ἐν Κρίσει, für das ich auf SKARLATOS VIZANTIOS, Ἡ Κωνσταντινούπολις, Περιγραφὴ τοπογραφική, ἀρχαιολογικὴ καὶ ἱστορική I (Athen 1890) 333f., sowie besonders auf A. M. SCHNEIDER, *Byzanz. Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt* (Berlin 1936) (= *Istanbuler Forschungen* 8) 52 (mit weiteren Schrifttumsangaben) verweise. Völlig anders jedoch der gleiche Verfasser in seiner Arbeit *Mauern und Tore am Goldenen Horn zu Konstantinopel* (= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse* Nr. 5 (1950)) 70 Nr. 6. Eine Beschreibung des jetzigen Zustandes bei E. MAMBOURY, *Constantinople* (Constantinople 1925) 248ff., wo allerdings irrig behauptet wird, der Umbau habe unter Sultan Selīm I. stattgefunden.

[3] Qoğa Muṣṭafā Pascha taucht nach den bisher bekannten Quellen erstmals als Qapyğy Bašy des Sultans Bājezīd II. auf, vorher sei er im Serajdienst gewesen, eine etwas nichtssagende Feststellung. JŪSUF SINĀN 22 betont ausdrücklich, der Klosterumbau sei von dem Qapyğy Bašy durchgeführt worden, der bei dem Prinzen Bājezīd in Amasia gewirkt und nun wieder Qapyğy Bašy beim Sultan Bājezīd wurde. Er nennt ihn Muṣliḥ ed-Dīn, ein Name, dessen Ergänzung (vgl. dazu F. BABINGER, *Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simāw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich* (= *Der Islam* XI [1921] S. 1ff., [auch als Sonderdruck erschienen] 20 Anm. 3) üblicherweise — Muṣṭafā ist. Danach kann über die Personengleichheit kaum mehr ein Zweifel bestehen.

[4] JŪSUF SINĀN 21f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000320

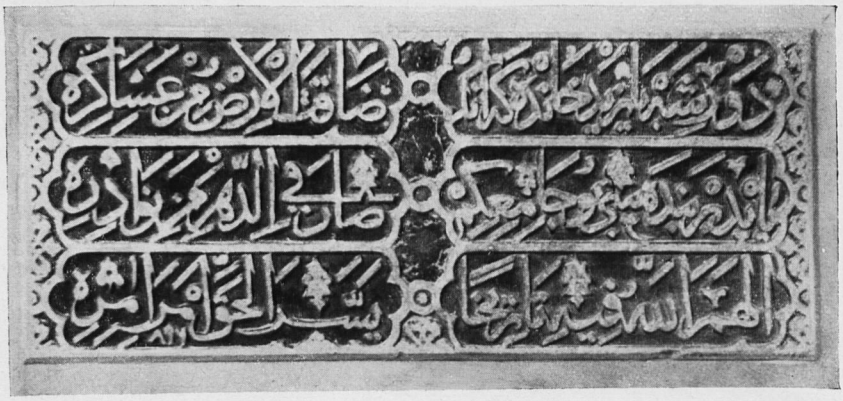


Bauinschrift in Qoğa Muṣṭafā Pascha (s. S. 253).



Qoğa Muṣṭafā Pascha, Moschee und Medrese.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000321



Bauinschrift in Qoğa Muṣṭafā Pascha (s. S. 253).



Qoğa Muṣṭafā Pascha, Moschee und Türbe Sümbül Sināns.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000322

bis nach dem Abendlande bekannt wurde. Zweifellos hing er der Chalvetijje an, und ein wildes Gerücht wollte wissen, daß er als gelernter Barbier es später übernommen habe, seinen Herrn und Sultan auf seine Weise von der ewigen Furcht vor dem Bruder und Nebenbuhler zu befreien, indem er sich in des mittlerweile in christlicher Umgebung gelandeten Ǧem Vertrauen schlich und ihm mit Hilfe seines Rasiermessers jenes tückische Gift beibrachte, an dem der Unglückliche im Jahre 1495 dahinsiechte[1]. Der Um- und Ausbau des neuen Heimes der Chalvetijje jedenfalls fand in den oben erwähnten Jahren 1489/90 statt, wie aus den hier folgenden beiden Bauinschriften an der Klostermoschee hervorgeht[2].

1) ان فی عهد دولة السلطان * بایزید المظفر الاعلی
عبده صاحب التقی والخیر * مصطفی ذو المناقب الاعلی
قد بنی جامعًا لوجه الله * خالصًا لا سمعه وریا
وقد اختار فیه للتاریخ * مسجدی اسس علی التقوی
= 895 H (beg. 25. 11. 1489)

„Im Zeitalter des Glanzes des Sultans Bājezīd, des Siegreichen, Erhabenen
Hat sein Diener, der fromme und wohltätige Muṣṭafā, der Vollbringer von Heldentaten, der Große,
Eine Moschee für das Angesicht Allāhs gebaut, eine treffliche, wie man nie gehört und gesehen,
Und er hat dafür als Zeitzeiler gewählt: Meine Moschee wurde aus Frömmigkeit errichtet".[3]

(Erste Halbverse der zwei ersten Zeilen türkisch, 2)
übrige arabisch)

دور شه بایزید خانده که انك * ضاقت الارض من عساکره
یاپدی بنده‌سی بو جامعکم * صادر فی الدهر من نوادره
اللهم الله فیه تاریخًا * یسّر الحق امر امره
= 896 H (beg. 14. 11. 1490)

[1] J. v. Hammer, *GOR* II 277, wiedergegeben auch in *Ḥadīqat ül-Ǧevāmi'* I 165f.

[2] Ich verdanke die Lichtbilder der beiden Zeitzeiler der Güte des dem Leben und der Wissenschaft allzu früh und unter traurigen Umständen entrissenen A. M. Schneider, dem hier ein freundliches Gedenken gewidmet sei.

[3] Dieser Zeitzeiler ist auch in *Ḥadīqat ül-Ǧevāmi'* I 162 wiedergegeben. Der Verfasser ist der Scheich ül-Islām Afżalzāde Ḥamīd ed-Dīn Efendi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000323

„In der Zeit des Sultans Bājezīd Chān, von dessen Heeren die Erde beengt ist,
Baute sein Diener diese Moschee, die im Jahrhundert unter dessen Seltenheiten hervorragt,
Allāh gab ihm einen Zeitzeiler ein: Gott erleichtere die Angelegenheit seines Herrschertums."

Seine jetzige Gestalt hat Qoğa Muṣṭafā Pascha freilich erst später erhalten. Sechs Jahre nach dem Umbau wurde ein Hauptportal errichtet[1] und weitere Ergänzungsbauten, wie Tore, Maḥalle, Minarett, Koranschule, einen Zellenbau für vierzig Zellen, Springbrunnen, Schule und Garküche, Logen usw. fügte ein Jahrhundert später der Millionär Ekmekğizāde Aḥmed Pascha[2], der Finanzminister Sultan Aḥmeds I., hinzu[3], der überhaupt eine kaum mehr übertroffene Stiftertätigkeit entfaltete. Dazu gesellten sich noch die jeweiligen Grabmale und Grabsteine der verschiedenen Scheiche und Derwische, so daß die Stätte heute eine ganze Gruppe von heiligen Gebäuden darstellt, wobei allerdings nach dem Urteil Sachverständiger das alte Andreas-Kloster seine ursprünglichen Teile noch verhältnismäßig rein erhalten konnte[4].

Dies war also nach der Übersiedlung Čelebi Efendi's nach Stambul das Reich der Chalvetijje. Über ihrem Leben und Treiben lag eine pralle großherrliche Gnadensonne. Sultan Bājezīd, dessen Derwischfreundlichkeit ihm den Beinamen „der Heilige" (*velī*) eingetragen hat, erschien sehr häufig im Kloster, von Wesiren, besonders Qoğa Muṣṭafā Pascha, und auch orthodoxen Geistlichen begleitet, und beteiligte sich mit solcher Inbrunst an den religiösen Riten, daß es sogar den daran gewöhnten Derwischen zuviel wurde, die, wie JŪSUF SINĀN sich ausdrückt[5], nach den Besuchen des Sultans stets wie tot in ihren Zellen lagen, weil der Herrscher so eifrig den Übungen huldigte und sie selbst sich doch nicht von ihm übertreffen lassen wollten. So war es nicht zu verwundern, daß die Chalvetijje als der vom Sultan am offensichtlichsten begünstigte Orden damals einen nicht geringen Zulauf erhielt und daß von Qoğa Muṣṭafā Pascha aus zahlreiche Sendlinge hinauszogen, um in den Landkreisen des Reiches, vorzüglich Rumeliens, den neuen Orden zu verbreiten. Der Ruf des Klosters war so bedeutend, daß man im Volke sagte, wenn Chyżyr, der Generalheilige der Sufi's, einmal nach Stambul kommen sollte, so gäbe es für ihn als standesgemäße Aufenthalte nur die Aja Sofia oder das Chalvetijje-Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha[6].

[1] *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 162.
[2] Über diesen reichsten Mann seiner Zeit vgl. MEḤMED S̱ŪREJJĀ, *Siğill-i 'Oṣmānī* I 209. [3] *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 162. [4] E. MAMBOURY a.a.O.
[5] JŪSUF SINĀN 23. [6] JŪSUF SINĀN 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000324

Nach Jūsuf Sinān's Angabe[1] wirkte Čelebi Efendi noch neun Jahre in Qoğa Muṣṭafā Pascha, er müßte also etwa 903 H (beg. 30. 8. 1497) gestorben sein, doch widersprechen dem andere Quellen, nach denen er 899 H (beg. 12. 10. 1493)[2] oder erst 912 H (beg. 24. 5. 1506)[3] sein Leben beschloß. Wir müssen daher diese Frage vorerst auf sich beruhen lassen. Sicher ist indes, daß er auf der Pilgerfahrt nach Mekka in dem Orte Tābūt Qorusu („Sargwald"), drei Tagereisen von Damaskus entfernt, vom Tode ereilt wurde, womit der in seinem letzten Willen geäußerte Wunsch unwillkürlich erfüllt ward, nämlich da begraben zu werden, wo Mekkapilger auf der Hin-und Rückreise vorbeikämen. Der Grund zu dieser Pilgerfahrt war aber ein halb amtlicher. Ein Erdbeben und gleichzeitig eine bösartige Pestseuche hatten wieder einmal Stambul und Umgebung heimgesucht. Auf Anraten Sultan Bājezīds II. wurde beschlossen, Čelebi Efendi, der sich schon mehrfach als bewährter *muǧāb addu'ā*, als einer, dessen Gebete sichtbar erhört werden, erwiesen hatte, nach der Heiligen Stadt zu entsenden, auf daß er durch sein Gebet das große Sterben wende. Der Großherr selbst spendete 40000 Aspern, die er dem Scheich überreichte, für jeden seiner Derwische 50 Gulden, sowie eine kostbare Decke. Geleitet von der ganzen vornehmen Welt Stambuls, den Spitzen von Staat und Gesellschaft, fuhr Čelebi Efendi zu Schiff nach Skutari hinüber, und sofort nahm das große Übel ein Ende.

Čelebi Efendi muß eine überwältigende Persönlichkeit gewesen sein. Er war es, der die Chalvetijje in den Ruf brachte, besonders wirksame Mittel gegen Naturkatastrophen und ähnliches zu besitzen, und noch bis in die neueste Zeit wandte man sich in solchen Fällen, sowie bei Feuersbrünsten usw. an den Orden[4]. Er beherrschte die drei islamischen Hauptsprachen und schrieb darin sufische Werke[5]. Der schon genannte 'Ömer Rūšenī sagte von ihm, er habe die Askese, Frömmigkeit, Gotterkenntnis und Gottesliebe nach Rūm gebracht und sandte zu ihm seinen Schüler Sinān aus Erdebīl, damit er ihm diene[6]. Der dürftige persönliche Nachlaß Čelebi Efendis, bestehend aus Kutte, Überwurf und Gürtel, wurde noch lange im Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha aufbewahrt. Die Stücke strahlten Segenswirkung aus und wurden daher oft von Kranken besucht[7].

[1] Jūsuf Sinān 22.

[2] s. *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 162. Bursaly Meḥmed Ṭāhir I 51 führt beide Zeitpunkte an.

[3] Chōğazāde Aḥmed Ḥilmī 40.

[4] M. d'Ohsson a. a. O.

[5] Aufzählungen bei Bursaly Meḥmed Ṭāhir I 51 und Chōğazāde Aḥmed Ḥilmī 41.

[6] Jūsuf Sinān 28. Über Erdebīlī Sinān vgl. Tašköprüzāde 331.

[7] Jūsuf Sinān 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000325

Čelebi Efendi hatte eine Tochter Ṣafije Chatun, die er letztwillig seinem Nachfolger in Qoğa Muṣṭafā Pascha, Sümbül Sinān, über den noch die Rede gehen wird, zur Gattin bestimmte[1].

Čelebi Efendis Nachfolger auf dem Gebetsfell von Qoğa Muṣṭafā Pascha konnte sich nur noch wenige Jahre der großherrlichen Gnade erfreuen. Der alternde Sultan Bājezīd II. hatte 1512 vor dem Gewaltstreich seines ungestümen jüngeren Sohnes Selīm das Feld räumen müssen und war auf dem Wege nach der Stadt, wo er ins Leben getreten und daher auch seine Tage zu beschließen gedachte, Dimetoka in Thrakien, eines ähnlich geheimnisvollen Todes verblichen wie sein Vater Meḥmed II. — vermutlich an Gift, das ihm der Sohn hatte beibringen lassen. Alsbald fiel auch Qoğa Muṣṭafā Pascha, der seine Laufbahn unter Bājezīd dem „Heiligen" mit der Großwesirswürde gekrönt hatte, der Ungnade des neuen Herrschers zum Opfer, dessen Tatkraft zwar das Reich beträchtlich mehrte, der aber an Gewalttätigkeit seinem Großvater wenig nachgab und daher nicht zu Unrecht den Beinamen „der Grausame" trug. Qoğa Muṣṭafā sollte den älteren Prinzen Aḥmed, dem wohl auch Bājezīd den Thron einst hatte vererben wollen, begünstigt haben, indem er durch Verrat verhinderte, daß Selīm des in Amasia Verschanzten habhaft werden konnte. Dies mag neben der mit der Auseinandersetzung mit dem schiitischen Persien verbundenen scharfen Betonung eines orthodox-sunnitischen Kurses unter Selīms Herrschaft dazu beigetragen haben, daß nun auch für die Chalvetijje die sonnigen Zeiten mehr oder minder einem harten Kampf ums Dasein weichen mußten. Was das Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha betraf, so saß hier jetzt mit Sümbül Sinān Efendi[2] allerdings ein Scheich auf dem Gebetsfell, der es an Ansehen wie an Kenntnissen sehr wohl mit seinem Vorgänger aufnehmen und vor allem auch den wilden Angriffen der orthodoxen ʿUlemā, die nun einsetzten, erfolgreich die Spitze bieten konnte. Der aus Merzifon gebürtige Scheich, der seine Jugend in der Landschaft Ḥamīd Eli verbracht hatte, war ja von Hause aus zünftiger orthodoxer Gottesgelehrter, der die *Hidāja*[3] und andere wichtige Werke auswendig kannte. Sein Lehrer war der Čemālīzāde Afżalzāde gewesen, der unter Meḥmed II. als Kadi von Stambul wirkte und unter Bājezīd II. als Mufti der Hauptstadt im Jahre 908 H (beg. 7. 7. 1502) das Zeitliche gesegnet hatte[4]. Wie so viele Sufi's hatte auch den Sümbül Sinān ein Traum zum

[1] Nach *Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 162 soll diese Ṣafije allerdings die Tochter eines gewissen Velī ed-Dīn gewesen sein.

[2] JŪSUF SINĀN 32ff., TAŠKÖPRÜZĀDE 238.

[3] Das berühmte Werk des ʿAlī al-Marġinānī, eine der Grundschriften der Gottesgelehrsamkeit. Vgl. *Enzyklopädie des Islam* III 303 (HEFFENING).

[4] TAŠKÖPRÜZĀDE 110ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000326

Anschluß an Čelebi Efendi bewogen, der sofort die glänzenden sufischen Fähigkeiten des neuen Schülers erkannte und ihm auch schon nach drei Jahren die *Iǧāzet*, die Lehrerlaubnis übertrug. Eine Zeitlang betätigte sich Sümbül Sinān in Ägypten, wo er durch Kenntnisse und Persönlichkeitswirkung die hervorragendsten ʿUlemā beeindruckte. Als Čelebi Efendi auf jene Pilgerfahrt ging, von der er nicht mehr heimkehren sollte, forderte er Sümbül Sinān brieflich auf, sich mit ihm in Mekka zu treffen. Der Schüler traf aber statt des erwarteten Meisters nur trauernde Pilger an, die ihm von dessen Tod in Tābūt Qorusu berichteten. Eilends begab er sich nun zurück nach Stambul in das Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha, wo ihn schon 300 Derwische und allerlei bedeutende Leute erwarteten und feierlich empfingen. Man traute ihm Čelebi Efendi's Tochter Ṣafije Chatun als Ehegespons an und ernannte ihn zum Scheich des Klosters[1].

Beim Herrscherwechsel schien sich das Verhältnis zwischen Selīm I. und der Chalvetijje zunächst nicht übel anzulassen. Wird doch behauptet, daß der neue Sultan den Sümbül Sinān öfters heimlich im Kloster besucht und ihn sogar durch Überreichung seines Zobelpelzes ausgezeichnet habe[2]. Zu einem bösen Streit kam es indessen, als Selīm sich am Kloster vergreifen wollte, weil er Baustoffe für seinen neu zu errichtenden Köschk an der Seraj-Spitze benötigte. Der sehr streitbare Scheich prügelte die Tschauschen und Bauarbeiter, die sich im großherrlichen Auftrag an die Abbrucharbeiten machen wollten, eigenhändig mit einem Stock aus dem Kloster hinaus. Merkwürdigerweise gab der Sultan nach und ließ dafür Bestandteile der Mīrāchōr-Moschee abreißen[3]. Was aber Sümbül Sinān am meisten Ärger bereitete, war das unverschämte Auftreten verschiedener orthodoxer Geistlicher, die jetzt ihren Weizen blühen sahen und daher glaubten, die Derwischorden im allgemeinen und die Chalvetijje im besonderen der Ketzerei bezichtigen und überführen zu können. Bei einem Streitgespräch in der Meḥmed-Moschee kam es eines Tages zu wilden Wortgefechten, die zwar zugunsten des Scheichs endeten, aber schon den großen Zwist vorausahnen ließen, der späterhin die Chalvetijje in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Derwischorden über allerlei grundsätzliche Fragen stellen sollte[4]. Die akademischen Ausfälligkeiten gegen verschiedene Derwischgebräuche, vor allem gegen den *zikr*, konnte Sümbül Sinān als gerissener Streit-

[1] Jūsuf Sinān 26, 35. [2] Jūsuf Sinān 44.

[3] Jūsuf Sinān 35f. Die in der Nähe von Qoğa Muṣṭafā Pascha gelegene Mīrāchōr-Moschee war früher eine christliche Kirche. Ihr islamischer Stifter war der Albaner Iljās Beg, der unter Sultan Bājezīd II. als Mīrāchōr diente. Vgl. *Ḥadīqat ül-Ǧevāmiʿ* I 196.

[4] S. unten S. 272ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000327

redner leicht gegen Größen wie Sary Gürz[1], Gürz Sejjidī[2] und andere führende Gottesgelehrte zurückweisen. Da wir hier uns nur mit der äußeren Geschichte des Chalvetijje-Ordens befassen wollen, gehen wir nicht näher auf jene Dinge ein. In diesem Zusammenhang belangvoller sind indes die persönlichen Erwiderungen, die Sümbül Sinān in angriffslustiger Weise gegen seine Gegner vorbrachte, da sie durchschimmern lassen, wie sich die Zeiten geändert hatten und wie sehr die Orthodoxen sich als rechte Gesinnungslumpen zeigten.

JŪSUF SINĀN, der seinen Vater Ja'qūb Efendi als Augen- und Ohrenzeugen dieser würdelosen Pöbeleien sprechen läßt[3], berichtet, daß Sümbül Sinān die Redeschlacht gegen Schluß auf das persönliche Gebiet überleitete und Sary Gürz, Gürz Sejjidī und die sonstigen orthodoxen Größen coram publico fragte, warum ihnen denn ihre Bedenken gegen die von ihnen gerügten Derwischgebräuche erst jetzt einfielen, während sie früher, als noch Sultan Bājezīd und sein Großwesir Qoğa Muṣṭafā Pascha oft im Kloster zu den religiösen Übungen erschienen, sich doch selbst eifrigst beteiligt, ja sogar ihre Talare ausgezogen, ihre Turbane abgesetzt und den *zikr* und den *semā'* mitgemacht hätten. Jetzt zeige sich, daß sie das alles nur getan hätten, um dem früheren Sultan und dem Großwesir angenehm in die Augen zu fallen. Das sei eine abstoßende Speichelleckerei, die nur von dem Grundübel aller Dinge, dem Hängen am Irdischen herkomme. Dann sei der erboste Scheich auf die Kanzel gestiegen, habe der erlauchten Versammlung noch einmal gehörig die Meinung gesagt und sei in sein Kloster zurückgekehrt. Der Erfolg war, daß 18 orthodoxe Geistliche Kutte, Derwisch-Tāğ und Gürtel nahmen und Sufi's wurden. Aus den Vorwürfen des wild gewordenen Sümbül Sinān kann man unschwer entnehmen, daß die amtliche Einstellung zu den Derwischorden nicht mehr die wohlwollende der Zeit Bājezīds des „Heiligen" war. Die Orthodoxen hatten sich nicht nur von den Orden geistig abgesetzt, sondern gingen nach dem Grundsatz „Haltet den Dieb!" unter großem Geräusch zum Angriff über und man kann sich denken, daß die bitterbösen Auslassungen Sümbül Sināns vor allem jene Schreier empfindlich trafen, die in den Tagen des Glücks der Chalvetijje bei den gehätschelten Lieblingen Bājezīds und des Großwesirs Qoğa Muṣṭafā Pascha gekatzbuckelt hatten, nunmehr aber glauben zu machen versuchten, daß sie „immer schon dagegen gewesen seien", am meisten wohl Sary Gürz, der einst als Richter von Stambul Bājezīds Wohlwollen so sehr besessen, daß er z. B. mit den schwierigen Ausgleichsverhandlungen mit dem aufbegehrenden Prinzen Selīm betraut wurde, und der

[1] *Enzyklopädie des Islam* IV 184 (F. BABINGER). [2] TAŠKOPRÜZĀDE 195.
[3] JŪSUF SINĀN 41ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000328

jetzt plötzlich als getreuer Gefolgsmann Selīms sich gebärdete und auch eine entsprechende Kometenlaufbahn erlebte.

Eine gewisse Beruhigung trat für die Derwischorden ein, als der kurzen, aber gewalttätigen Regierung Sultan Selīms im Herbst des Jahres 1520 durch eine tödliche Krankheit jählings ein Ende bereitet wurde und Selīms Sohn Sülejmān — den Türken als der „Gesetzgeber", dem Abendlande als der „Prächtige" bekannt — ausnahmsweise ohne die in solchen Fällen übliche Erschütterung des Staatswesens den Thron des Hauses Osman bestieg. Der gemessen an seinem Vater und seinem Urgroßvater als milde und friedliebend zu bezeichnende Herrscher scheint als Kronprinz der Chalvetijje eine unverhohlene Zuneigung entgegengebracht zu haben. Es wird berichtet, daß Sülejmāns Mutter, eine tatarische Prinzessin, nämlich die ob ihrer Schönheit berühmte Tochter des Krim-Chanes Mengli Girāj, ʿĀʾiše Sulṭān[1], in der Landstadt Maghnisa, wo der künftige größte Herrscher der Osmanen zur Zeit Selīms des Grausamen ein politisch unbedeutendes Dasein als Statthalter führte, ein Kloster nebst Moschee errichten ließ und aus Qoğa Muṣṭafā Pascha einen des Gebetsfelles würdigen Derwisch als Scheich anforderte. Die Wahl war auf den späteren Nachfolger Sümbül Sināns gefallen, Muṣliḥ ed-Dīn Merkez Efendi, einen etwas eigenartig veranlagten Mann, von dem noch zu sprechen sein wird. Der Kronprinz soll in dem von seiner Mutter gestifteten Kloster oft zu religiösen Übungen erschienen und von der Persönlichkeit des Merkez Efendi sehr beeindruckt gewesen sein[2], und vielleicht darf auch die Tatsache, daß der baufreudige Sülejmān später als Sultan u. a. der Mevlevijje die Freude machte, über dem Grab ihres Stifters Mevlānā Ğelāl ed-Dīn Rūmī in Qonja eine Moschee errichten zu lassen, dahin gedeutet werden, daß der „Prächtige" Wohlwollen für die Derwische hegte. Im übrigen aber sorgten unter dem Szepter des „Gesetzgebers" allerlei verwandtschaftliche und sonstige Beziehungen der Chalvetijje zu hervorragenden Männern und auch Frauen des Staates dafür, daß der Orden blühen und gedeihen konnte, wobei insbesondere wieder die vielverzweigte Sippe der Ğemālīzāde ihren Einfluß geltend gemacht zu haben scheint.

So tat der allerdings bald (1523) abgesetzte Großwesir Pīrī Pascha[3], der unter Bājezīd II. Baš Defterdār gewesen, ein Sproß der Ğemālīzāde, ein Werk vetterlicher Liebe an seinem Verwandten Ğemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānī, dem väterlichen Freund Tašköprüzādes[4] und Schüler des Ḥabīb al-Qaramānī (eines der vier großen Nachfolger Sejjid Jaḥjā

[1] Sie starb 940 H (beg. 23. 7. 1533). Über sie Meḥmed Sürejjā I 49.
[2] Jūsuf Sinān 53.
[3] *Enzyklopädie des Islam* III 1155 (F. Babinger).
[4] Tašköprüzāde 239f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000329

aš-Šīrvānīs), indem er ihm in Südlüğe, genau gegenüber dem Grab des Abū Ejjūb Anṣārī auf der anderen Seite des Goldenen Hornes, ein Kloster erbaute, in das sich der Chalvetijje-Mann zurückzog. Der einstige Koranausleger und Schönschreibkünstler war noch aus der Zeit Meḥmeds II. übrig geblieben, für den er, um sein dürftiges Gehalt als Wissenschaftler etwas aufzubessern, Handschriften abschrieb, dann aber sich verbittert ob der mäßigen Bezahlung der Gelehrten dem Sufitum zuwandte und Chalvetijje-Angehöriger wurde. Bis zu seinem Hinscheiden im Jahre 933 H (beg. 8. 10. 1526) bewohnte er das Kloster in Südlüğe und liegt daselbst in einer eigenen Türbe begraben, die noch lange den Anhängern des Ordens Wallfahrtsziel und beliebter Ausflugsort war[1]. Aber auch noch einflußreichere Hochmögende bekundeten, wie wir sehen werden, zur Zeit Sülejmāns des Prächtigen der Chalvetijje ihre Gunst, so der spätere Großwesir Luṭfī Pascha und dessen Gattin Šāh Sulṭān[2], eine großherrliche Prinzessin, und nicht zuletzt der mit dem Geschlecht der Ğemālīzāde verschwägerte glänzende Rechtsgelehrte Ebū 's-Su'ūd[3]. So hatte die Chalvetijje keinen Grund, sich zu beklagen und zeigte sich denn auch in diesem Zeitabschnitt recht regierungsfromm, wenngleich nicht verschwiegen werden kann, daß es einige sehr peinliche „Pannen" gab. In dem durch Sultan Selīm I. dem Reiche zugeschlagenen Syrien hatte sich ein Zweig der Chalvetijje niedergelassen, der noch auf Čelebi Efendi zurückging, indem dessen Schüler Üvejs sich dort ansiedelte und eine große Anzahl von Anhängern — JŪSUF SINĀN spricht wohl ein wenig übertrieben von 70000 — erwarb[4]. Während er und sein erster Nachfolger nicht weiter auffielen, befaßte sich der zweite Chalife mit akademischen Fragen über die Bedeutung der Ausdrücke *hādī*, *mühtedī* und *mahdī*, verrannte sich dabei in höchst bedenkliche schiitische Gedankengänge und, was noch schlimmer war, zog politische Folgerungen daraus. Er spielte sich als Mahdī auf, sammelte einen wilden Haufen Mißvergnügter und sonstiger abenteuerlicher Gestalten um sich und putschte. Einige Tage verblieb Damaskus in seiner Hand, Würdenträger wurden ab- und ihm genehme eingesetzt, bis ein rasch anmarschierendes Aufgebot von sultanischen Truppen der Mahdī-Herrlichkeit ein ebenso schnelles wie blutiges Ende bereitete. Der unternehmungslustige, aber offensicht-

[1] Über sein Grab vgl. MEḤMED RĀ'IF, *Mir'āt-i Istanbul* I (Stambul 1314) 568, sowie die namenlose Schrift *Āsitāne-i 'alīje tekjeleri* (Stambul 1256) 10.

[2] S. unten S. 265.

[3] Ein Lebensbild des Gelehrten bei P. HORSTER, *Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Die „juristischen Darlegungen" (ma'rūżāt) des Schejch ül-Islam Ebū Su'ūd (gest.* 1574*)* (Stuttgart 1935) (= *Bonner Orientalistische Studien* Heft 10) 1ff. Über seine Verwandtschaft zu den Ğemālīzāde vgl. 'ALĪ MYNYQ 127.

[4] JŪSUF SINĀN 30, TAŠKÖPRÜZĀDE 333.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000330

lich des richtigen Augenmaßes für seine politischen Möglichkeiten ermangelnde Scheich, der Dāvūd hieß, bezahlte die paar Tage Genusses örtlicher Machtvollkommenheit mit seinem Leben[1]. Über Rückwirkungen auf die Chalvetijje im übrigen Reiche ist nichts bekannt geworden, zumal der Orden sofort von den Umtrieben dieses „Enfant terrible" abrückte. Der Scheich Nūr ed-Dīnzāde, ein Schüler des Sofiavī Bali Efendi, erregte das Mißfallen orthodoxer Scharfmacher, so daß man ihn nach der Hauptstadt berief, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Er wurde von Ebū 's-Su'ūd, dem „Papst" der Rechtsgelehrten seiner Zeit, herausgepaukt[2].

Doch kehren wir zurück zum Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha! Sümbül Sinān waltete noch bis zu seinem Tode im Jahre der ersten Belagerung Wiens, 936 H (beg. 29. 9. 1529) als Scheich des Klosters. Man setzte ihn in einer Türbe gegenüber dem Moschee-Eingang bei, und der Geschichtsschreiber Kemālpašazāde verfaßte auf sein Hinscheiden einen Zeitzeiler[3]. Der Verewigte war schon zu seinen Lebzeiten als großer Heiliger verehrt worden und sein Grab ist bis auf die Gegenwart das Ziel all derer, die sich in irgendwelchen schwierigen Umständen befinden. Graffiti aus neuester Zeit beweisen, daß der Heilige besonders gern von Schülern und Studenten in Prüfungsnöten angerufen wird[4]. In seiner nächsten Nähe, an der linken Seite des Moschee-Tores, begrub man auch seine Gattin, Čelebi Efendis Tochter Ṣafije. Sümbül Sinān, der eigentlich mit vollem Namen Jūsuf Sümbül Sinān ed-Dīn hieß, wird in den Scheichlisten der Chalvetijje, wohl um seine Bedeutung hervorzuheben, als Begründer eines eigenen, nach ihm Sümbülijje genannten Zweiges der Chalvetijje geführt, unter welchem Namen der in Qoğa Muṣṭafā Pascha ansässige Teil des Ordens von nun an erscheint.

Der verewigte Scheich mochte wohl, als er sich wegen seiner Nachfolge Gedanken machte, schon geahnt haben, daß es Schwierigkeiten geben würde und hatte seinen Derwischen unmittelbar vor seinem Hinscheiden noch dringend ans Herz gelegt, demjenigen treu zu gehorchen und zu huldigen, auf den die Wahl fallen würde. Daß er sich dabei der recht un-'alīdischen, da chāridschitischen Redensart bediente, die Klosterbrüder mögen dem Nachfolger huldigen und ergeben sein, „und wenn dieser ein schwarzer Sklave wäre", sei am Rande vermerkt[5]. Zur engeren

[1] Jūsuf Sinān 30, Tašköprüzāde 334. [2] 'Aṭā'ī 212.
[3] Jūsuf Sinān 44, *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 163.
[4] Nach persönlicher Mitteilung fand A. M. Schneider in neuester Zeit Inschriften am Grabe des Sümbül Sinān, in denen Schüler geloben, Kerzen zu stiften, wenn ihnen der Heilige helfe, das Klassenziel zu erreichen. Eine solche Inschrift lautete: *bu sene sınıfı geçersem, iki mum dikeceğim.*
[5] Jūsuf Sinān 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000331

Wahl standen Ja'qūb Efendi, Sümbül Sināns Liebling und Musterderwisch, der der Vater unseres Hauptgewährsmannes Jūsuf Sinān war, und der schon genannte Merkez Efendi, dessen voller Name Muṣliḥ ed-Dīn Merkez Mūsā b. Muṣṭafā b. Qylyč Beg b. Ḥajdar[1] lautete. Wir haben letzteren schon kennen gelernt, als man ihn nach Maghnisa als Scheich des Klosters von Sülejmān des Prächtigen Mutter 'Ā'iše Sulṭān berief. Der etwa 869 H (beg. 3. 9. 1464) in dem Dorfe Sary Maḥmūdly (Bezirk Kütahja) geborene ursprüngliche Theologiebeflissene[2] war ein recht unsteter Geist. Das trockene Studium orthodoxer Nachschlagewerke, dem er in Brussa bei dem Molla Aḥmed b. Chyżyr Beg oblag, behagte ihm ebensowenig wie das Sitzen an einem Fleck und die Einsamkeit der Lernstube. Als ihn das Verlangen nach dem Sufitum überkam, wandte er sich an Ḥabīb al-Qaramānī, der ihm aber eröffnete, derjenige Scheich, dem er einst huldigen werde, sitze noch nicht auf dem Gebetsfell. So vertiefte er sich denn weiter in den *Tafsīr* des Baiḍāvī[3], lernte ihn und den Koran binnen drei Monaten auswendig und hielt Predigten. Er sah sich in Stambul nach sufischen Seelsorgern um, heiratete die Tochter eines gewissen Etjemez Mīrzā Baba und — haßte Sümbül Sinān, dessen Gesellschaft er geflissentlich mied. Der übliche Sufitraum bekehrte ihn aber schließlich und er wurde zu einem eifrigen Verehrer des Heiligen. Das Klausenleben in Qoğa Muṣṭafā Pascha wollte ihm freilich weniger gefallen. Er nahm am Klosterbetrieb nur als „Auswärtiger" teil, wohnte im Hause seiner Gattin, gelegentlich auch in der Zāvije des Qavġağy Dede[4], und erschien nur dann im Kloster, wenn ihm etwas unklar war oder er sonst etwas auf dem Herzen hatte. Dennoch besaß er an allen Stätten seines Wirkens zahlreiche Anhänger, die lobhudelnd über ihn verbreiteten, wenn es nach Muḥammad noch einen Propheten geben könnte, dann wäre er einer. Aber als Nachfolger Sümbül Sināns sagte er nicht allen Derwischen zu. Aus Maghnisa, wohin man ihn, wie erwähnt, zunächst geschickt hatte, erfuhr man allerlei Seltsames über den Eigenbrötler. Was sollte man zu einem Manne sagen, der es keineswegs auf dem Gebetsfell aushielt, sondern dauernd in der Gegend umherzog, bald in Brussa, bald in Maghnisa und auch wieder einmal in Stambul auftauchend, wildfremde Menschen ansprach und ihnen Moralpredigten hielt und bei Schullehrern für die Schulkinder, sicher zu deren größtem Entzücken, Befreiung vom Unterricht erwirkte, damit sie Zeit hätten, für seine sündige Seele zu beten? Man hätte also gewiß lieber Ja'qūb

[1] Nach *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 163.

[2] Das Folgende nach JŪSUF SINĀN 46ff. Die sonstigen Lebensbeschreibungen fallen dem gegenüber sehr ab.

[3] *Enzyklopädie des Islam* I 614 (BROCKELMANN).

[4] Später in eine Koranschule umgewandelt. *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 169f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000332

Efendi als Nachfolger gesehen, aber zu allem Überfluß war dieser auch noch mit Merkez Efendi persönlich innig befreundet und wollte daher sich nicht vordrängen. Just als die Nachfolgerfrage zur Erörterung stand, zehn Tage nach Sümbül Sināns Ableben, erschien Merkez Efendi wieder einmal im Kloster Qoğa Muṣṭafā. Die peinliche Wahlfrage löste Ja'qūb Efendi durch das Traumorakel, die *Istichāre*: er sah im Traume Merkez Efendi in einem grünen Turban erscheinen, der sich plötzlich in einen schwarzen verwandelte. Da Grün die Farbe der Orthodoxie, Schwarz aber die der *Ṭarīqa* war, konnte es keinen Zweifel mehr geben, was das Gesicht bedeuten sollte: Merkez Efendi wurde Scheich. Der Zwiespalt der Gefühle ob des in der Wahl nicht zum Zuge gekommenen Ja'qūb Efendi, der als Lieblingsderwisch Sümbül Sināns schon nach eineinhalb Jahren die *Iǧāzet*, die Lehrerlaubnis, erhalten hatte und von dem Merkez Efendi sagte, er sei in gleicher Weise sein Scheich und sein Mürīd, löste sich alsbald von selbst, wenigstens vorläufig. Aus Albanien war der Ruf nach der Chalvetijje bis Qoğa Muṣṭafā Pascha gelangt, und nur der Beste schien geeignet, dieses Gebiet dem Orden zu erschließen. Von Janina, der Hauptstadt des griechischen Epirus, aus hat, wie wir noch hören werden, Ja'qūb Efendi seine Aufgabe trefflich durchgeführt.

Merkez Efendi blieb ein unsteter Geist, was u. a. der Umstand beweist, daß er 943 H (beg. 20. 6. 1536) den Kriegszug Sülejmāns des Prächtigen gegen Korfu als Feldprediger mitzumachen sich nicht nehmen ließ[1].

Als weiteres bedeutsames Ereignis aus der Zeit, da Merkez Efendi das Gebetsfell von Qoğa Muṣṭafā Pascha innehatte, ist die Gründung eines Tochterklosters in der Nähe zu vermerken. Der Scheich hatte auf Grund seines Seherblickes außerhalb der Stadtmauern von Stambul, in der Umgebung des „Neuen Tores" (*Jeñi Qapu*) eine heilige Quelle entdeckt, ein sogenanntes *Ajazma*, und dies zum Anlaß genommen, dort ein Tekje und eine Moschee zu errichten. Vermutlich handelt es sich bei dieser, wie bei vielen ähnlichen Örtlichkeiten, um ein Heiligtum aus vortürkischer Zeit, das auf diese Weise unter neuem Gewande wieder zu Ehren kam[2]. Zwischen dem Stammkloster und dem neuen Chalvetijje-Heim gingen sogleich lebhafte Wechselbeziehungen hin und her. Als erster

[1] Es handelt sich wohl um das 1537 durchgeführte Unternehmen. J.v. Hammer, *GOR* III 186.

[2] Solche Erscheinungen finden sich häufig und werden z. B. passim erwähnt in F. W. Hasluck's Werk *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford 1929, 2 Bde). *Ajazma* entspricht dem griechischen ἁγίασμα und bezeichnet gewöhnlich eine heilige Quelle. Das wohl berühmteste *Ajazma* ist das an der Stelle des angeblichen Grabes des Abū Ejjūb Anṣārī befindliche. Vgl. dazu H. J. Kissling, *Aq Šems ed-Dīn. Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzanz* in *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) (= *Festschrift für* F. Dölger) 322ff., besonders 331f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000333

Scheich wirkte bis 985 H (beg. 21. 3. 1577), zu welchem Zeitpunkt er sein Leben beschloß, Merkez Efendis Schwiegersohn Muṣliḥ ed-Dīn Muṣṭafā Efendi, der nebst zwei Töchtern und einem Sohne auch dort begraben ward. Ihm folgte der ebenfalls dort beigesetzte, im Jahre 1000 H (beg. 19. 10. 1591) verstorbene ʿAbdullāh Efendi, ein Mürīd Jaʿqūb Efendis[1].

Der bedeutendste in diesem Tochterkloster von Qoğa Muṣṭafā Pascha seine letzte Ruhe haltende Verblichene aber ist Merkez Efendi selbst, der dort in einer eigenen Türbe liegt[2]. Er war im Jahre 959 H (beg. 29. 12. 1551) hinübergegangen, nachdem er 23 Jahre als Scheich gewirkt hatte. Unter größter Anteilnahme der Bevölkerung nahm kein Geringerer als Ebū ʾs-Suʿūd, der größte Rechts- und Gottesgelehrte seiner Zeit, in der Moschee Sultan Meḥmeds des Eroberers die Leichenfeierlichkeiten vor und bestätigte noch einmal die außerordentliche Bedeutung des in seiner Art einmaligen Scheichs, der auch auf wissenschaftlichem Gebiete gearbeitet und u. a. eine türkische Übersetzung des *Luġat-i Qāmūsī* geliefert hatte. Bis nach Indien soll sein Ruf gedrungen sein[3].

Wieder war Qoğa Muṣṭafā Pascha verwaist und galt es, einen neuen Scheich zu wählen, und wieder erhoben sich einige Schwierigkeiten. Wir haben oben Merkez Efendis Freund Jaʿqūb verlassen, als er nach Janina ging und die Aufgabe erhielt, von dort die Chalvetijje über Albanien zu verbreiten. Der aus der Landschaft Germijān, und zwar dem Dorfe Šejchli stammende Mann[4] hatte nach einem weltlichen Leben und verschiedenen Diensttätigkeiten bei einigen bedeutenden Gelehrten, durch den üblichen Traum veranlaßt, seinen Weg zu Sümbül Sinān gefunden und war dessen erklärter Liebling geworden, weil er den religiösen Übungen mit solcher Hingabe oblag, daß ihn sogar die eifrigsten Klosterbrüder für nicht ganz bei Troste hielten, nur jeden dritten Tag aß und sechs Monate lang kein Wasser trank. Seine Tätigkeit in Janina war ein voller Erfolg. Anhänger strömten ihm in Massen zu und die Spitzen der Gesellschaft geizten nicht mit frommen Stiftungen. Der Orden verbreitete sich mehr und mehr nach Westen und erreichte schließlich die See. Es erstanden bis nach Delvina und Valona neue Mittelpunkte, Klöster, Moscheen und Bäder wurden gebaut. Jaʿqūb Efendi selbst errichtete in Valona ein Kloster und eine Koranschule, von denen noch ein Jahrhundert später der türkische Weltenbummler Evlijā Čelebi in seinem Reisewerke rühmend

[1] *Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 230f.
[2] *Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 230f.
[3] JŪSUF SINĀN 56. Eine Überlieferung über Merkez Efendi findet sich bei EVLIJĀ ČELEBI, *Sejāḥatnāme* I 372.
[4] Das Folgende nach JŪSUF SINĀN 57. Die Lebensbilder bei ʿALĪ MYNYQ 65 und ʿAṬĀʾĪ 204 hängen davon ab und bleiben daher außer Betracht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000334

erzählte[1]. Auch die von diesem Reisenden erwähnten Chalvetijje-Klöster, etwa in Berat[2], dürften wohl auf das Wirken Jaʿqūb Efendi's und seiner Chalīfa's zurückzuführen sein. In Janina wurde Jaʿqūb Efendi besonders von dem dortigen Beg begünstigt, dem späteren Großwesir Luṭfī Pascha[3]. In den Jahren 1535 bis 1537 muß dem Jaʿqūb Efendi sein zweiter Sohn geboren worden sein, eben jener Jūsuf Sinān, auf dessen Schrift über die Chalvetijje wir in diesen Zeilen so oft verweisen mußten, denn er sagt, er sei vier Jahre alt gewesen, als sein Vater samt seiner Familie während des zweijährigen Großwesirats des Luṭfī Pascha, das von 946 H (beg. 19. 5. 1539) bis 948 H (beg. 10. 6. 1541) währte, nach Stambul zurückkehrte. Auch der ältere Sohn dürfte in Janina zur Welt gekommen sein.

Der Grund für die Übersiedlung Jaʿqūb Efendis war eine fromme Stiftung des neuen Großwesirs Luṭfī Pascha und seiner Gattin, der großherrlichen Prinzessin Šāh Sulṭān[4] zugunsten der Chalvetijje. Das hohe Paar hatte nach dem Berichte Jūsuf Sināns in dem Vorort Dāvūd Pascha noch zu Lebzeiten des Merkez Efendi ein weiteres Kloster errichtet und Jaʿqūb Efendi eingeladen, an ihm als Scheich zu wirken. Anscheinend hat er den Vorschlag angenommen. Als aber Merkez Efendi starb und dessen Sohn Aḥmed Čelebi nach Stambul kommen und dem Vater auf dem Gebetsfell nachfolgen sollte, waren alle Stambuler Scheiche dagegen und wünschten den Jaʿqūb Efendi an der Stelle zu sehen. Wieder befand sich der fromme Chalvetijje-Mann in einer ähnlich zwiespältigen Lage wie seinerzeit, als er und Merkez Efendi als Scheiche von Qoğa Muṣṭafā Pascha zur Wahl standen. Einerseits war er dort einst hoffnungsvoller Derwisch und Mürīd des verehrten Sümbül Sinān gewesen, und der Stolz auf diese ruhmreiche Überlieferung zog ihn nach

[1] Vgl. Evlijā Čelebi, *Sejāḥatnāme* VIII 704ff. und dazu F. Babinger, *Rumelische Streifen* (Berlin 1938) 26.

[2] Evlijā Čelebi, *Sejāḥatnāme* VIII 688ff., F. Babinger, *Rumelische Streifen* 17.

[3] Über Luṭfī Pascha vgl. *Enzyklopädie des Islam* III 95 (Th. Menzel) und dazu R. Tschudi, *Das Aṣafnāme des Luṭfī Pascha* (Berlin 1910) (= *Türkische Bibliothek* XII) VII—XVII. Daß Luṭfī Pascha Beg von Janina gewesen sei, ist bisher nicht bekannt geworden. Dies besagt indes nichts, da sich Luṭfī Paschas Laufbahn nur aus seinen eigenen, in dieser Hinsicht sehr lückenhaften Werken erschließen läßt, vgl R. Tschudi VIII—IX. Die Quellen über Janina geben bezüglich des Wirkens der Chalvetijje kaum etwas her, wie etwa Evlijā Čelebi, *Sejāḥatnāme* VIII 659ff. Ebenso versagt der Abschnitt der Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδία XIII (1930) 374ff. Nicht zugänglich ist mir der Aufsatz von A. Lampridis, Περιγραφὴ τῆς πόλεως Ἰωαννίνων in Ἠπειρωτικὰ Μελετήματα 1887. Nach ʿAṭāʾī 359 soll Jaʿqūb Efendis Sitz in Janina das Kloster eines Meḥmed Aġa gewesen sein, das verschwunden sein dürfte.

[4] Šāh Sulṭān war eine Tochter Selīms I., starb nach 965 H (beg. 24. 10. 1557) und liegt in der Nähe ihres Vaters begraben. Vgl. M. Ṣürejjā I 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000335

seinem Stammkloster, aber auf der anderen Seite verpflichtete ihn die Dankbarkeit gegenüber den Stiftern des neuen Klosters, insbesondere der Prinzessin Šāh Sulṭān, deren Wünsche zu berücksichtigen. Er beabsichtigte nicht, das neue Kloster im Stich zu lassen, aber im Traume erschien ihm sein seliger Müršid Sümbül Sinān und machte ihm große Vorhaltungen, des Inhalts, ob er sich etwa schäme, sein, Sümbül Sināns Gebetsfell, einzunehmen, und er werde schon sehen, was noch erfolge. Geschreckt durch dieses Gesicht folgte Ja'qūb Efendi schließlich doch dem Rufe des Klosters Qoğa Muṣṭafā Pascha und wurde dort Scheich. Prinzessin Šāh Sulṭān fühlte sich nicht ganz zu Unrecht vor den Kopf gestoßen — *tekjemi qodu gitdi* soll sie ungehalten geäußert haben —und ließ ihre Stiftung in eine 50 Aqče-Koranschule umwandeln. Es muß in diesem Zusammenhange eines weiteren Stiftungswerkes der Prinzessin Šāh Sulṭān[1] gedacht werden, einer Moschee mit Chalvetijje-Kloster in der Nähe von Bahārijje. Der Zeitzeiler an der Moschee ergibt das Jahr 963 H (beg. 16. 11. 1555), und eine Überlieferung will wissen, daß Šāh Sulṭān und Luṭfī Pascha auf der Rückkehr von dem Korfu-Feldzug 943 H (beg. 20. 6. 1536) über Janina gekommen und von Räubern angefallen worden seien. Bei diesem Abenteuer habe ihnen Merkez Efendi gute Dienste geleistet, der ja, wie wir gehört haben, an dem bewußten Feldzug als Prediger teilgenommen hatte. Die Stiftung war der Dank dafür. An dieser Geschichte, die sich möglicherweise überhaupt nicht auf diese Angelegenheit, sondern auf die vorher genannte bezieht — allerdings dann auf den falschen Scheich —, ist verschiedenes unklar und unwahrscheinlich. Vor allem stimmt der Zeitzeiler der Moschee nicht zu dem Zeitpunkt des angeblichen Anlasses, denn im Jahre 963 H war Merkez Efendi immerhin schon vier Jahre tot und der berichtete Räuberzwischenfall lag volle zwanzig Jahre zurück. Luṭfī Pascha vollends hatte, die Richtigkeit des Zeitzeilers vorausgesetzt, überhaupt keinen Teil mehr daran, da er, wie bekannt, schon 950 H (beg. 6. 4. 1543) in Dimetoka die Welt verlassen hatte. Allerdings kann kein Zweifel obwalten, daß die Scheichreihe dieses Klosters auf Merkez Efendi zurückgeht[2].

Unter der Leitung Ja'qūb Efendis blühte die Chalvetijje weiterhin kräftig und das Ansehen, das der Scheich des Klosters Qoğa Muṣṭafā Pascha in Nah und Fern genoß, überzeugte selbst manche Zweifler und machte ihre Herzen dem Orden geneigt. Daran änderten auch aufregende politische Ereignisse nichts wie etwa die jähe Absetzung des alten Chalvetijje-Gönners Luṭfī Pascha im Jahre 948 H (beg. 10. 6. 1541) oder gar der Tod Sultan Sülejmāns des Prächtigen im Feldlager vor Sziget am

[1] Vgl. auch *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 132.
[2] *Ḥadīqat ül-Ğevāmi'* I 256 (mit Scheichreihe).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000336

6. September 1566. Dessen unfähiger, in Haremsfreuden und alkoholischen Ausschweifungen verkommender Sohn und Nachfolger Selīm II., der „Trunkenbold", leitete zwar den Niedergang des glanzvollen Reiches ein, doch scheint sich für die Chalvetijje vorerst nichts geändert zu haben. Jaʿqūb Efendi überlebte diesen haltlosen Schwächling auf dem Sultansthron nicht mehr, denn er starb am 17. Ẕīʾl-qaʿde 979 (= 1. April 1572)[1] und fand unfern der Türbe seines Meisters Sümbül Sinān seine letzte Ruhestätte, tief betrauert von seinem Sohn und Nachfolger, unserem Gewährsmann Jūsuf Sinān. Wieder war ein glänzender Scheich, ein der Gebetserhörung teilhaftiger heiligmäßiger Mann und führender Kopf des Ordens den Weg alles Irdischen gegangen. Er hinterließ sufische Schriften und ein getreues Gedenken im Herzen seines Sohnes und aller seiner Anhänger. Den großen Streit der Orthodoxie mit den Derwischorden, der schon zum Sümbül Sināns Zeiten begonnen, hatte er zu seinem großen Schmerz mit heraufziehen sehen. Er sollte wort- und federführend auf Seiten der Chalvetijje indes nicht mehr von den Scheichen von Qoğa Muṣṭafā Pascha durchgefochten werden, sondern von einem anderen Zweige des Ordens.

Jaʿqūb Efendis Nachfolger war sein Sohn, der Verfasser der Schrift, auf die wir uns hauptsächlich stützen. Für uns bedeutsam ist er wegen dieses Werkes und weil er als Freund ʿAṭāʾīs für dessen Zuverlässigkeit zu bürgen imstande ist, vor allem aber weil er die unmittelbarste Überlieferung des Klosters Qoğa Muṣṭafā Pascha wiedergibt, die von ihm aus nur drei Scheichfolgen zurücklag, also sehr frisch war, denn sein Vater Jaʿqūb war Schüler Sümbül Sināns gewesen, der seinerseits bereits zu Čelebi Efendi hinaufreichte. Auch Jūsuf Sinān scheint in dem Kampf zwischen Orthodoxie und Derwischorden einiges zu sagen gehabt zu haben. Jedenfalls verfaßte er unter anderem Abhandlungen über den Derwischtanz (*deverān*) und den *semāʿ*. Sein Leben ist zum Teil schon geschildert: er kam mit seinem Vater nach Stambul und lebte an dessen Seite in Dāvūd Pascha und dann in Qoğa Muṣṭafā Pascha, wo seine uns so nützliche Schrift entstand[2]. Vorübergehend finden wir ihn in einem Kloster in der Nähe von Balāṭ[3]. Er hatte auch Theologie studiert. Jūsuf Sinān sollte sein Leben nicht als Scheich von Qoğa Muṣṭafā Pascha beschließen. Er wurde nach sechs Jahren, also 985 H (beg. 21. 3. 1577) Šejch

[1] Jūsuf Sinān schreibt (70) irrig 17. Ẕīʾl-qaʿde 999 = 6. 9. 1590, womit aber sein eigener Zeitzeiler كندى قطب‌روزكار in Widerspruch steht, der das richtige und auch anderweitig überlieferte Jahr 979 H ergibt (*Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 163, ʿAṬĀʾī 359).

[2] ʿAṬĀʾī 359. Die Schrift Jūsuf Sināns entstand unter der Herrschaft Murāds III., der 10/11 als lebend erwähnt wird.

[3] ʿAṬĀʾī 359, *Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000337

ül-Ḥarem in Medina und starb im Rebīʿ I 989 H (beg. 5. 4. 1581). Sein Nachfolger im vertrauten Stammkloster wurde ein gewisser Ḥasan Efendi[1].

Wir verlassen hier das Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha und versuchen, uns ein wenigstens in groben Umrissen zutreffendes Bild von dem Gang der Verbreitung der Chalvetijje im Osmanischen Reiche zu machen, indem wir zunächst die von dem Zweige Čelebi Efendi's betriebene Erschließung verschiedener Gebiete und sodann die Werbetätigkeit der anderen wichtigen Zweige unseres Ordens betrachten. Einiges wurde bereits erwähnt, wie etwa die durch den Sümbül Sinān-Schüler Jaʿqūb Efendi geleistete Arbeit im albanischen Raum, die allerdings von starken Mißtönen begleitete Rührigkeit des Üvejs-Zweiges in Syrien und die Abspaltung der Gülšenijje unter dem Rūšenī-Nachfolger Ibrāhīm Gülšenī. Ferner können wir auf den uralten Chalvetijje-Zweig in Amasia verweisen, der auch nach dem Umzug des Zweiges Čelebi Efendis nach Stambul dort noch weiterbestand und -wirkte. Grundsätzlich wäre dabei zu bemerken, daß die Quellen hier sich sehr allgemein ausdrücken und oft stark übertrieben scheinende Zahlenangaben machen. Die Erschliessung oder, wie der Derwischfachausdruck lautet, die „Zum-Leben-Erweckung" (*iḥjā*) eines neuen Gebietes umfaßt selbstverständlich nicht nur diejenigen Geworbenen, die sich dem Orden als Mitglieder anschlossen und somit dem „inneren Kreis" beitraten, sondern auch die große Anzahl der Sympathisierer, die Angehörigen des „äußeren Kreises". Zweifellos sind die letzteren bei den Zahlenangaben der Quellen mitverstanden, die dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Wenn man etwa von der Bektašijje im Hinblick auf deren unerhörte spätere Verbreitung in Albanien mit Recht sagte, daß man sie dort nicht mehr als Orden, sondern schon als Sekte bezeichnen müsse, da sich ganze Landstriche zu ihr bekennten[2], so wird man Entsprechendes auch für die Chalvetijje gelten lassen können.

Der Zweig Čelebi Efendis, insbesondere seine unmittelbaren Chalīfa's, haben das Verdienst, die Chalvetijje außer in Stambul und Umgebung selbst in einigen Gebieten Kleinasiens und Rumeliens verbreitet zu haben. Für die kleinasiatische Werbetätigkeit hat das Meiste und infolge Heranzüchtung bedeutender Schüler auch Nachhaltigste Čelebi Efendis Chalīfa Chejr ed-Dīn Efendi geleistet, sowie Quñurapaly Muṣliḥ ed-Dīn, zu dem er in einem nicht ganz klaren Verhältnis stand. Der aus Toqat gebürtige Chejr ed-Dīn Efendi wird teils als Müršid des Quñurapaly

[1] Die weitere Scheichreihe ist verzeichnet in *Ḥadīqat ül-Ğevāmiʿ* I 163f. Im übrigen verweisen wir auf den Stammbaum auf Tafel 2.

[2] G. JACOB 1ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000338

Muṣliḥ ed-Dīn[1], teils aber als sein Mürīd bezeichnet[2]. Jūsuf Sinān[3] ist in Übereinstimmung mit dem bestimmt zuständigen Verfasser des *Menāqibnāme* des Ša'bān Velī, 'Ömer Fu'ādī[4] der ersteren Ansicht. Chejr ed-Dīn Efendi hat hauptsächlich in dem Städtchen Bolu gewirkt und dann durch seinen Schüler Ša'bān Velī seit 951 H (beg. 25. 3. 1544) die Chalvetijje in Qastamūnī und Umgebung einführen lassen[5], wo sie stark einschlug, obwohl Ša'bān Velī sich zunächst gegen starke Nebenbuhlerschaft aus Kreisen der Naqšbendijje und insbesondere der Bajrāmijje durchzusetzen hatte, die seit alters in dieser Gegend eine ihrer Hochburgen hatte[6]. Chalīfa's von Ša'bān Velī setzten sich in Amasia und Toqat, sowie in kleineren Orten im Raume von Qastamūnī fest, wie in Quñari, Čaġa Tataj, Ili Su, Ilġaz Daġy, Isklīb, Baqyr Kūresi und Čorum. In der Stadt Qastamūnī selbst führten die Überlieferung Ša'bān Velī's seine Nachfolger 'Oṣmān Efendi, Qazanğy Chejr ed-Dīn Efendi, 'Abd el-Bāqī Efendi, Elmağy Muḥjī ed-Dīn Efendi und 'Ömer Fu'ādī fort. Unter letzteren gelang es dem Zweige, im Jahre 1020 H (beg. 16. 3. 1611) die Türbe des Zweiggründers Ša'bān Velī zu bauen, nachdem man allerlei Schwierigkeiten hatte, die sich aus dem damals gerade besonders wild aufflakkernden Zwist der Chalvetijje mit den Vertretern der Orthodoxie ergeben hatten. Da wir den Ša'bānijje-Zweig schon an anderer Stelle ausführlicher gewürdigt haben[7], gehen wir hier nur überschlagend darauf ein.

Die bedeutendste Wirkung nach Westen hatten die Chalīfas des Čelebi Efendi-Schülers Qāsim Čelebi[8]. Der Scheich wirkte in Stambul, wo ihm der Wesir Chādim 'Alī Pascha[9] ein Kloster errichten ließ. Es lag in der Nähe des Dikili Taš beim Tavuq Bāzāry. Seinem Schüler Ramażān Efendi[10] war es vergönnt, die großen Scheiche als Mürīds zu haben, die später den Raum von Sofia und das obere Mariza-Gebiet erschließen sollten, nämlich den berühmten Sofiavī Bali, der zwar schon im Jahre 959 H (beg. 29. 12. 1551) das Zeitliche segnete und in dem Dörfchen Ṣalāḥijje

[1] M. Sāmi' 23, Bandyrmalyzāde Aḥmed Münīb 36.

[2] 'Aṭā'ī 755, umgekehrt aber 62. Quñurapaly Muṣliḥ ed-Dīn soll in Üsküdār begraben sein. [3] Jūsuf Sinān 30.

[4] Vgl. H. J. Kissling, *Ša'bān Velī und die Ša'bānijje* in *Serta Monacensia. Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruß dargebracht* (Leiden 1952) 86ff., besonders 104.

[5] H. J. Kissling, *Ša'bān Velī und die Ša'bānijje* passim.

[6] Der Raum von Qastamūnī war für die Bajrāmijje schon fast ein Jahrhundert früher durch den berühmten Aq Šems ed-Dīn und dessen Sohn Nūr al-Hudā erschlossen worden. Vgl. H. J. Kissling, *Aq Šems ed-Dīn* 325, 329.

[7] s. oben S. 269 Anm. 4.

[8] Jūsuf Sinān 30f., Tašköprüzāde 241.

[9] *Enzyklopädie des Islam* I 308 Nr. 2 (Huart). [10] Jūsuf Sinān 30f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000339

bei Sofia seine letzte Ruhestätte fand[1], aber in seinen Schülern Nūr ed-Dīnzāde Muṣliḥ ed-Dīn und Qurd Efendi würdige und befähigte Nachfolger besaß, die den ganzen Landstrich für die Chalvetijje eroberten und es auf 10000 Anhänger gebracht haben sollen. Nūr ed-Dīnzāde Muṣliḥ ed-Dīn geriet, wie schon erwähnt, in den Verdacht der Ketzerei und hatte auch einmal einen Zwist mit einem anderen Schüler seines Silsile-Großvaters Ramażān Efendi, dem Serchōš Bali, der in Stambul wirkte und allerlei merkwürdige Wunder tätigte[2]. Nūr ed-Dīnzāde stammte aus der Philippopeler Gegend — er kam 908 H (beg. 7. 7. 1502) in dem Dorfe Enbārly (Bezirk Kopsi) zur Welt —, war zunächst Schüler des Molla Mīrem Kösesi[3], eines Sufifreundes, gewesen, hatte sich dann aber dem Sofiavī Bali angeschlossen und als dessen Stellvertreter auch in Tatar Pāzārğyq gewirkt. In dieser von Bājezīd II. 1485 erst gegründeten Tatarenstadt tat sich im weiteren Verlauf ein lebhafter Chalvetijje-Betrieb auf, wobei die Namen Qurd Efendi[4], Tatar Ḥusām und Meḥmed b. Ḥelvağy ʿÖmer[5] rühmend zu nennen sind. Die Gegend von Štip östlich Köprülü erschloß der 940 H (beg. 23. 7. 1533) verstorbene Čelebi Efendi-Schüler Muḥjī ed-Dīn Meḥmed al-Ištibī[6]. Die Nachfolger seines Mitderwischs ʿUšaqly ʿAlā ed-Dīn, Qarlyzāde und Jigitbašy betätigten sich in Maghnisa[7]. Für die äußere Ordensgeschichte von geringerer Bedeutung sind diejenigen Nachfolger Čelebi Efendi's, die sich in Stambul selbst niederließen. Selbstverständlich genossen auch sie beträchtliches Ansehen, dürften aber doch ziemlich im Schatten des Klosters Qoğa Muṣṭafā Pascha gelebt haben. Wir nennen als besonders bedeutend nur den schon einmal erwähnten Erdebīl Sinān, der in der Nähe der Aja Sofia ein Tekje errichtete[8], und den Scheich Ṣalāḥ ed-Dīn aus Iznīq, von dem Sümbül Sinān gesagt haben soll, er hätte ihn sicherlich zum Müršid erwählt, wenn Čelebi Efendi nicht gewesen wäre[9].

Auf die Missionstätigkeit der großen Mitderwische Čelebi Efendis können wir nur einen kurzen Blick werfen, der uns aber immerhin gestattet, auch deren Wirksamkeit einigermaßen zu erkennen. Wir sehen dabei freilich ab von Rūšenī, da dessen Schüler Gülšenī ja eine Abspaltung ins Werk setzte, die uns wegen ihres außerordentlichen Umfanges

[1] Dieser Scheich verdiente eine gesonderte Behandlung, die uns in diesem Rahmen nicht möglich ist. Über seine Bedeutung als Schriftsteller vgl. BURSALY MEḤMED ṬĀHIR I 42 und C. BROCKELMANN, *GAL* Suppl. I 793. Lebensskizzen bei TAŠKÖPRÜZĀDE 332 und MEḤMED ŞŪREJJĀ II 4f.

[2] ʿALĪ MYNYQ 73. [3] TAŠKÖPRÜZĀDE 285.

[4] C. BROCKELMANN, *GAL* I 375, MEḤMED ŞŪREJJĀ IV 63.

[5] ʿAṬĀ'Ī 363. Die Gräber der beiden letztgenannten erwähnt EVLIJĀ ČELEBI, *Sejāḥatnāme* III 387f. als Wallfahrtsstätten.

[6] TAŠKÖPRÜZĀDE 333. [7] JŪSUF SINĀN 31f.

[8] TAŠKÖPRÜZĀDE 331. [9] JŪSUF SINĀN 31f., TAŠKÖPRÜZĀDE 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000340

und ihrer abseitigen erdräumlichen Lage — sie hatte ihre Wiege in Ägypten — nicht erlaubt, in ihr noch einen Chalvetijje-Zweig im gewöhnlichen Sinne zu erblicken. So haben wir zunächst also Ḥabīb al-ʿOmarī al-Qaramānīs zu gedenken, eines aus Nigde im Lande Qaraman gebürtigen Mannes, der sich Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvānī zuwandte und nach zwölfjähriger Dienstzeit bei diesem als Wanderprediger im Osmanenreich herumzog, dabei nach Qaraman, Ajdyn und auch Rumelien kam und schließlich in Amasia 902 H (beg. 9. 9. 1496) sein Grab[1] und einen Nachfolger in Gestalt des Sejjidī Chalīfa[2] fand. Eine Frucht seines rumelischen Aufenthaltes dürfte die anscheinend erste Niederlassung der Chalvetijje in Adrianopel gewesen sein, die noch zur Zeit Sultan Meḥmeds II. des Eroberers erfolgt ist. In der Maḥalle Ṣofular Tekjesi lebte dort Scheich Mesʿūd[3], den andere allerdings als Schüler ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Chalvetīs bezeichnen[4], und beschloß ebenda 885 H (beg. 13. 3. 1480) seine Tage. In das westliche Vorfeld von Stambul hatte sich Ḥabīb al-Qaramānīs Zweig vorgetastet, indem sein Schüler Sinān ed-Dīn Jūsuf (Scheich Sinān) in Sinānly, dem kleinen Dorfe, das seinen Namen trägt, sich als Chalvetijje-Apostel niederließ[5]. Am Goldenen Horn selbst wirkte neben dem weniger bemerkenswerten Schüler Mesʿūds, Sülejmān Chalīfa, der einst Sklave Meḥmeds des Eroberers gewesen war und nun in einem von ihm selbst errichteten Tekje in der Gegend des Ṣūfī-Bades als vielbesuchter Derwischscheich hauste[6], vor allem Ḥabīb al-Qaramānīs wesentlichster Mürīd, der schon genannte Ǧemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānī. In der alten Münzstätte Tīre saß der Scheich Imāmzāde, sein Mitderwisch[7]. Ein weiterer Schüler Ḥabīb al-Qaramānīs[8] — nach anderen freilich schon Čelebi Efendis[9] — war Bājezīd Rūmī aus Adrianopel. Ǧemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānīs Mürīd ʿAbd er-Raḥmān b. Ibrāhīm, genannt Ezelīzāde, tat sich in Qonja auf, wirkte dort mehrere Jahre im dortigen Ata-Kloster und starb im Ẕī'l-qaʿde 972 H (beg. 31. 5. 1565)[10]. Neben dem schon genannten Sonderling Sačly Meḥmed Dede war sein bedeutendster Chalīfa Višne Efendi[11]. Dieser Zweig scheint nie zu größerer Blüte gelangt zu sein, was verständlich ist, wenn man die überragende Stellung bedenkt, die gerade in der „Stadt der tanzenden Derwische" die Mevlevijje einnahm, der gegenüber die Chalvetijje in Qonja keine Chance hatte.

[1] Tašköprüzāde 174. [2] Tašköprüzāde 281.
[3] Jūsuf Sinān 15f. [4] Taškköprüzāde 174.
[5] Jūsuf Sinān 16, Tašköprüzāde 177. Evlijā Čelebi, *Sejāḥatnāme* VI 136 leitet den Namen des im übrigen unbedeutenden Dorfes irrig von Miʿmār Sinān, dem berühmten Baumeister, ab.
[6] Jūsuf Sinān 15, Tašköprüzāde 331.
[7] Jūsuf Sinān 16, Tašköprüzāde 332. [8] Jūsuf Sinān 16.
[9] Tašköprüzāde 238. [10] ʿAṭā'ī 85, Jūsuf Sinān 15.
[11] Jūsuf Sinān 15f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000341

Im großen und ganzen lassen sich, grob gesehen, bei der Verbreitung der Chalvetijje über das Osmanische Reich etwa folgende Abschnitte unterscheiden: Zur Zeit Sultan Meḥmeds II. verharrt, von einzelnen nach Westen vorgeschobenen Vorposten abgesehen, die Chalvetijje im Osten Anatoliens, vorwiegend im Machtbereich des Prinzen Bājezīd. Als dieser Sultan wird, erfolgt in den dreißig Jahren seiner Herrschaft ein gewaltiger Ruck nach Westen, in erster Linie verursacht dadurch, daß der neue Sultan den bisherigen Mittelpunkt des Ordens von Amasia nach Stambul verlegt. In diesem Zeitabschnitt beherrscht das Kloster Qoğa Muṣṭafā Pascha das Leben des Gesamtordens unbestritten. Die Führung liegt beim Zweig Čelebi Efendis bezw. der späteren Sümbülijje. Unter Sultan Selīm I. setzt eine wenn auch nicht gerade rückläufige, aber doch stark verlangsamte Bewegung ein, die durch die allmählich durchgreifende Sunnitisierung des Reiches bedingt ist. Das Zeitalter des versöhnlicher gesinnten Sultans Sülejmān des Prächtigen führt eine neue Blüte des Ordens herbei, während welcher die Erschließung des Reiches für die Chalvetijje wenigstens im Wesentlichen vollendet wird.

Erneut in das grelle Lampenlicht einer erregten Öffentlichkeit trat die Chalvetijje, diesmal Schulter an Schulter mit anderen Orden, vorab der Mevlevijje, in den letzten Herrschaftsjahren Sultan Aḥmeds I. Um diese Zeit flackerte der schon so lange schwelende und unter der Oberfläche weitergeführte Krieg zwischen den Orthodoxen und den Derwischorden wiederum zu hellem Brande auf. Sicherlich ist es kein bloßer Zufall, daß sich dies zur gleichen Zeit ereignete, als sich ein Wechsel der innenpolitischen Machtverhältnisse anbahnte, der den Orthodoxen frischen Auftrieb gab. Das Reich wies seit geraumer Zeit bedenkliche Zeichen des Niederganges auf. Das Sultanshaus, das seit Sülejmāns des Prächtigen Tod vor Sziget keine wirklich überragende Herrschergestalt mehr hervorzubringen imstande gewesen war, hatte an Ansehen sehr viel eingebüßt und versank immer tiefer in jenen Sumpf, der in der osmanischen Geschichtsschreibung mit der wenig rühmlichen Bezeichnung „Weiberregiment" (*qadynlar salṭanaty*) bedacht wird. Das Schwergewicht der Machtausübung verschob sich deutlich auf den ränkesüchtigen Klüngel hoher Staatsbeamter und Würdenträger, der mit den jeweils maßgebenden Weibern des Seraj in einem meist wenig durchsichtigen Zusammenhang stand. Vorerst hatten die Derwische einen mächtigen Gönner in Gestalt des hervorragenden Großwesirs Murād Pascha[1]. Dieser zwar fromme, im Kriege aber recht gewalttätige Kroate — seine Gewohnheit, die Leichen der Feinde in tiefe Brunnen werfen zu lassen, hatte ihm den Beinamen Qujuğu („Brunnengräber") eingetragen — hatte ordensfreund-

[1] Über ihn vgl. *Enzyklopädie des Islam* III 791 (KRAMERS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000342

liche Neigungen, so sehr, daß er persönlich überhaupt nur mit Angehörigen von Derwischbruderschaften, vorab der Naqšbendijje, verkehrte[1]. Als er am 25. Ğumādā I 1020 H (= 5. 8. 1611) im hohen Alter von über neunzig Jahren starb, folgte ihm ausgerechnet sein Todfeind, der Beglerbeg von Dijārbekr und Schwiegersohn Sultan Aḥmeds I., Naṣūḥ Pascha[2]. Dieser gehässige Renegat aus Gümülğina (oder Drama), der seine Laufbahn als Holzknecht im Seraj begonnen hatte, war nicht ohne Grund auf seinen Vorgänger wütend. Er hatte dessen Ableben nicht erwarten können und deshalb seinem Schwiegervater, dem Großherrn, nahegelegt, Murād Pascha der Großwesirswürde zu entheben und ihn an dessen Stelle zu setzen. Für diese Gefälligkeit wollte er dem stark geschwächten Geldbeutel des Herrschers mit 40000 Dukaten aufhelfen. Aber Murād Pascha war stärker gewesen als der Gatte der Sultanstochter. Naṣūḥ Pascha wurde nicht nur nicht Großwesir, sondern war auch noch seiner 40000 Dukaten ledig geworden. Der „Brunnengräber" hatte sie für die Kriegskasse eingestrichen[3]. Nun aber, da der Tod dem greisen Großwesir das Reichssiegel aus der Hand genommen hatte, sah Naṣūḥ Pascha seinen Weizen blühen, und als erster mußte der Kjaja seines Vorgängers, ʿÖmer Kjaja, daran glauben. Der wutschnaubende ehemalige Holzhacker ließ ihn einsperren und anschließend umbringen[4]. Das war für die Orthodoxen das Signal, wieder einmal einen Feldzug gegen die nun ihres Beschützers beraubten Derwischorden zu veranstalten. Fürs erste betroffen war der Zweig der Šaʿbānijje in der Landstadt Qasṭamūnī[5]. Der gemeuchelte ʿÖmer Kjaja, der mit der Šaʿbānijje verschwägert war und ihr wahrscheinlich auch angehört hat, war als frommer Stifter aufgetreten. Für einen ansehnlichen Geldbetrag wollte er dem seligen Šaʿbān Velī eine glanzvolle Türbe errichten lassen, und der Bau hatte unter der tatkräftigen Leitung des fünften Chalīfa ʿÖmer Fuʾādī bereits einen vielversprechenden Anfang genommen. Nun war die Geldquelle plötzlich versiegt, da Naṣūḥ Pascha in seinem Rachedurst auch ʿÖmer Kjajas Vermögen beschlagnahmt hatte. Daß die Šaʿbānijje das Geld dennoch ausbezahlt bekam, weil es ihr ja regelrecht vermacht worden war, das wußte der bis in die zuständigen Amtsstuben reichende Arm der Orthodoxen mit Leichtigkeit zu verhindern. Was ʿÖmer Fuʾādī in seinem *Menāqibnāme* Šaʿbān Velīs und dem diesem beigefügten *Türbenāme* berichtet, wirft ein bezeichnendes Licht auf die anrüchigen Mittel, deren sich die Ortho-

[1] J. v. Hammer, *GOR* IV 448.
[2] Über ihn vgl. *Enzyklopädie des Islam* III 952f. (Babinger).
[3] J. v. Hammer, *GOR* IV 447.
[4] H. J. Kissling, *Šaʿbān Velī und die Šaʿbānijje* 91f.
[5] Für das Folgende vgl. H. J. Kissling, *Šaʿbān Velī und die Šaʿbānijje* passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000343

doxie bediente, um nicht nur den Bau der Türbe zu vereiteln, sondern auch den Orden selbst unmöglich zu machen. Ein Hetzfeldzug sollte das Volk gegen den Orden aufbringen. Schuld am Tode des ʿÖmer Kjaja sei, so sagte man, — Šaʿbān Velī, der längst vermoderte Heilige, denn er habe durch seine Baraka das Ende des ʿÖmer Kjaja bewirkt, um auf diese Weise kundzutun, daß er keine Türbe haben wolle. Der Pöbel, der immer das Dümmste glaubt, verbreitete das Geschwätz mit Wonne weiter und es fiel ihm auch gar nicht auf, daß die Orthodoxen trotz ihrer grundsätzlichen Ablehnung des Heiligenwesens bei ihrer Gerüchtemacherei Begründungen vorbrachten, die die Anerkennung des Heiligenkultes zur Voraussetzung hatten. Eine ernsthafte Krise für die Šaʿbānijje zog herauf. ʿÖmer Fuʾādī setzte sich mit glanzvollen, mit Stellen aus alten islamischen Rechtswerken gespickten Beweisführungen gegen die pfäffischen Spitzfindigkeiten der Orthodoxie zur Wehr. Einige tatkräftige Mäzene ermöglichten es ihm schließlich, die Türbe doch noch zu bauen, indem sie ihm das nötige Geld unter der Hand, d. h. unter Umgehung des Amtsweges zukommen ließen und so dem staatlichen Zugriff entzogen.

Was indes in Qasṭamūnī und, wie wir vermuten dürfen, so oder in ähnlicher Form in allen Teilen des Reiches geschah, war noch vergleichsweise harmlos gegenüber dem, was sich in der Hauptstadt abspielen sollte. Dort hatten zwei streitbare Kämpen die Arena betreten, die sich gegenseitig an Glaubensraserei wenig nachgaben, und beide verfügten über eine ihnen darin gleichkommende haßerfüllte Gefolgschaft. Dank der Aufzeichnungen des vielseitig gelehrten Ḥāǧǧī Chalīfa sind wir über die Persönlichkeit der frommen Kampfhähne genau im Bilde und ebenso über die Gegenstände ihrer wüsten Zwistigkeiten[1]. Auf der orthodoxen Seite führte das Wort der einstige Lehrer Ḥāǧǧī Chalīfas, Qāḍīzāde Meḥmed Efendi, der Sohn eines Richters aus Balykesir, Professor der Gottesgelehrsamkeit, großer Prediger und — abtrünniger Derwisch. Seine hervorstechendsten Merkmale waren eine alles erträgliche Maß überragende orthodoxe Verstiegenheit und grenzenlose Bigotterie, die ihm allmählich sogar seinen Schüler Ḥāǧǧī Chalīfa entfremdeten. Daß er einmal Chalvetijje-Angehöriger und Mürīd des Scheichs ʿÖmer Efendi aus Dibra[2] gewesen war, hat zweifellos zur Verschärfung der Gegensätze erheblich beigetragen. Aufseiten der Chalvetijje trat in diesem Kampfe erstmals ein Zweig des Ordens an die breitere Öffentlichkeit, der bis

[1] Ḥāǧǧī Chalīfa, *Mīzān al-ḥaqq fī ichtijār al-aḥaqq* (Stambul 1286). Das Werk wurde dreimal gedruckt. Über die Bedeutung der Schrift vgl. F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* 202ff.

[2] Starb im Šaʿbān 1033 H (beg. 19. 5. 1634) und liegt im Terǧümān Tekjesi zu Stambul begraben, vgl. Meḥmed Šürejjā III 585.

dahin keine sonderliche Rolle gespielt hatte, obwohl er sich noch auf Jaḥjā aš-Širvānī selbst zurückführte, bis in Gestalt des vierten Chalīfa des Zweiges der große Gegner Qāḍīzāde Meḥmed Efendis, Sīvāsī Efendi, auf den Plan trat[1]. Der bedeutende Scheich stammte aus einem angesehenen Geschlecht, das der Chalvetijje seit alters nahegestanden hatte. Es war in der Gegend von Amasia ansässig und Sīvāsī Efendi selbst kam 926 H (beg. 23. 12. 1519) in Zīle zur Welt. Sein Oheim war kein Geringerer als der berühmte Chalvetijje-Scheich Qara Šems ed-Dīn Aḥmed aus Sīvās (nach anderen aus Simāv[2]), ein außerordentlich volkstümlicher Mann, über den man sich alle möglichen wunderbaren Dinge erzählte[3]. So war Sīvāsī Efendi also schon von Kindesbeinen an mit der Chalvetijje-Umgebung vertraut. Seine Tätigkeit in Stambul war die eines Klosterscheichs und Predigers, daneben arbeitete er auch schriftstellerisch und genoß beim Volke den Ruf eines Wundertäters[4]. Mochten die Punkte, in denen Qāḍīzāde Meḥmed Efendi und Sīvāsī Efendi verschiedener Meinung waren, durchaus Dinge betreffen, hinsichtlich derer man beiderseits gewichtige Begründungen oder Einwände in die Welt setzen, mit anderen Worten über die man streiten konnte, die Formen, in denen dies geschah, waren alles andere als auf hoher geistiger Ebene stehend[5]. Die ingrimmige Verbissenheit, mit der nicht nur die Wortführer, sondern vielleicht mehr noch ihre blindwütige Anhängerschaft gegeneinander zu Felde zogen, sorgte dafür, daß die gemäßigte Luft der sachlichen Abwägung der Beweisgründe bald einer überhitzten Pulverdampfatmosphäre weichen mußte. Wie immer, wenn die ruhige Sachlichkeit von politischen oder religiösen Leidenschaften abgelöst wird, artete der Gedankenaustausch in den Stil der hemmungslosen Saalschlacht aus. Ehrwürdige Moscheen der Hauptstadt zum Schauplatz solch pöbelhaften Benehmens herabgewürdigt sehen zu müssen, schmerzte viele Gottesgelehrte auf das Tiefste, und die nachdenklicheren unter ihnen mochten sich auch vor Augen gehalten haben, daß in der Geschichte

[1] Die Silsile Sīvāsī Efendi's wird nicht einheitlich überliefert. Nach der einen Lesart war die Reihe von Sejjid Jaḥjā aš-Širvānī an: Ḥabīb al-Qaramānī — Ḥāǧǧī Chyżyr Efendi — Muṣliḥ ed-Dīn Efendi — Sīvāsī Efendi, nach der anderen jedoch Żijā ed-Dīn Jūsuf aš-Širvānī — Muḥjī ed-Dīn Meḥmed aš-Širvānī — Qobād Šāh — Meǧd ed-Dīn Nūrullāh ʿAbd ül-Meǧīd — Sīvāsī Efendi, vgl. Ebū Riżvān Ṣādiq Vīǧdānī II 114.

[2] Vgl. F. Babinger, *Schejch Bedr ed-Dīn* 22.

[3] Auf die Rechnung dieser Volkstümlichkeit, die mit üppiger Sagenbildung Hand in Hand ging, mag es zu setzen sein, daß Evlijā Čelebi, *Sejāḥatnāme* III 376 f. ihn irrig in Jeñi Zagra (Thrakien) in einem prunkvollen Heiligtum begraben sein läßt.

[4] Näheres über ihn bei Ebū Riżvān Ṣādiq Vīǧdānī II 114f.

[5] Für das Folgende wieder H. J. Kissling, *Šaʿbān Velī und die Šaʿbānijje* 98f.

des Reiches, ja des Islam überhaupt, ursprünglich rein theoretische Gegensätze und Fragen gar manchesmal schon als Funken im Pulverfaß gewirkt hatten. Dazu kam persönliche Wertschätzung der beiden Gegner durch viele Gelehrte, die sich daher gramgebeugt und angewidert von dem Treiben fernhielten. Die ernste Spaltung der religiösen Vertreter, die sich hier anzubahnen drohte, erregte die Gemüter auf das heftigste, zumal sowohl Qāḍīzāde als auch Sīvāsī Efendi jede Mäßigung vermissen ließen. Sprach der wortgewandte Vertreter der Orthodoxie, so brüllten ihn die „Brett-Trampler, Pfeifenbläser und Friedhofwärter" — wie Ḥāǧǧī Chalīfa die Mevlevī's und Chalvetī's bezeichnet — nieder, wobei als Kampfrufe verzückte Schreie wie „Komm, Toqlu Dede, komm Buqaġyly Dede!" erklangen. Qāḍīzāde Meḥmed Efendi seinerseits sprach, das Kind mit dem Bade ausschüttend, den Derwischorden die Daseinsberechtigung schlechterdings ab, tobte gegen den *ẕikr*, den *semāʿ*, die Heiligenverehrung — kurz so ziemlich gegen alles, was der Gegenseite lieb und teuer war, und mußte sich dafür von dem wutschnaubenden Sīvāsī Efendi als Erzketzer beschimpfen lassen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, in einem auswählenden Versuche über die äußere Geschichte der Chalvetijje alle die Streitgegenstände zu behandeln, die hier aufgerührt wurden, am allerwenigsten die gelehrten Gesichtspunkte, die dabei ins Feld geführt wurden. Daß *ẕikr*, *semāʿ* und Heiligenverehrung zu den Kernstücken des Derwischlebens gehörten und daher bis zum äußersten gegen alle orthodoxen Angriffe verteidigt wurden, versteht sich von selbst. In der Frage der Heiligenverehrung spielten auch wirtschaftliche Erwägungen eine bedeutende Rolle, war doch mit ihr eine gute Einnahmequelle für die Orden verbunden. Wenn wir trotzdem im Folgenden die Auseinandersetzungen über Kaffee und Tabak kurz streifen, so deshalb, weil die Frage dieser beliebten Genußmittel für den Alltag des Volkes große Bedeutung erlangen und wenig später unter der gewalttätigen Herrschaft Sultan Murād's IV. (1623 bis 1640) für das öffentliche Leben sogar recht unheilvolle Folgerungen zeitigen sollte[1].

Der Kaffee und der Tabak[2] spielen seit ihrem Aufkommen im Osmanischen Reiche eine beachtliche Rolle und werden gewöhnlich in

[1] Abgesehen von den bereits genannten Fragen betraf der Streit zwischen Derwischorden und Orthodoxie mehr theoretische Dinge wie *taṣlija* und *tarżija*, die Eltern des Propheten, den Glauben der Pharaonen, den Scheich Muḥjī ed-Dīn (al-ʿArabī), die Verfluchung des Jezīd, die Begriffe *bidʿa*, *millet* und *rüšvet*, die Gebete in den Heiligen Nächten, den Händedruck, die Verbeugung und Reinheitsfrage, allerdings auch die wichtige Frage der Rauschgifte Haschisch und Opium.

[2] Für das schier unübersehbare Schrifttum über den Kaffee verweisen wir auf W. MÜLLER, *Versuch einer Bibliographie des Kaffees* (= *Zeitschrift für*

einem Atemzug mit Haschisch und Opium genannt. Von ihrer Beliebtheit sowohl wie ihrer Zusammengehörigkeit — wenigstens für das Gefühl des Morgenländers — möge das folgende arabische Verslein Zeugnis abgeben, das wir einer unveröffentlichten türkischen Sammelhandschrift entnehmen[1]:

ad-duchān bilā qahva ka'l-ǧimāʿ bilā šahva,
al-qahva bilā barš ka'd-dār bilā farš,
al-barš bilā duchān ka'd-dār bilā ḫītān
„Tabak ohne Kaffee ist wie ein Beischlaf ohne Sinnenlust,
„Kaffee ohne Haschisch ist wie ein Haus ohne Bett,
„Haschisch ohne Tabak ist wie ein Haus ohne Wände."

Wie Ḥāǧǧī Chalīfa richtig erzählt[2], ist der Kaffeegenuß durch südarabische Sufi's aufgekommen, die die Bohnen teils roh aßen, teils den Absud tranken, da sie darin ein treffliches Mittel für die Durchführung der Askese und des beschaulichen Lebens gefunden hatten, das die irdischen Sinnengelüste dämpfte, was wohl dahin zu verstehen ist, daß die wachhaltenden Eigenschaften des Coffeins den Sufis gewisse Übungen erleichterten. Das Beispiel ward rasch nachgeahmt, und so verbreitete sich das Kaffeetrinken zunächst in den südöstlichen Teilen des Reiches. Um 950 H (beg. 6. 4. 1543) brachten Schiffe aus dem Südosten erstmals Kaffee nach Rūm und damit waren die orthodoxen Rechtsgelehrten zur Stellungnahme gezwungen. Daß das neue Genußmittel zunächst schärfstens abgelehnt wurde, kann bei der Geisteshaltung der Orthodoxie nicht wunder nehmen. In verschiedenen Rechtsgutachten wurde es als religiös verboten erklärt, da es in gebranntem Zustande genossen wurde und also nach der Auslegung der Muftis dem Unrat gleichzustellen war.

Bücherfreunde XXXVIII (1934), XL (1936)) und dazu den Abschnitt im Ergänzungsband der *Enzyklopädie des Islam* (C. van Arendonk). Wir begnügen uns hier mit den Ausführungen Ḥāǧǧī Chalīfas über den Tabak (33ff.) und Kaffee (45ff.). Letzterer Abschnitt ist ins Serbokroatische übersetzt worden von G. Elezović in seinem Aufsatz *Kafa i kafana na Balkanskom Poluostrvu. Otkad je svet kod nas pošeo da troši kafu i da se zabavlja po kafanama?* in *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* XVIII (1938) 617ff. Für die Geschichte des Tabaks im Abendlande erwähnen wir F. Tiedemann, *Geschichte des Tabaks und ähnlicher Genußmittel* (Frankfurt 1834), M. Henrieck, *Du tabac, son histoire, culture etc.* (Paris 1866), J. Fairholt, *Tobacco, its History and Association* (London 1875).

[1] Die Handschrift entstammt dem Nachlaß Th. Menzels. Wir gedenken auf sie in anderem Zusammenhang ausführlicher zurückzukommen. Anscheinend gehört sie dem frühen 19. Jahrhundert an. Für ihre freundliche Überlassung bin ich dem Erben Th. Menzels, Herrn Studienrat R. Menzel in München, zu Dank verpflichtet.

[2] Ḥāǧǧī Chalīfa 45ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000347

Selbst der sonst so großzügige Ebū 'ş-Su'ūd war so voreingenommen, daß er Schiffe mit Kaffeeladung anbohren und versenken ließ. Tatsächlich hatte dieser orthodoxe Eifer keinen Erfolg. Allerorten taten sich Kaffeehäuser auf, das Volk strömte hinein und Süchtige wären sogar bereit gewesen, ihr Leben für eine Tasse Kaffee aufs Spiel zu setzen. Auch der Sultan trank Kaffee — ein ärztliches Gutachten zugunsten des Getränks lag vor[1] —, besonders aber die Geschichtenerzähler in den Kaffeehäusern und die Soldaten. Als gar einige Orthodoxe selbst dem neuen Getränk verfielen, wurde man milder und der Mufti Bustānzāde[2] leistete sich sogar ein Fetwa für den Kaffee in Versen[3].

Ein ganz ähnliches Schicksal hatte der Tabak gehabt[4], der — ein Geschenk der Neuen Welt[5] — um das Jahr 1000 H (beg. 19. 10. 1591) erstmals im Osmanischen Reiche erscheint[6]. Auch er wurde von den Orthodoxen sofort in Verruf gesteckt und als verboten, zum mindesten aber verpönt erklärt. Das Volk achtete nicht im geringsten auf den Bannstrahl der Eiferer, und selbst der Stambuler Arzt Ibrāhīm Efendi[7] erreichte durch tabakfeindliche Maueranschläge, in denen die Schädlichkeit des Krautes in glühenden Farben gemalt wurde, keineswegs ein Zurückgehen des Lasters, sondern genau das Gegenteil. Die von spitzfindiger Scholastik triefenden Ausführungen ḤĀĞĞĪ CHALĪFAS über die Gründe des religiösen Kaffee- und Tabakverbotes und auch seine naturwissenschaftlichen Äußerungen dazu übergehen wir. Der Gelehrte stand hier zwar auf orthodoxem Boden, hielt indes nichts von Verboten, allerdings nur aus staatsrechtlichen Erwägungen. Man könne, meinte er, diese Genußmittel höchstens in der Öffentlichkeit verbieten, nicht aber am heimischen Herd, da dort die Polizei kein Recht mehr habe[8]. Außerdem verführten Verbote bloß zur Übertretung.

Für die Kaffee- und Tabaksüchtigen brachen unter Sultan Murād IV. böse Zeiten an. In den letzten Jahren seiner Gewaltherrschaft sah er sich veranlaßt, Kaffeetrinken und Tabakrauchen bei Todesstrafe zu

[1] *Enzyklopädie des Islam*, Ergänzungsband (C. van ARENDONK).

[2] Starb 983 H (beg. 12. 4. 1575), vgl. 'ALĪ MYNYQ 107f.

[3] Gereimte Fetwa's auf den Kaffee scheinen öfters vorgekommen zu sein. Ein solches findet sich z. B. auch in der oben S. 277 Anm. 1 erwähnten Sammelhandschrift.

[4] ḤĀĞĞĪ CHALĪFA 33ff. ḤĀĞĞĪ CHALĪFA sagt u. a., er habe auch eine allerdings niemals an die Öffentlichkeit gelangte eigene Abhandlung über den Tabak verfaßt.

[5] ḤĀĞĞĪ CHALĪFA meint, der Tabak sei ursprünglich ein Heilmittel gegen Erkrankungen der Luftwege gewesen, auf das die Besatzungen abendländischer Schiffe in der Neuen Welt gestoßen seien. Später habe man zum Vergnügen geraucht.

[6] In Stambul um 1603.

[7] Über ihn vgl. M. S̱ŪREJJĀ I 101.

[8] Nach islamischem Recht ist die Wohnung des Muslim unverletzlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000348

verbieten. Sämtliche Kaffeehäuser wurden geschlossen, und der Sultan soll persönlich die Durchführung seiner Befehle überwacht und Übertretungen unnachsichtlich mit Enthaupten an Ort und Stelle geahndet haben. Bei seinem Bagdader Feldzug ließ er zwanzig Janitscharen auf gräßliche Weise umbringen, weil man bei ihnen Tabak und Tschibuk fand. Aber das „Laster" fraß weiter. Ein lebhafter Schwarzhandel mit dem begehrten Kraut setzte ein, nun auch noch in Form von Schnupftabak, da dieser die unrein machende Verbrennung vermied und überhaupt weniger auffiel. ḤĀĞĞĪ CHALĪFA behauptet — und wir zweifeln nicht daran —, daß zur schärfsten Verbotszeit mehr geraucht und Kaffee getrunken wurde denn je. In den der Hauptstadt ferneren Gegenden des Reiches, wo der Himmel hoch und der Sultan weit war, konnte an eine wirksame Bekämpfung des „Lasters" gar nicht gedacht werden und so wird denn gerade aus dieser Zeit von lebhaftem Kaffeehausbetrieb in der Provinz berichtet[1]. Die amtlich angegebenen Gründe für Sultan Murāds IV. scheußliches Vorgehen — die Brandgefahr — waren recht fadenscheinig und ließen deutlich erkennen, daß die wahre Ursache die Besorgnis um die Staatssicherheit war. Der Großherr witterte nach Art aller Machthaber, die Veranlassung zum Zweifel an der eigenen Beliebtheit haben, in den Kaffee- und Tabakkränzchen Stambuls umstürzlerische Untergrundbewegungen[2]. Nach Sultan Murāds IV. Tod wurde, von einzelnen Fällen abgesehen, das Verbot nur noch sehr lax gehandhabt und verschwand schließlich ganz.

Wir haben diesen kleinen Ausflug in die Geschichte von Kaffee und Tabak im Osmanischen Reich unternommen[3], weil auch hier die Chalvetijje in vorderster Reihe für die neuen Genußmittel eintrat. Daß der orthodoxe Qāḍīzāde Meḥmed Efendi dagegen war, versteht sich, — schon weil seine Gegner dafür waren. Diese wiederum hielten sich als Sufis wenig an die Buchstaben des Gesetzes. Im Kaffee hatten sie ein Anregungsmittel gefunden, das ihnen von südarabischen Gesinnungsgenossen zugänglich gemacht worden war, und der Tabak wurde ebenfalls sofort als treffliches Stimulans erkannt. Der Gebrauch solcher Aufpeitschungserzeugnisse war in Sufi- und Derwischkreisen zu allen Zeiten gang und gäbe. Die Volksnähe der Orden hat ohne Zweifel die Verbreitung von Kaffee und Tabak außerordentlich begünstigt. Was die so volkstümlichen Derwische taten, konnte nicht schlecht sein, mochte der volksferne Hochklerus noch so viele Einwände vorbringen. Dieser konnte ja— da der orthodoxe Islam das, was wir „Seelsorge" nennen, nicht kennt — den seelischen Bedürf-

[1] z. B. EVLIJĀ ČELEBI, *Sejāḥatnāme* VI 157 (Qazanlyq), VIII 688ff. (Berat).

[2] J. v. HAMMER, *GOR* V 162.

[3] Wir hoffen, diesen Gegenstand demnächst ausführlicher behandeln zu können.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000349

nissen des Volkes kaum anderes anbieten als rechtliche Vorschriften, während die Derwischorden hier tatkräftig in die Lücke sprangen[1]. Aus der unbewußten Ahnung dieses Mangels in der Orthodoxie mag sich vielleicht mancher Widerstand der Rechtgläubigen gegen verschiedene Neuerungen erklären, etwa der gegen Kaffee und Tabak, obwohl bei dem sogar in der Frage der geistigen Getränke ziemlich großzügigen Ritus des Ebū Ḥanīfa, der sich damals im Reiche bereits als allein maßgebend durchgesetzt hatte, nicht nur der *iǧmāʿ*, sondern schon der bloße *qijās* eine duldsamere Auslegung ermöglicht hätte. So aber ging in diesem Punkte der Kampf noch weiter, als Qāḍīzāde Meḥmed Efendi und Sīvāsī Efendi wenige Jahre nacheinander das Zeitliche gesegnet hatten[2]. Als Sultan Murād IV. seinen erwähnten Kampf gegen die Kaffee- und Tabakliebhaber eröffnete, war aus den Formulierungen seiner Begründungen[3] deutlich der Einfluß bleierner Orthodoxie zu spüren.

Das wohl letzte stärkere Aufbegehren der Chalvetijje im Osmanischen Reiche zu schildern, müssen wir uns ersparen. Wir erblicken es in den Umtrieben des berühmten Scheichs Nijāzī al-Miṣrī, die im Rahmen eines erneuten Aufflammens des Streites zwischen Orthodoxen und Chalvetīs und Mevlevīs in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts betrachtet werden müssen, wobei sich der arabische Orthodoxe Ustuvānī ähnlicher Methoden wie seinerzeit Qāḍīzāde Meḥmed Efendi bediente. „Rollkommandos" gingen tätlich gegen Chalvetīs und Mevlevīs vor und die durch den Mufti Behā'ī Efendi endlich erfolgte Aufhebung des Tabak- und Kaffeeverbotes war den Orthodoxen ein weiterer Stein des Anstoßes — wohl nicht zuletzt deshalb, weil diese darin einen Sieg der Derwische sahen. Nach dem durch Ränke herbeigeführten Sturz des sufifreundlichen Behā'ī Efendi (1651) hatten die Orthodoxen wieder Oberwasser. Nijāzī al-Miṣrīs Rolle als einerseits hinreißender Anfeuerer der Soldaten und des Volkes und andererseits bedenklicher Flaumacher müßte einer gesonderten Bearbeitung vorbehalten bleiben[4].

Zum Schluß sei noch kurz erwähnt, daß in der Gegenwart ein abseits gelegener Zweig der Chalvetijje in der Türkei von sich reden macht, die

[1] Näheres dazu in meinem Aufsatz *Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche* in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953) *18ff.*

[2] Sie starben 1045 H (beg. 7. 6. 1635) bzw. 1049 H (beg. 29. 9. 1639).

[3] „Zur Verrammelung der Pforte der Schlechtigkeiten" *(sedd-i bāb-i mesāvī ičün)*, „um dem Volke Liebe zu erweisen und guten Rat zu geben" *(chalqa šefqat ve naṣīḥat jüzünden)*. ḤĀĞĞĪ CHALĪFA 35, 46.

[4] Wir verweisen auf *Enzyklopädie des Islam* III 1005 (F. BABINGER). Eine nützliche Vorarbeit ist die leider ungedruckte Bonner Doktorschrift von I. GLOCK, die ich dank der Freundlichkeit O. SPIES' einsehen konnte. Um die Verfasserin nicht der Priorität zu berauben, gehe ich nicht weiter auf Nijāzī al-Miṣrī ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000350

Tiğānijje. Ein paar Worte über diesen Zweig sind daher vielleicht nicht ohne Belang.

Der Gründer war der Sejjid Aḥmed b. Meḥmed at-Tiğānī, der 1150 H (beg. 1. 5. 1737) in der Gegend von Fes in Marokko zur Welt kam. Er schloß sich dem Scheich Maḥmūd al-Kurdī in Ägypten an und verbreitete seinen Orden in seiner maghrebinischen Heimat, wo er 1220 H (beg. 1. 4. 1805) starb[1].

Damit seien die Ausführungen über die Chalvetijje vorläufig abgeschlossen. Wir erheben nicht den Anspruch, eine Geschichte des Ordens geliefert, sondern lediglich einige bezeichnende Ereignisse daraus zusammengestellt zu haben, die zeigen sollen, wie dringend notwendig und auch lohnend eine nähere Beschäftigung mit den Derwischorden ist. Wenn sich Fachgenossen durch die vorliegende Arbeit zu weiterer Betätigung angeregt fühlen würden, wäre unser Ziel erreicht.

Exkurs über die Sippe der Ğemālīzāde

Die im Vorstehenden mehrfach erwähnte Sippe der Ğemālīzāde kann in allen ihren Verzweigungen vorläufig nicht verfolgt werden, da es uns an den nötigen Quellen mangelt. Wenn wir uns daher hier damit begnügen, wenigstens einige der bedeutendsten Vertreter dieses Geschlechtes vorzuführen, so tun wir dies, um unsere oben geäußerte Vermutung zu unterbauen, daß die verwandtschaftlichen Beziehungen dieses Geschlechtes untereinander und zu anderen hervorragenden Persönlichkeiten zu der Rolle beigetragen haben dürften, die der Chalvetijje-Orden im Osmanischen Reiche spielen konnte.

Das Geschlecht leitet sich von dem glänzenden Gelehrten Ğemāl ed-Dīn Meḥmed her, der in Aqsarāj ansässig war. Ein Zweig der Sippe scheint schon verhältnismäßig früh nach Amasia übergesiedelt zu sein und auch dort eine nicht unwesentliche örtliche Rolle gespielt zu haben. Daß Čelebi Efendi ein Ğemālīzāde war und sein Nachfolger Sümbül Sinān Efendi durch seine Heirat mit Čelebi Efendis Tochter Ṣafije mit den Ğemālīzāde in ein schwägerliches Verhältnis trat, wurde bereits erwähnt. Daß Scheich Ğemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānī zu der Sippe gehörte, haben wir gleichfalls schon angedeutet. Weitere Chalvetijje-Scheiche aus dem Geschlechte waren die unter den Nummern 20, 42, 44, 192 und 230 der die Zweige der Chalvetijje veranschaulichenden Tafel aufgeführten. Der vielleicht berühmteste Ğemālīzāde war indes der Scheich ül-Islam ʿAlā ed-Dīn ʿAlī al-Ğemālī, genannt Zinbilli ʿAlī, der durch seine edle Haltung gegenüber verschiedenen Gewalttätigkeiten

[1] Ebū Riżvān Ṣādiq Viğdānī II 85.

Sultan Selīms I. bekannt geworden ist. Der Vater des 932 H (beg. 18. 10. 1525) verstorbenen war ein gewisser Aḥmed. Seine Nachkommen waren: der Kadi Ǧemāl ed-Dīn Efendi (st. 968 H/beg. 22. 9. 1560), der als Geschichtsschreiber hervorgetretene Muḥjī ed-Dīn Meḥmed (st. 957 H/beg. 20. 1. 1550) und die als Moschee-Stifterin bekannt gewordene Sittī Chatun. Ein Bruder von ihm scheint der Gelehrte und Kadi von Stambul Qyvām ed-Dīn Qāsim (st. 910 H/beg. 14. 6. 1504) gewesen zu sein, der als Sohn den nicht minder gelehrten Qyvām ed-Dīnzāde Ǧemāl ed-Dīn hinterließ. Des letzteren Sohn ʿAbd al-Bāqī Efendi starb 1010 H (beg. 2. 7. 1601) und war Molla. Der wohl einflußreichste Ǧemālīzāde war der Großwesir Pīrī Pascha, der 939 H (beg. 3. 8. 1532) das Zeitliche segnete. Unter seinen Söhnen ist der Ič Il Begi Meḥmed Beg (st. nach 939 H/beg. 3. 8. 1532) der bekannteste. Sein Enkel Chānymzāde war in Silivri reich begütert. Der Sohn eines Ǧemālīzāde Sülejmān Efendi war der Müderris Churrem Ǧemālī Efendi, der 970 H (beg. 31. 8. 1562) aus der Welt ging. Ferner ist des Molla Füżejl Čelebi zu gedenken, der der Schwiegersohn des Ebū ʾs-Suʿūd war und 991 H (beg. 25. 1. 1583) starb. Gleichfalls Kadi war Meḥmed, der Sohn des Ǧemāl ed-Dīn Isḥāq al-Qaramānī. Ansonsten seien noch genannt: der 941 H (beg. 13. 7. 1534) verschiedene Kadi Muḥjī ed-Dīn Meḥmed (Pīrīpašazāde) und sein Vater Pīr Meḥmed Pascha, das Schönschreiberbrüderpaar Ǧemālī Čelebi und Ǧemālzāde Muḥjī ed-Dīn, sowie ʿAbdallāh Čelebi, ein Neffe der beiden. Auch ein Dichter Ǧemālī zählt zu der Sippe.

Zu den Nachkommen Zinbilli ʿAlīs verwandt waren noch die bekannten Mollas Muʾajjedzāde und Ḥusāmzāde, die Günstlinge Sultan Bājezīds II. waren.

Ein Blick auf diese Auswahl von Ǧemālīzādes zeigt, daß im 10. Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung wichtige Stellungen des öffentlichen Lebens im Osmanischen Reiche, besonders in der Hauptstadt, von Angehörigen oder Verschwägerten dieser Sippe besetzt waren. Daraus dürfte sich — wenn auch nicht gerade ausschließlich — mit der große Einfluß der Chalvetijje auf das öffentliche Leben erklären. Daß er geschichtlich nicht recht faßbar ist, da sich Vetternwirtschaft nicht in Geschichtsquellen auszudrücken pflegt, sondern mehr oder minder hinter verschlossenen Türen wirkt, versteht sich von selbst. Wir wollen daher diese Zeilen über die Ǧemālīzāde auch weniger als Beweis denn als Hinweis auf entsprechende Möglichkeiten gewertet wissen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000352

Tafel 1

Silsile-Übersicht über die mit der Chalvetijje verwandten Orden

(ohne Bektašijje und Naqšbendijje, deren Silsile außerhalb der vorgenannten verlaufen)

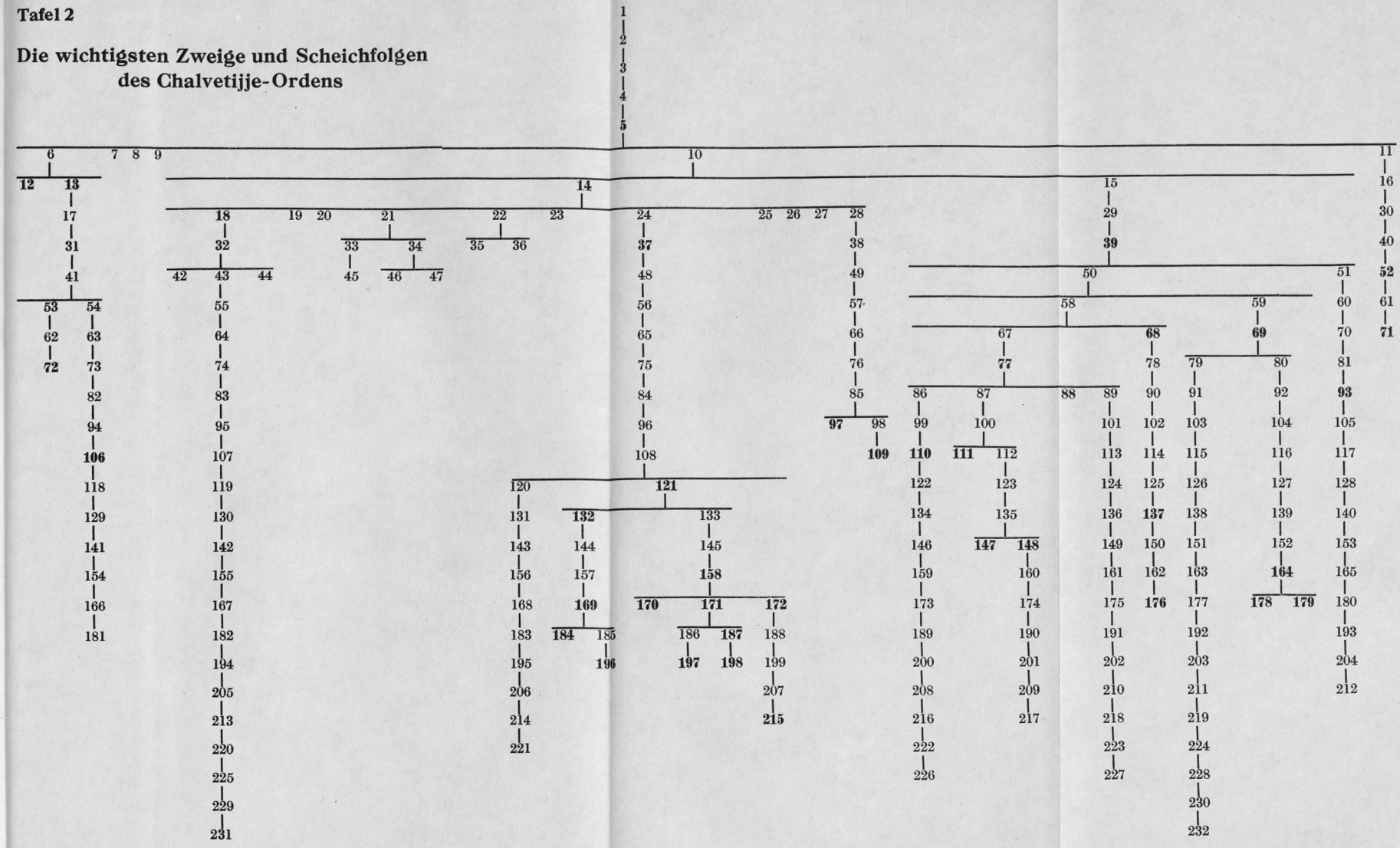
I Badavijje	II Bajrāmijje	III Chalvetijje	IV Dasūqijje	V Čelvetijje	K. I. = Klassischer Isnād	VI Mevlevijje	VII Qādirijje	VIII Rifā'ijje	IX Sa'dijje	X Šāzilijje	XI Zejnijje
					1. 'Alī						
					2. Ḥasan u. Ḥusejn						
					3. Ḥasan al-Basrī						
					4. Ḥabīb al-A'ǧemī						
					5. Dāvūd aṭ-Ṭā'ī						
					6. al-Karchī						
					7. Sirrī as-Saqatī						
1. Čunejd al-Baġdādī (s. K.I./8, VI/1, VII/1, VIII/1, IX/1)					8. Čunejd al-Baġdādī (s. I/1, VI/1, VII/1, VIII/1, IX/1)	1. Čunejd al-Baġdādī (s. K.I./8, I/1, VII/1, VIII/1, IX/1)	1. Čunejd al-Baġdādī (s. K.I./8, I/1, VI/1, VIII/1, IX/1	1. Čunejd al-Baġdādī (s. K.I./8, I/1, VI/1, VII/1, IX/1)	1. Čunejd al-Baġdādī (s. K.I./8, I/1, VI/1, VII/1, VIII/1)		
					9. Memšād ad-Dīnavārī (s. VI/2)	2. Memšād ad-Dīnavārī (s. K.I./9)	2. Abū Bekr Šiblī (s. VIII/2)	2. Abū Bekr Šiblī (s. VII/2)			
					10. Meḥmed al-Kurdī	3. Meḥmed ad-Dīnavārī	3. Abū 'l-Fadl 'Abd-allāh al-Jemenī	3. 'Alī al-A'ǧamī			
					11. Velī ed-Dīn el Qādī	4. Meḥmed al-Bekrī	4. Abū 'l-Faraǧ aṭ-Ṭarsūsī				
					12. 'Ömer al-Bakrī	5. Veǧih ed-Dīn al-Bakrī aṭ-Ṭarsūsī	5. Abū 'l-Ḥasan Qudsī				
		1. Abū'n-Neǧīb as-Suhravardī (s. K.I./13, VI/1, X/1, XI/1)			13. Abū 'n-Neǧīb as-Suhravardī (s. III/1, VI/1, X/1, XI/1)	6. Abū 'n-Neǧīb as-Suhravardī (s. K.I./13, III/1, X/1, XI/1)	6. Abū Sa'id 'Alī al-Maḥzūmī			1. Abū 'n-Neǧīb as-Suhravardī (s. K.I./13, III/1, VI/1, XI/1)	1. Abū 'n-Neǧīb as-Suhravardī (s. K.I./13, III/1, VI/1 X/1)
		2. Qutb ed-Dīn al-Abharī			14. Qutb ed-Dīn an-Naǧāšī	7. 'Ammār Bāsir	7. 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (Stifter)	4. Abū 'Alī ar-Rūdbārī (s. IX/2, X/2	2. Abū 'Alī ar-Rūdbārī (s. VIII/4, X/2)	2. Abū 'Alī ar-Rūdbārī (s. VIII/4, IX/2)	2. Šihāb ed-Dīn as-Suhravardī
		3. Rukn-ed-Dīn Meḥmed an-Naǧāšī (s. K.I./15)			15. Rukn-ed-Dīn Meḥmed an-Naǧāšī (s. III/3)	8. Neǧm Kubrā		5. Abū 'Alī Ǵūlām b. Turkmān	3. Abū 'Alī Kātib Ḥusejn (s. X/3)	3. Abū 'Alī Kātib Ḥusejn (s. IX/3)	3. Neǧīb ed-Dīn 'Alī as-Sīvāsī
2. Šihāb ed-Dīn Meḥmed at-Tebrīzī (s. K.I./16, III/4)		4. Šihāb ed-Dīn Meḥmed at-Tebrīzī (s. K.I./16, I/2)			16. Šihāb ed-Dīn Meḥmed at-Tebrīzī (s. I/2, III/4)	9. Meḥmed Bahā ed-Dīn Valad			4. Abū 'Oṣmān al-Maǧrebī Sa'id (s. X/4)	4. Abū 'Oṣmān al-Maǧrebī Sa'id (s. IX/4)	4. Nūr ed-Dīn 'Abd as-Samad an-Nazarī
3. Abū Jūsuf		5. Ǧemāl ed-Dīn al-Azharī at-Tebrīzī (s. K.I./17)	1. Neǧm ed-Dīn Maḥmūd al-Isfahānī (s. XI/5)		17. Ǧemāl ed-Dīn al Azharī at-Tebrīzī (s. III/5)	10. Burhān ed-Dīn Muḥaqqiq at-Tirmīzī			5. Abū Qāsim al-Ǧurǧānī		5. Neǧm ed-Dīn Maḥmūd al-Isfahānī (s. IV/1)
4. Abū 'l-Quddūs	1. Ibrāhīm Zāhid al-Ǧīlānī (s. K.I./18, III/6)	6. Ibrāhīm Zāhid al-Ǧīlānī (s. K.I./18, II/1)	2. Ibrāhīm aṭ-Dasūqī (Stifter)		18. Ibrāhīm Zāhid al-Ǧīlānī (s. II/1, III/6)	11. Mevlānā Meḥmed Ǧelāl ed-Dīn Rūmī (Stifter)			6. Abū Bekr en-Nassāǧ aṭ-Ṭūsī (s. X/5)	5. Abū Bekr en-Nassāǧ aṭ-Ṭūsī (s. IX/6)	6. Ḥusejn Ḥusām ed-Dīn aš-Šamšīrī
5. Abū Ṭāhir 'Abd er-Razzāq al-Andalusī	2. Ṣafī ed-Dīn al-Ardebīlī	7. Meḥmed b. Nūr al-Chalvetī							7. Abū 'l-Vefā Ibrāhīm	6. Aḥmed 'Ārif b. Meḥmed al-Ǧazzālī	7. Ǧemāl ed-Dīn Jūsuf al-Ǧūrānī
6. 'Alī b. Ḥasan	3. Ṣadr ed-Dīn Mūsā al-Ardebīlī	8. 'Ömer al-Chalvetī (Stifter)						6. Abū 'l-Fadl Ibrāhīm al-Baġdādī (s. X/7)		7. Abū 'l-Fadl Ibrāhīm al-Baġdādī (s. VIII/6)	8. 'Abd er-Raḥmān Nūr ed-Dīn al-Miṣrī
7. 'Abd-el Meǧīd al Maǧrebī	4. Choǧa 'Alī al-Ardebīlī							7. 'Abd el-Qūrī al-Vāsiṭī	8. Abū 'l-Berekāt al-Baġdādī (s. X/8)	8. Abū 'l-Berekāt al-Baġdādī (s. IX/8)	9. Zejn ed-Dīn al-Chavāfī (Stifter)
8. 'Abd al-Ǧalīl b. 'Abd er-Raḥmān	5. Ibrāhīm al-Ardebīlī							8. Aḥmed b. ar-Rifā'ī (Stifter)			
9. Ḥusejn b. 'Alī	6. Ḥāǧǧī Bajrām Velī (s. V/1) (Stifter)			1. Ḥāǧǧī Bajrām Velī (s. II/6)					9. Abū Sa'id al-Andalusī (s. X/9)	9. Abū Sa'id al-Andalusī (s. IX/9)	
10. Aḥmed al-Badavī (Stifter)				2. Rustem Chalīfa					10. Abū Mudajjin al-Maǧrebī (s. X/10)	10. Abū Mudajjin al-Maǧrebī (s. IX/10)	
				3. Chyżyr Dede					11. Jūnus aš-Šajbānī	11. 'Imād ed-Dīn Abū Ṣāliḥ al-Baġdādī	
				4. Meḥmed Uftāde					12. Mezīd aš-Šajbānī	12. 'Abd er-Raḥmān al-Madanī	
				5. Maḥmūd Hudā'ī (Stifter)					13. 'Abdallāh aš-Šajbānī	13. 'Abd es-Salām b. Meḥmed	
									14. Sa'd ed-Dīn aš-Šajbānī (Stifter)	14. Abū 'l-Ḥasan 'Alī aš-Šāzilī (Stifter)	

[1] Erläuterung: Die Übersicht enthält eine konkordanzartige Gegenüberstellung der Silsile's der Großen Orden mit Ausnahme der Bektašijje und Naqšbendijje, deren Silsile's außerhalb der vorgenannten verlaufen. Die senkrechten Kolumnen I – XI bringen die Silsile's der Badavijje, Bajrāmijje, Chalvetijje, Dasūqijje, Čelvetijje, Mevlevijje, Qādirijje, Rifā'ijje, Sa'dijje, Šāzilijje und Zejnijje. Die Kolumne K. I. enthält den sogenannten „klassischen Isnād", auf den alle angeführten Ordens-Silsile's zurückgehen. Der unterste Namen in den Kolumnen I – XI ist jeweils der des als Stifter des betreffenden Ordens bezeichneten Sufi. In diesen Kolumnen sind die Namen mit arabischen Ziffern durchnumeriert, wobei jeweils Nr. 1 denjenigen Silsile-Namen bezeichnet, von welchem aus die Silsile aus dem „klassischen Isnād" bzw. einer anderen bis dahin gemeinsam laufenden Silsile ausschert. Die Bezifferung in Klammern unter den Namen weist auf diejenigen Silsile's hin, in denen diese Namen gleichfalls vertreten sind, wobei die jeweils erste Bezifferung unter den als Nr. 1 in den Kolumnen I – XI aufgeführten Namen auf den Anschlußnamen im „klassischen Isnād" bzw. einer gemeinsamen anderen Silsile hinweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000354

Tafel 2

Die wichtigsten Zweige und Scheichfolgen des Chalvetijje-Ordens



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-81791-79891-10/fragment/page=00000355

Tafel 2

Die wichtigsten Zweige und Scheitelfolgen
des Chalvetitjie-Ordens

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000356

Die Silsile der Chalvetijje

nach

Jūsuf Sinān	L. Rinn	Aḥmed Rif'at, *Mir'āt al-maqāṣid fī def' il-mefāsid* (Stambul 1293) S. 38	'Aṭā'ī	Bandyrmaly: zāde Aḥmed Münīb
'Alī				
Ḥasan u. Ḥüsejn				
Ḥasan al-Baṣrī				
Ḥabīb al-A'ǧemī				
Dāvūd aṭ-Ṭā'ī				
al-Karchī				
Zejn al-'Ābidīn	fehlt	—	—	fehlt
Meḥmed Bākir	fehlt	—	—	fehlt
Ǧa'fer Ṣādiq	fehlt	—	—	fehlt
Mūsā Kāẓim	fehlt	—	—	fehlt
'Alī Riżā	fehlt	—	—	fehlt
al-Karchī	fehlt	—	—	fehlt
Sirrī as-Saqatī				
Ǧunejd al-Baġdādī				
Memšād ad-Dīnavārī				
Meḥmed al-Kurdī	nicht erwähnt	Meḥmed ad-Dīnavārī	Aḥmed ad-Dīnavārī	Meḥmed ad-Dīnavārī
Velī ed-Dīn al-Qāḍi	nicht erwähnt	Meḥmed al-Bekrī		Meḥmed ad-Bekrī
'Ömer al-Bakrī		Vaṣī ed-Dīn (= Velī ed-Din) al-Qāḍī		Veǧīh ed-Dīn al-Qāḍī
Abū 'n-Neǧīb as-Suhravardī		'Ömer al-Bakrī usw. wie bei Jūsuf Sinān		'Ömer al-Bakrī usw. wie bei Jūsuf Sinān
Quṭb ed-Dīn al-Abharī				
Rukn ed-Dīn an-Naǧāšī				
Šihāb ed-Dīn at-Tebrīzī				
Ǧemāl ed-Dīn al-Azharī		Ǧemāl ed-Dīn at-Tebrīzī		
Ibrāhīm Zāhid el-Gīlānī				
Aḥmed al-Chalvetī		Sa'd ed-Dīn al-Farġānī		
'Ömer-al Chalvetī				
Achī Mīram al-Chalvetī				
'Izz ed-Dīn al-Chalvetī				
Ṣadr ed-Dīn al-Chalvetī				
Sejjid Jaḥjā aš-Šīrvanī				

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000357

Zu Tafel 2

„Die wichtigsten Zweige und Scheichfolgen des Chalvetijje-Ordens“

(Die Ziffern entsprechen den Ziffern der Tafel)

(Namen mit Sterbedaten bezeichnen Zweiggründer)

1
2
3
4 } Vorgänger

5 Jaḥjā aš-Širvānī, Stifter der Chalvetijje
6 ʿÖmer Rūšenī (Rūšenijje) gest. 892 (?) H/beg. 28. 12. 1486 in Tebriz
7 ʿAlī ʿAlā ed-Dīn
8 Šükrullāh Anṣārī
9 Ḥabīb al-Qaramānī
10 Meḥmed Erzinǧānī
11 Žijā ed-Dīn Jūsuf Šīrvānī
12 Meḥmed Demirtaš (Demirtašijje) gest. 935 H/beg. 15. 9. 1528 in Kairo
13 Ibrāhīm Gülšenī (Gülšenijje) gest. 940 H/beg. 23. 7. 1533 in Kairo
14 Ǧemāl ed-Dīn Chalvetī (Čelebi Efendi) (Ǧemālijje I) gest. 899 H/beg. 12. 10. 1493 (900 H/beg. 2. 10. 1494, 903 H/beg. 30. 8. 1497, 912 H/beg. 24. 5. 1506) in Tābūt Qorusu
15 Tāǧ ed-Dīn Ibrāhīm, Qajsarijeli
16 Muḥjī ed-Dīn Meḥmed Šīrvānī (n. a. Ḥabīb Qaramānī-Amasiavī Chyżyr Muṣliḥ ed-Dīn)
17 Šems ed-Dīn Aḥmed Chajālī
18 Jūsuf Sünbül Sinān (Sümbülijje) gest. 936 H/beg. 5. 9. 1529 in Stambul
19 Idrīs
20 Ǧemāl Aqsarājī
21 Qāsim b. Meḥmed Ǧemālī Istanbūlī
22 ʿAlā ed-Dīn ʿUšāqī
23 Quñurapaly Muṣliḥ ed-Dīn
24 Chejr ed-Dīn Toqatī
25 Ṣalāḥ ed-Dīn Iznīqī
26 Ǧemšāh Qaramānī
27 Sinān Erdebīlī
28 Üvejs Qaramānī
29 ʿAlā ed-Dīn ʿUšāqī, Qabaqlyly
30 Qobād Šāh (n. a. Ḥabīb Qaramānī-Amasiavī Chyżyr Muṣliḥ ed-Dīn)
31 ʿAlī Ṣafvetī
32 Merkez Muṣliḥ ed-Dīn
33 Ramażān Chalīfa
34 Sofiavī Bali
35 Sülejmān Efendi
36 Qādīzāde Jiǧitbašy
37 Šaʿbān Velī (Šaʿbānijje) gest. 976 H/beg. 26. 6. 1568 in Qasṭamūnī
38 Šems ed-Dīn Rūmī
39 Aḥmed Šems ed-Dīn Jiǧitbašy (Aḥmedijje) gest. 910 H/beg. 14. 6. 1504 in Maghnisa
40 Meǧd ed-Dīn Nūrullāh ʿAbd al-Meǧīd (n. a. Ḥabīb Qaramānī-Amasiavī Chyżyr Muṣliḥ ed-Dīn)
41 Neǧīb ed-Dīn Ḥasan
42 Ǧemālīzāde Efendi
43 Sejjid Aḥmed
44 Ǧemāl Efendi
45 Serchōš Bali
46 Qurd Čelebi
47 Nūr ed-Dīnzāde Muṣliḥ ed-Dīn
48 ʿOṣmān Qasṭamūnīli
49 Dāvūd Šāmī
50 ʿIzz ed-Dīn Qaramānī
51 Ṭālib Ümmī
52 Šems ed-Dīn Aḥmed Sīvasī (Šemsijje) gest. 1006 H/beg. 14. 8. 1597 in Sīvās
53 Meḥmed Sirrī
54 Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn b. Neǧīb ed-Dīn
55 Jaʿqūb Germijānī
56 Chejr ed-Dīn, Qasṭamūnīli
57 Jaʿqūb ʿAjntābī
58 Qāsim Čelebi
59 Aḥmed Samarqandī
60 ʿAbd al-Vahhāb al-Malīlī
61 ʿAbd al-Meǧīd Sīvāsī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000358

62 Meḥmed La'lī Fenā'ī
63 Aḥmed b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn
64 Jūsuf Sinān
65 'Abd al-Bāqī Isklībī
66 Aḥmed Rūmī
67 Meḥmed Muḥjī ed-Dīn, Qaraḥiṣārly
68 Ibrāhīm Ümmī Sinān (Sinānijje) gest. 958 H/beg. 9. 1. 1551
69 Ḥasan Ḥusām ed-Dīn Buchārī 'Ušāqī ('Ušāqijje) gest. 1001 H/beg. 8. 10. 1592 in Qonja
70 Emīrzāde Aḥmed
71 'Abd al-Aḥad Nūrī Sīvasī (Sīvāsijje) gest. 1061 H/beg. 25. 12. 1650 in Stambul
72 Ḥasan Sezā'ī (Sezā'ijje) gest. 1151 H/beg. 21. 4. 1738 in Edirne
73 Ḥasan b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn
74 Ḥasan Neğm ed-Dīn (Jemenī)
75 Muḥji ed-Dīn Qasṭamūnī
76 Šāh Velī
77 Ramażān ed-Dīn Machfī (Ramażānijje) gest. 1025 H/beg. 20. 1. 1616 in Stambul
78 Emīr 'Alī 'Alemdār
79 Muṣṭafā Efendi (Sohn von 69)
80 Saruchānly Memi Ğān
81 Jūsuf Sinān Ümmī al-Malīlī
82 Ibrāhīm Muḥji ed-Dīn b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn
83 'Alā ed-Dīn 'Avnullāh
84 'Ömer Fu'ādī
85 Qobād Chalīfa
86 Šerbetī Meḥmed
87 Müsteğī 'Alī Rūmī
88 Meḥmed Ḥajātī (Hajātijje)
89 'Abd al-Ḥalīm
90 'Alī, Üskübli Rodosğyqly
91 'Abaly Ḥuṣām ed-Dīn
92 Gelibolulu 'Ömer Qudsī
93 Nijāzī Miṣrī (Miṣrijje) gest. 1105 H/beg. 2. 9. 1693 in Lemnos
94 'Alī A'lā b. Ibrāhīm Muḥji ed-Dīn
95 Ḥasan 'Adlī
96 Ismā'īl Qudsī, Čorumlu
97 Aḥmed Ḥarīrī 'Isālī ('Isālijje) gest. 1048 H/beg. 15. 5. 1638 in Aleppo
98 Ichlās b. Nāṣir ed-Dīn Ḥalabī
99 Ja'qūb Fānī
100 Müsteğīzāde Ibrāhīm (Sohn von 87)
101 'Abdullāh
102 'Alā ed-Dīn
103 Bošnaq Muṣṭafā
104 Edirneli-Kešānly Meḥmed
105 Čelebi 'Alī
106 Ḥasan Ḥāletī 'Alī A'lā (Ḥāletijje) gest. 1329 H/beg. 2. 1. 1911 in Edirne
107 Meḥmed Ejjūbī
108 Čelebi Pīr Muṣṭafā
109 Meḥmed Bachšī Ḥalebī (Bachšijje) gest. 1098 H/beg. 17. 11. 1886 in Mekka
110 Ḥasan Burhān ed-Dīn Ğihāngīrī (Ğihāngīrijje) gest. 1074 H/beg. 5. 8. 1663 in Stambul
111 Mehmed Buḥūrī
112 Fāżil 'Alī Rūmī, Debbāġ
113 Ğelāl ed-Dīn
114 Ḥabīb Efendi
115 Ḥusām ed-Dīn Ṣāhib-i Dīvān
116 Gümülğinaly Chalīl
117 Meḥmed Ṣaḥafī
118 Nāṣir ed-Dīn b. Ḥasan Ḥāletī
119 Kerīm (Kirām) ed-Dīn
120 'Abd er-Raḥmān, Zīleli
121 'Alī 'Alā ed-Dīn Qarabaš (Qarabašijje) gest. 1007 (?) H/beg. 4. 8. 1598 in Ġajlān
122 Feṭḥullāh
123 Lofčaly 'Alī Rūmī
124 Ḥamīdī Meḥmed
125 'Ādil Čelebi
126 Meḥmed
127 'Abd el-Kerīm Gümülğinaly
128 'Alī (Sohn von 117)
129 Ibrāhīm Miṣrī
130 'Alā ed-Dīn I (Bruder von 119)
131 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, Amasialy
132 Naṣūḥī Meḥmed Chalvetī (Naṣūḥijje) gest. 1130 H/beg. 5. 12. 1717 in Stambul
133 Myṣyrly Ḥāğğī Baba
134 Meḥmed Derviš (Sohn von 122)
135 'Alī 'Alā ed-Dīn, Köstendilī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000359

136 Mūsā Šukūrī
137 Muṣliḥ ed-Dīn Efendi (Muṣliḥijje) gest. 1099 H/beg. 7. 11. 1687 in Rhodosto
138 Aḥmed
139 ʿOs̱mān Ṣidqī
140 Aḥmed (Sohn von 128)
141 Muṣṭafā Čelebi
142 Nūr ed-Dīn (Bruder von 119)
143 Hāfiẓ Aḥmed (Sohn von 108)
144 ʿAbdallāh Rušdī, Mudurnili
145 ʿAbd al-Laṭīf b. Ḥusām ed-Dīn Ḥalebī
146 ʿAlī Efendi
147 Aḥmed Raʾūfī (Raʾūfijje) gest. 1170 H/beg. 26. 9. 1756 in Skutari
148 Nūr ed-Dīn Meḥmed Ǧerrāḥī (Ǧerrāḥijje) gest. 1133 H/beg. 2. 11. 1720 in Stambul
149 ʿOs̱mān Maʿnī
150 Sirozly Meḥmed
151 Meḥmed Nūrullāh
152 Baġdādī Edirneli Meḥmed Ḥamdī
153 Zejn ed-Dīn (Sohn von 140)
154 Ismāʿīl ʿĀšir
155 Jūsuf Quṭb ed-Dīn
156 Meḥmed (Sohn von 143)
157 Ḥāǧǧī Meḥmed, Zoraly
158 Šems ed-Dīn Muṣṭafā Bekrī (Bekrijje) gest. 1162 H/beg. 22. 12. 1748 in Kairo
159 Maḥmūd Efendi
160 Meḥmed Ḥusām ed-Dīn
161 Meḥmed Emīn
162 Selānīkli Sülejmān
163 Meḥmed Ṣafvetī
164 Meḥmed Ǧemāl ed-Dīn (Ǧemālijje II) gest. 1164 H/beg. 30. 12. 1750 in Stambul
165 Šems ed-Dīn Aḥmed (Sohn von 153)
166 Meḥmed Mahvī, Chajrebolili
167 ʿAlā ed-Dīn II
168 ʿAbdallāh (Sohn von 156)
169 Čerkešī Muṣṭafā (Čerkešijje) gest. 1229 H/beg. 24. 12. 1813 in Čerkeš
170 Meḥmed Kemāl ed-Dīn Bekrī (Kemālijje) gest. 1199 H/beg. 14. 11. 1784 in Gaza
171 Šems ed-Dīn Meḥmed Ḥafanī (Ḥafanijje) gest. 1181 H/beg. 30. 5. 1767 in Kairo
172 Meḥmed b. ʿAbd el-Kerīm as-Samānī (Samānijje) gest. 1189 H/beg. 4. 5. 1775 in Medina
173 Ibrāhīm Zāhid Efendi
174 ʿAbd er-Raḥmān Ḥilmī
175 Meḥmed Qāsim
176 Aḥmed Zührī (Zührijje) gest. 1157 H/beg. 15. 2. 1744 in Saloniki
177 Meḥmed Niẓām ed-Dīn
178 ʿAbdallāh Ṣalāḥ ed-Dīn (Ṣalāḥijje) gest. 1197 H/beg. 7. 12. 1782 in Stambul
179 Ǧāhidī Aḥmed (Ǧāhidijje) gest. 1070 H/beg. 18. 9. 1659 in Kilid ül-Baḥrajn
180 Meḥmed Emīn Zāʾiǧ (Sohn von 153)
181 Šuʿajb Šeref ed-Dīn
182 Ḥāšim I
183 Ḥāfiẓ Muṣṭafā Vaḥdetī
184 Ḥaǧǧī Chalīl, Geredeli (Chalīlijje gest. 1299 H/beg. 23. 11. 1881 in Gerede
185 Begbāzārly ʿAlī
186 Maḥmūd Kürdī
187 Šihāb ed-Dīn Aḥmed Dardīrī (Dardīrijje) gest. 1201 H/beg. 24. 10. 1786 in Kairo
188 Aḥmed ʿUbādī Aḥmed Laṭīf
189 Meḥmed Zāhid
190 ʿAbd al-ʿAzīz
191 Aḥmed Nūr ed-Dīn
192 Ǧemāl ed-Dīn (Sohn von 177)
193 Behāt (Sohn von 180)
194 Ḥāšim II
195 ʿAbd er-Raḥmān (Sohn von 183)
196 Qušadaly Ibrāhīm (Ibrāhīmijje) gest. 1283 H/beg. 16. 5. 1866 in Skutari
197 Aḥmed b. Meḥmed Tiǧānī (Tiǧānijje) gest. 1220 H/beg. 1. 4. 1805 in Fes
198 Aḥmed Ṣāvī (Ṣāvijje) gest. 1241 H/beg. 16. 8. 1825 in Medina
199 Ibrāhīm Munaǧǧid Miṣrī (n. a. Meḥmed Nūr ed-Dīn und Ṣāliḥ Nūr)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000360

200 Riżā Efendi
201 Jaḥjā Ġālib Ḥajātī
202 ʿAbd al-ʿAzīz
203 Meḥmed ʿAla ed-Dīn
204 Ismāʿīl Nāẓif (Sohn von 165)
205 Hāšim III
206 Meḥmed Saʿīd (Sohn von 195)
207 Ismāʿīl b. Tafājum Ǧaʿfarī Ḥusej-
208 Ibrāhīm Edhem [nī
209 Riżā ed-Dīn Jasār
210 Jaḥjā (Sohn von 202)
211 Meḥmed Kirām ed-Dīn
212 Šems ed-Dīn (Sohn von 204)
213 Jyldyz
214 Ibrāhīm, Bolulu
215 Fejż ed-Dīn Ḥüsejn (Fejżijje) gest. 1309 H/beg. 7. 8. 1891 in Stambul
216 Ḥāfiẓ Aḥmed
217 Fachr ed-Dīn (Sohn von 209)
218 Ḥüsejn
219 Meḥmed Nāẓif (vekīl)
220 Rāżī
221 ʿAṭā Efendi
222 Aḥmed Riżā
223 Muṣṭafā Fevzī
224 Meḥmed Ṣidqī (vekīl)
225 Riżā ed-Dīn
226 Meḥmed Resmī
227 Hāfiẓ Šükrī
228 Ibrāhīm
229 Meḥmed Quṭbī
230 Ǧemāl
231 Rāżī Efendi
232 ʿIzzet

Alphabetisches Verzeichnis der in der Tafel 2 angeführten Chalvetijje-Scheiche

(Die beigefügten Zahlen weisen auf die Ziffern der Tafel hin)

ʿAbaly Ḥusām ed-Dīn 91
ʿAbd al-Aḥad Nūrī Sīvāsī 71
ʿAbd al-ʿAzīz 190
ʿAbd al-ʿAzīz 202
ʿAbd al-Bāqī Isklībī 65
ʿAbd al-Ḥalīm 89
ʿAbdallāh 168
ʿAbdallāh Rūšdī, Mudurnili 144
ʿAbdallāh Ṣalāḥ ed-Dīn 178
ʿAbd al-Laṭīf b. Ḥusām ed-Dīn Ḥalebī 145
ʿAbd al-Meǧīd Sīvāsī 61
ʿAbd al-Vahhāb al-Malīlī 60
ʿAbd el-Kerīm, Gümülǧinaly 127
ʿAbd er-Raḥmān 195
ʿAbd er-Raḥmān Ḥilmī 174
ʿAbd er-Raḥmān, Zīleli 120
ʿAbdullāh 101
ʿĀdil Čelebi 125
Aḥmed 138
Aḥmed 140
Aḥmed b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn 63
Aḥmed b. Meḥmed Tiǧānī 197
Aḥmed Ḥarīrī ʿIsālī 97
Aḥmed Nūr ed-Dīn 191
Aḥmed Raʾūfī 147
Aḥmed Riżā 222
Aḥmed Rūmī 66
Aḥmed Samarqandī 59
Aḥmed Ṣāvī 198
Aḥmed Šems ed-Dīn Jiǧitbašy 39
Aḥmed ʿUbādī 188
Aḥmed Zührī 176
ʿAlā ed-Dīn 102
ʿAlā ed-Dīn I 130
ʿAlā ed-Dīn II 167
ʿAlā ed-Dīn ʿAvnullāh 83
ʿAlā ed-Dīn ʿUšāqī 22
ʿAlā ed-Dīn ʿUšāqī, Qabaqlyly 29
ʿAlī 128
ʿAlī ʿAlā b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn 94
ʿAlī ʿAlā ed-Dīn 7
ʿAlī ʿAlā ed-Dīn Köstendilī 135
ʿAlī ʿAlā ed-Dīn Qarabaš 121
ʿAlī Efendi 146
ʿAlī Ṣafvetī 31
ʿAlī, Üskübli Rodosǧyqly 90
ʿAṭā Efendi 221
Baġdādī Edirneli Meḥmed Ḥamdī 152
Begbāzārly ʿAlī 185
Behāt 193
Bošnaq Muṣṭafā 103
Čelebi ʿAlī 105

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000361

Čelebi Pīr Muṣṭafā 108
Čerkeší Muṣṭafā 169
Chejr ed-Dīn, Qastamunili 56
Chejr ed- Dīn Toqatī 24
Dāvūd Šāmī 49
Edirneli-Kešānly Meḥmed 104
Emīr ʿAlī ʿAlemdār 78
Emīrzāde Aḥmed 70
Fachr ed-Dīn 217
Fāżil ʿAlī Rūmī, Debbāġ 112
Fejż ed-Dīn Ḥüsejn 215
Fetḥullāh 122
Ğāhidī Aḥmed 179
Ğelāl ed-Dīn 113
Gelibolulu ʿÖmer Qudsī 92
Ğemāl 230
Ğemāl Aqsarājī 20
Ğemāl ed-Dīn 192
Ğemāl ed-Dīn Chalvetī (Čelebi Efendi) 14
Ğemāl Efendi 44
Ğemālīzāde Efendi 42
Ğemšāh Qaramānī 26
Gümülğinaly Chalīl 116
Ḥabīb al Qaramānī 9
Ḥabīb Efendi 114
Ḥāfiẓ Aḥmed 143
Ḥāfiẓ Aḥmed 216
Ḥāfiẓ Ibrāhīm Amasialy 131
Ḥāfiẓ Muṣṭafā Vahdetī 183
Ḥāfiẓ Šükrī 227
Ḥāğğī Chalīl, Geredeli 184
Ḥāğğī Meḥmed Zoraly 157
Ḥamīdī Meḥmed 124
Ḥasan ʿAdlī 95
Ḥasan b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn 73
Ḥasan Burhān ed-Dīn Ğihāngīrī 110
Ḥasan Ḥāletī b. ʿAlī Aʿlā 106
Ḥasan Ḥusām ed-Dīn Buchārī ʿUšāqī 69
Ḥasan Neğm ed-Dīn (Jemenī) 74
Ḥasan Sezāʾī 72
Hāšim I. 182
Hāšim II. 194
Hāšim III. 205
Ḥüsejn 218
Ḥusām ed-Dīn Ṣāḥib-i Dīvān 115
Ibrāhīm 228
Ibrāhīm Boluli 214
Ibrāhīm Edhem 208
Ibrāhīm Gülšeni 13
Ibrāhīm Miṣrī 129
Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn b. Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn 82
Ibrāhīm Muḥjī ed-Dīn b. Neğīb ed-Dīn 54
Ibrāhīm Munağğid Miṣrī 199
Ibrāhīm Ümmī Sinān 68
Ibrāhīm Zāhid Efendi 173
Ichlās b. Nāṣir ed-Dīn Ḥalabī 98
Idrīs 19
Ismāʿīl ʿĀšir 154
Ismāʿīl b. Tafājum Ğaʿfarī Ḥusejnī 207
Ismāʿīl Nāẓif 204
Ismāʿīl Qudsī, Čorumlu 96
ʿIzz ed-Dīn Qaramānī 50
ʿIzzet 232
Jaḥjā 210
Jaḥjā aš-Šīrvānī 5
Jaḥjā Ġālib Ḥajātī 201
Jaʿqūb ʿAjntābī 57
Jaʿqūb Fānī 99
Jaʿqūb Germijānī 55
Jūsuf Quṭb ed-Dīn 155.
Jūsuf Sinān 64
Jūsuf Sinān Ümmī al-Malīlī 81
Jūsuf Sünbül Sinān 18
Jyldyz 213
Kerīm (Kirām) ed-Dīn 119
Lofčaly ʿAlī Rūmī 123
Maḥmūd Efendi 159
Maḥmūd Kürdī 186
Meğd ed-Dīn Nūrullāh ʿAbd al-Meğīd Šīrvānī 40
Meḥmed 126
Meḥmed 156
Meḥmed ʿAlā ed-Dīn 203
Meḥmed Bachšī Ḥalebī 109
Meḥmed b. ʿAbd el-Kerīm as-Samānī 172
Meḥmed Buḥūrī 111
Meḥmed Demirtaš 12
Meḥmed Derviš 134
Meḥmed Ejjūbī 107
Meḥmed Emīn 161
Meḥmed Emīn Zāʾiğ 180
Meḥmed Erzinğānī 10
Meḥmed Ğemāl ed-Dīn 164
Meḥmed Ḥajātī 88
Meḥmed Ḥusām ed-Dīn 160
Meḥmed Kemāl ed-Dīn Bekrī 170

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000362

Meḥmed Kirām ed-Dīn 211
Meḥmed La'lī Fenā'ī 62
Meḥmed Mahvī, Chajrebolili 166
Meḥmed Muḥjī ed-Dīn, Qaraḥiṣārly 67
Meḥmed Naẓif (vekīl) 219
Meḥmed Niẓām ed-Dīn 177
Meḥmed Nūrullāh 151
Meḥmed Qāsim 175
Meḥmed Quṭbī 229
Meḥmed Resmī 226
Meḥmed Ṣafvetī 163
Meḥmed Ṣaḥafī 117
Meḥmed Sa'īd 206
Meḥmed Ṣidqī (vekīl) 224
Meḥmed Sirrī 53
Meḥmed Zāhid 189
Merkez Muṣlih ed-Dīn 32
Müsteǧī 'Alī Rūmī 87
Müsteǧīzāde Ibrāhīm 100
Muḥjī ed-Dīn Meḥmed Šīrvānī 16
Muḥjī ed-Dīn, Qastamūnīli 75
Mūsā Šukūrī 136
Muṣliḥ ed-Dīn Efendi 137
Muṣṭafā Čelebi 141
Muṣṭafā Efendi 79
Muṣṭafā Fevzī 223
Myṣyrly Ḥāǧǧī Baba 133
Nāṣir ed-Dīn b. Ḥasan Ḥāletī 118
Naṣūḥī Meḥmed Chalvetī 132
Neǧīb ed-Dīn Ḥasan 41
Nijāzī Miṣrī 93
Nūr ed-Dīn 142
Nūr ed-Dīn Meḥmed Ǧerrāḥī 148
Nūr ed-Dīnzāde Muṣliḥ ed-Dīn 47
'Ömer Fu'ādī 84
'Ömer Rūšenī 6
'Oṣmān Ma'nī 149
'Oṣmān, Qastamunili 48
'Oṣmān Ṣidqī 139
Qarlyzāde Jigitbašy 36
Qāsim b. Meḥmed Ǧemālī Istanbulī 21
Qāsim Čelebī 58
Qobād Chalīfa 85
Qobād Šāh 30
Quñurapaly Muṣliḥ ed-Dīn 23
Qurd Čelebi 46
Qušadaly Ibrāhīm 196
Ramāżān Chalīfa 33
Ramażān ed-Dīn Machfī 77
Rāżī 220
Rāżī Efendi 231
Riżā ed-Dīn 225
Riżā ed-Dīn Jasār 209
Riżā Efendi 200
Ša'bān Velī 37
Šāh Velī 76
Ṣalāḥ ed-Dīn Iznīqī 25
Saruchānly Memī Ǧān 80
Sejjid Aḥmed 43
Selānīkli Sülejmān 162
Šems ed-Dīn 212
Šems ed-Dīn Aḥmed 165
Šems ed-Dīn Aḥmed Chajālī 17
Šems ed-Dīn Aḥmed Sīvāsī 52
Šems ed-Dīn Meḥmed Ḥafanī 171
Šems ed-Dīn Muṣṭafā Bekrī 158
Šems ed-Dīn Rūmī 38
Šerbetī Meḥmed 86
Serchōš Bali 45
Šihāb ed-Dīn Aḥmed Dardīrī 187
Sinān Erdebīlī 27
Sirozly Meḥmed 150
Sofiavī Bali 34
Šu'ajb Šeref ed-Dīn 181
Šükrullāh Anṣārī 8
Sülejmān Efendi 35
Tāǧ ed-Dīn Ibrāhīm, Qajṣarijeli 15
Ṭālib Ümmī 51
Üvejs Qaramānī 28
Zejn ed-Dīn 153
Żijā ed-Dīn Jūsuf Šīrvānī 11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000363

Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs

Von Heribert Horst, Mainz

Die Entwicklung der Islamwissenschaft als selbständige Disziplin ist unlösbar mit Theodor Nöldeke und Ignaz Goldziher verbunden. Hatten frühere Generationen den Islam durchweg im Lichte religiöser Polemik betrachtet, so gebührt Nöldeke das Verdienst, zum ersten Male den Koran als religionsgeschichtliches Dokument untersucht zu haben[1], indem er sich bewährter theologischer Methoden bediente. Goldziher war es, der die erste historisch-kritische Bearbeitung des Ḥadīṯ unternahm[2] und nachwies, daß seine Zuverlässigkeit als Quelle für geschichtliche Ereignisse stark überschätzt worden war.

Innerhalb des Ḥadīṯ nimmt die traditionelle Koranauslegung einen breiten Raum ein. Ihren vornehmsten Vertreter fand sie in Abū Ǧa'far aṭ-Ṭabarī[3], dessen Korankommentar lange Zeit unauffindbar war. Als Nöldeke sein geniales Jugendwerk, die *Geschichte des Qorāns*, verfaßte, mußte er noch den Verlust dieses großen Werkes beklagen[4]. Doch zwei Jahrzehnte später fand Otto Loth den Tafsīr in Kairo wieder und widmete ihm in dieser Zeitschrift eine erste Untersuchung[5]. Wenn sich seitdem auch einige Gelehrte im Rahmen größerer Arbeiten mit diesem Werk befaßt haben[6], so harrt es bis auf den heutigen Tag noch einer eingehenden Bearbeitung.

Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf einen eng umgrenzten Teil des gesamten Problems[7], dessen Lösung natürlich an dieser Stelle

[1] *Geschichte des Qorāns*, 1. Aufl. Göttingen 1860.

[2] *Über die Entwickelung des Ḥadīth* in Muh. Studien II, Halle 1890.

[3] GAL I, S. 142, 184, Suppl. I, S. 217; EI IV, S. 625.

[4] A. a. O. S. XXVII.

[5] XXXV, S. 588—628. — Der Tafsīr wurde gedruckt Kairo 1321, eine zweite Ausgabe (als aṭ-ṭab'a al-ūlā bezeichnet!) Kairo 1323—1329; dagegen hat GAL Suppl. I, S. 218: 1322—1330.

[6] Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Qorāns*, 2. Aufl. II, S. 171—173; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 87—98.

[7] Dieser Aufsatz ist aus einer umfangreicheren Studie hervorgegangen, die der Verfasser zu demselben Gegenstand auf Anregung von Prof. Paret, dem er sich für vielfache Unterstützung und Ratschläge verpflichtet weiß, unternommen hat und die von der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn im Wintersemester 1951/52 als Dissertation genehmigt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000364

nicht zu erwarten ist. Der Verfasser würde sich freuen, sollte sein Beitrag darüber hinaus noch zur erneuten Behandlung der hier angeschnittenen Forschungsaufgabe anregen. Der Zeitpunkt für ein derartiges Unternehmen wäre besonders günstig, hat doch JOSEPH SCHACHT[1] in seiner magistralen Darstellung der Ursprünge der mohammedanischen Jurisprudenz jüngst neue Gedanken zur Bewertung der islamischen Tradition vorgetragen, darunter vor allem die Erkenntnis, daß der Grundsatz, eine echte Überliefererkette müsse auf den Propheten zurückgehen, erst durch aš-Šāfiʿī (gest. 204) zur Regel wurde. Es wird sich zeigen, welche Überlegungen und Schlüsse sich daraus für aṭ-Ṭabarīs Korankommentar ergeben.

Das Problem der Überlieferung bei aṭ-Ṭabarī stellt den Bearbeiter vor eine unübersehbare Fülle des Stoffes verschiedenster Art. Angesichts des entmutigenden Umfangs dieses Werkes schien es angezeigt, zunächst eine sinnvolle Auswahl zu treffen. Wenn dabei der Blick auf die Überliefererketten fiel, so ergab sich zwar der Vorteil, damit einen einigermaßen homogenen Bestandteil zu erfassen, der für den ganzen Kommentar von größter Bedeutung ist. Dagegen fällt allerdings der Einwand schwer ins Gewicht, daß sich der Wert der Überlieferung unabhängig von den Ḥadīṯinhalten endgültig nicht beurteilen läßt. Da sich aber eine Bearbeitung des Überlieferungsstoffes ohne Rücksicht auf die Isnāde schlechterdings verbietet, konnte die Entscheidung nur zugunsten der ersten Möglichkeit ausfallen.

Die erste Aufgabe bestand in der Ermittelung der einzelnen Isnāde und der Häufigkeit ihres Vorkommens. Es zeigte sich, daß bei der Behandlung der ersten Suren aṭ-Ṭabarī nicht die ganzen Verse kommentiert, sondern diese in Wortgruppen zerlegt. Erst bei den mittleren Suren werden die Verse als Ganzes erklärt, und bei den folgenden Suren sind sie zu Gruppen zusammengefaßt. Von den letzten, kurzen Suren schließlich wird jede als Einheit kommentiert. Besonders in den letzten Suren kommt es oft vor, daß ein und derselbe Isnād zu einer Stelle mehrmals zitiert wird. In diesem Falle wird der Isnād hier nur einmal gezählt. Daher können in der unten stehenden Tabelle für häufig erscheinende Isnāde nur annähernde Zahlen angegeben werden.

Der Korankommentar aṭ-Ṭabarīs enthält 13026 verschiedene Isnāde, die an mehr als 35 400 Stellen vorkommen. Die folgende Tabelle gibt eine statistische Übersicht über das Verhältnis der Zahl der Isnāde zu derjenigen der Stellen, an denen sie zitiert werden.

[1] *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.

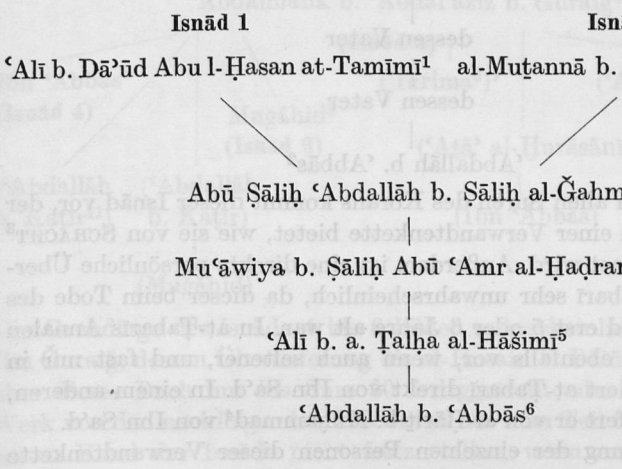
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000365

Zahl der Isnāde	Zahl der Stellen	Zahl der Isnāde	Zahl der Stellen	Zahl der Isnāde	Zahl der Stellen
11364	1	3	27	1	76
859	2	1	28	1	79
295	3	1	29	1	82
140	4	3	30	1	86
89	5	4	31	1	107
54	6	1	32	1	108
38	7	1	33	2	180
19	8	2	35	1	ca. 230
21	9	1	37	1	ca. 380
20	10	1	39	1	ca. 450
7	11	1	40	1	ca. 530
5	12	2	41	1	ca. 560
16	13	1	43	1	ca. 630
8	14	1	45	1	ca. 670
8	15	2	47	1	ca. 680
4	16	2	52	2	ca. 700
3	17	1	54	1	ca. 860
4	18	1	55	1	ca. 970
3	19	1	58	1	ca. 1 000
2	21	1	60	1	ca. 1 080
2	22	1	62	1	ca. 1 560
1	23	1	65	1	ca. 1 800
2	24	1	66	1	ca. 3 060
2	25	1	71		

Aus dieser Aufstellung ergibt sich, daß von 13 026 verschiedenen Isnāden nur 1662 zweimal und öfter zitiert werden, während nur 91 Isnāde mehr als 14 mal und davon 21 Isnāde an mehr als 100 Stellen vorkommen. Da die Gesamtzahl der Isnāde zu groß ist, als daß jeder einzelne ausführlich behandelt werden könnte, mußte eine Auswahl getroffen werden, die Anhaltspunkte zur Bewertung des Werkes liefern kann. Diese Auswahl mußte solche Isnāde enthalten, die sich durch ihr häufiges Vorkommen als wichtig ausweisen und dadurch die Möglichkeit bieten, daß in ihnen ältere Werke an aṭ-Ṭabarī überliefert worden sind. Nach diesem Gesichtspunkt werden die Isnāde, die aṭ-Ṭabarī mehr als 100 mal zitiert, eingehend untersucht und durch die öfter als 14 mal vorkommenden Isnāde erweitert und ergänzt. Stellen diese nun zu bearbeitenden Traditionsketten auch nur einen geringen, wenn auch bedeutenden Bruchteil aller Isnāde dar, so erlauben sie uns doch Rückschlüsse auf das gesamte Werk, da allein mit diesen 21 Isnāden über 15 700 Ḥadīṯe überliefert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000366

Die Untersuchung der Isnāde erfolgt in Gruppen, deren Zusammengehörigkeit durch gemeinsame Tradenten, z. T. auch regional, bestimmt ist. Die erste Gruppe enthält vier Isnāde, die auf ʿAbdallāh b. ʿAbbās zurückgeführt werden; die beiden ersten unterscheiden sich nur durch den letzten Tradenten vor aṭ-Ṭabarī.



Isnād 1 erscheint regelmäßig an 970 Stellen zu allen Suren des Korans fast ohne Varianten, Isnād 2 wird nur zu den Suren 1 bis 16 und zu Sure 34, Vers 14 zitiert, und zwar an 560 Stellen. Vielleicht liegt beiden Isnāden als schriftliche Quelle der Kommentar des ʿAlī b. a. Ṭalḥa zu Grunde, den aṭ-Ṭabarī von ʿAlī b. Dā'ūd ganz übernommen haben kann.

Von den Isnāden, die auf Ibn ʿAbbās zurückgeführt werden, wird der folgende am häufigsten zitiert:

[1] Gest. 262/72. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb at-tahḏīb*, Haiderabad 1325—27, VII, S. 377; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, Kairo 1349, XI, S. 424; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871/72, S. 120, 278, 304, 305, 308.

[2] Geb. vor 205, gest. nach 240. In der biographischen Literatur nicht aufgeführt.

[3] Lebte 137—223. Aḏ-Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, Haiderabad 1333/34, I, S. 351, 7. Ṭabaqa.

[4] Gest. 158. Aḏ-Ḏahabī I, S. 166, 5. Ṭabaqa.

[5] Gest. 120/43. Ibn Ḥaǧar VII, S. 339. Soll einen Tafsīr geschrieben haben, s. Goldziher, *Richtungen* S. 78.

[6] Lebte 3 vor bis 68 nach der Hiǧra. Soll u. a. einen Tafsīr verfaßt haben. EI I, S. 20; GAL I, S. 190, Suppl. I, S. 331; Goldziher, *Richtungen* S. 65ff.; *Gesch. d. Qorāns* II, S. 163; Fihrist S. 33, 34, 37, 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000367

Isnād 3

Muḥammad b. Saʿd Kātib al-Wāqidī[1]
|
dessen Vater
|
dessen Onkel (*ʿamm*)
|
dessen Vater
|
dessen Vater
|
ʿAbdallāh b. ʿAbbās[2]

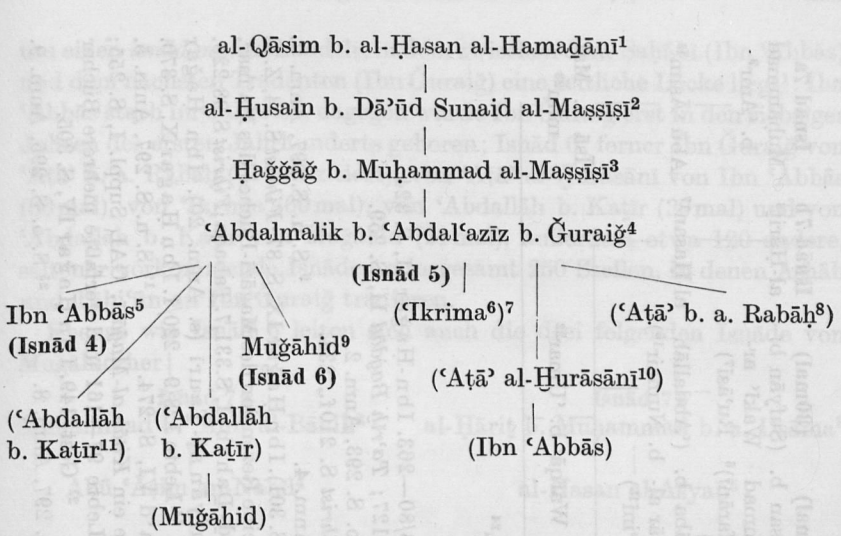
An 1560 Stellen zu allen Suren des Korans kommt dieser Isnād vor, der das Musterbeispiel einer Verwandtenkette bietet, wie sie von SCHACHT[3] als unecht bezeichnet wird. Außerdem ist eine direkte persönliche Überlieferung an aṭ-Ṭabarī sehr unwahrscheinlich, da dieser beim Tode des Muḥammad b. Saʿd erst 5 oder 6 Jahre alt war. In aṭ-Ṭabarīs Annalen kommt der Isnād ebenfalls vor, wenn auch seltener, und fast nur in diesem Isnād tradiert aṭ-Ṭabarī direkt von Ibn Saʿd. In einem anderen, häufigeren überliefert er von al-Ḥāriṯ b. Muḥammad[4] von Ibn Saʿd.

Die Identifizierung der einzelnen Personen dieser Verwandtenkette stößt, da sie nicht mit ihrem Namen genannt werden, auf Schwierigkeiten. Der Vater Ibn Saʿds ist Saʿd b. Manīʿ; er wird in der arabischen biographischen Literatur nicht genannt. Sein Onkel, bei aṭ-Ṭabarī einmal al-Ḥusain b. al-Ḥasan[5] genannt, könnte der bei Ibn Saʿd VII, II, S. 74 erwähnte al-Ḥusain b. Ḥasan al-ʿAufī[6] sein. Dann wäre Ḥasan b. ʿAṭīya dessen Vater, von dem weitere Angaben fehlen. Dessen Vater wiederum ist der im Jahre 111 gestorbene ʿAṭīya b. Saʿd al-ʿAufī[7].

Die folgenden drei im ʿIrāq überlieferten Isnāde, die in den vier jüngsten Tradenten identisch sind, kommen nur zu den Suren 1 bis 30 vor, und zwar Isnād 4, dessen ältester Tradent Ibn ʿAbbās ist, 180mal, Isnād 5, der schon mit Ibn Ǧuraiǧ endet, 450mal und Isnād 6 mit Muǧāhid 700mal:

[1] Lebte 168—230. GAL I, S. 136f., Suppl. I, S. 208; EI II, S. 440.
[2] S. o. S. 293, Anm. 6.
[3] S. 170.
[4] Lebte 186/90—282. GAL Suppl. I, S. 258; Ibn al-Ǧazarī, *Das biographische Lexikon der Koranlehrer*, ed. G. BERGSTRÄSSER (= Bibl. Isl. Bd. 8a, 1—3) Kairo 1933/35, I, S. 201; aḏ-Ḏahabī II, S. 175, 9. Ṭabaqa; *Taʾrīḫ Baġdād* VIII, S. 218.
[5] Dem widerspricht die Bemerkung LOTHS a. a. O. S. 616, Anm. 3, die gelehrte Autorität sei der 183 gestorbene Ibrāhīm b. Saʿd az-Zuhrī, es sei denn, daß al-Ḥusain b. Ḥasan ein anderer Onkel als der sonst genannte ist.
[6] Gest. 201/2.
[7] Ibn Saʿd VI, S. 212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000368



Die Grundlage der Isnāde 4 bis 6 bildet wahrscheinlich ein Werk[12] des Ibn Ǧuraiǧ, dessen Überlieferung bis al-Ḥusain b. Dā'ūd bezeugt ist. Ob aber dieses Buch nur bis Sure 30 fertiggestellt oder als vollständiges Werk von den nachfolgenden Tradenten nur zum Teil überliefert wurde, ist an Hand der Isnāde nicht festzustellen, wenn man nicht aus der Literatur entnehmen will, daß ein vollständiges Buch vorgelegen hat.

Der Isnād des Ibn Ǧuraiǧ hat mehrere Verzweigungen, die wohl nachträglich in ältere Zeit zurückgeführt wurden[13]: Isnād 4, bei dem es sich

[1] Gest. 272. *Ta'rīḫ Baġdād* XII, S. 432.

[2] Hörte bei Ḥaǧǧāǧ b. Muḥ. das *Kitāb al-Ǧāmi'* des Ibn Ǧuraiǧ; er soll einen Tafsīr verfaßt haben; gest. 226. Ibn Ḥaǧar IV, S. 244.

[3] Hörte bei Ibn Ǧuraiǧ dessen Tafsīr und schrieb ein Buch über die abrogierenden und abrogierten Verse im Koran; gest. 206. Aḏ-Ḏahabī I, S. 315, 7. Ṭabaqa; Ibn Sa'd VII, II, S. 75 und 186; *Fihrist* S. 37, Z. 25.

[4] Geb. zw. 70 und 80, gest. 149/50; Nachkomme eines griechischen Sklaven; verf. *Kitāb fi l-Āṯār wa-ḥurūf at-tafsīr*, *Kitāb al-Ǧāmi'* (diese beiden Bücher sind vielleicht identisch, s. Anm. 5 und 6) und *Kitāb as-Sunan*. GAL Suppl. I, S. 255; aḏ-Ḏahabi I, S. 160, 5. Ṭabaqa; Ibn Ḥaǧar IV, S. 244; *Fihrist* S. 226, Z. 4.

[5] S. o. S. 293, Anm. 6.

[6] Ein Schüler des Ibn 'Abbās, nach dem er einen Tafsīr verfaßt hat; gest. 105/7. *Gesch. d. Qorāns* II, S. 167, III, S. 164; aḏ-Ḏahabī I, S. 89, 3. Ṭabaqa; *Fihrist* S. 34, Z. 1.

[7] Die Klammern bezeichnen die Tradenten der Isnāde, die weniger als 100mal vorkommen (s. o. S. 292).

[8] Lebte 26/7—114/5. EI I, S. 523f.

[9] Lebte 20/1—102/3; er überlieferte den Korankommentar des Ibn 'Abbās. Aḏ-Ḏahabī I, S. 86, 3. Ṭabaqa; Ibn Sa'd V, S. 343f.; *Fihrist* S. 33, Z. 21f.

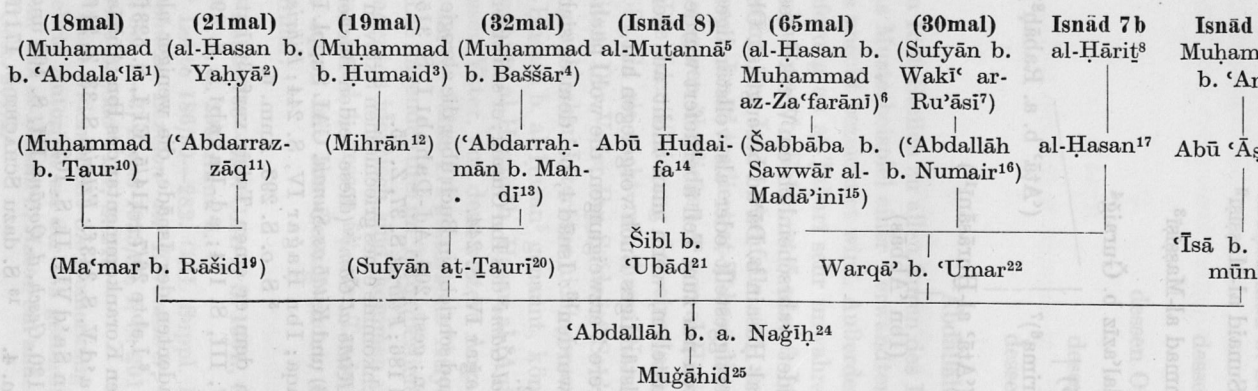
[10] Gest. 135 (Loth a. a. O. S. 600). Ibn Sa'd VII, II, S. 102.

[11] Einer der sieben Koranleser; gest. 120. *Gesch. d. Qorāns* III, S. 166 und öfter; Ibn Sa'd V, S. 356.

[12] S. Anm. 4.

[13] S. dazu Schacht S. 171ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000369

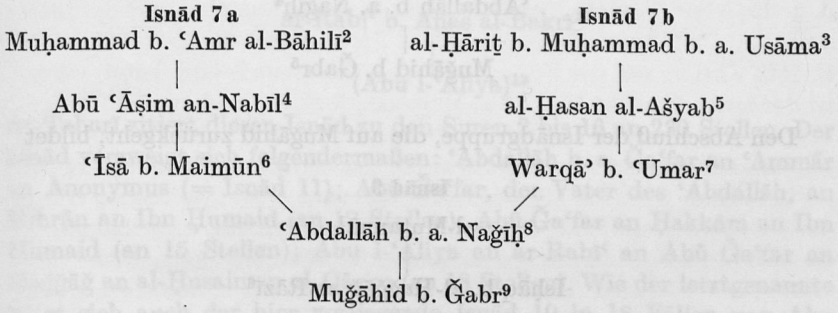


[1] Gest. 245 in Baṣra. Ibn Ḥağar IX, S. 289. [2] Lebte 178/80—263. Ibn-Ḥağar II, S. 324.
[3] Gest. 248. Aḏ-Ḏahabī II, S. 67, 8. Ṭabaqa; Ibn Ḥağar IX, S. 127; *Taʾrīḫ Baġdād* II, S. 259.
[4] Lebte 167—252. Aḏ-Ḏahabī II, S. 85, 8. Ṭabaqa. [5] S. o. S. 293, Anm. 2.
[6] Gest. 259/60. Ibn Ḥağar II, S. 318; Taʾrīḫ Baġdād VII, S. 407; *Fihrist* S. 210f., 234.
[7] Gest. 247. Ibn Ḥağar IV, S. 123. [8] S. o. S. 294, Anm. 4. [9] S. u. S. 297, Anm. 2.
[10] Gest. um 190; verfaßte einen Tafsīr nach Maʿmar nach Qatāda (s. u. S. 301). Ibn Ḥağar IX, S. 87; *Fihrist* S. 34, Z. 4.
[11] Lebte 126—211, schrieb u. a. einen Tafsīr und ein *Kitāb al-Maġāzī* (eine Rezension des Maġāzī-Buches des Maʿmar, s. Anm. 19, ?). GAL Suppl. S. 333, dazu GOLDZIHER, *Muh. Studien* II, S. 110; aḏ-Ḏahabī I, S. 331, 7. Ṭabaqa; *Fihrist* S. 98, 228.
[12] Lebte Ende 2. Jh.; überlieferte das *Kitāb al-Ğāmiʿ aṣ-ṣaġīr* des Sufyān aṯ-Ṯaurī (s. Anm. 20). Ibn Ḥağar X, S. 327. [13] Lebte 135—198. Ibn Saʿd VII, II, S. 50. [14] Lebte 128/9—220/1. Ibn Ḥağar X, S. 370.
[15] Gest. 254/6. Ibn Ḥağar IV, S. 300ff. [16] Gest. 199. Ibn Saʿd VI, S. 274. [17] S. u. S. 297, Anm. 5.
[18] S. u. S. 297, Anm. 4. [19] Lebte 93—153/4, verfaßte ein *Kitāb al-Maġāzī*. GAL Suppl. I, S. 255; aḏ-Ḏahabī I, S. 178, 5. Ṭabaqa; *Fihrist* S. 33, 94. [20] Lebte 97—161 und verfaßte mehrere Bücher (s. o. Anm. 12). EI IV, S. 540; GAL Suppl. I, S. 255; *Fihrist* S. 225. [21] Gest. 149. Ibn Ḥağar IV, S. 305.
[22] S. u. S. 297, Anm. 7. [23] S. u. S. 297, Anm. 6. [24] S. u. S. 297, Anm. 8. [25] S. o. S. 295, Anm. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000370

um einen *isnād mursal* handelt, in dem zwischen dem Ṣaḥābī (Ibn ʿAbbās) und dem nächsten Tradenten (Ibn Ǧuraiǧ) eine zeitliche Lücke liegt[1]: Ibn ʿAbbās starb im Jahre 68, dagegen wurde Ibn Ǧuraiǧ erst in den siebziger Jahren des ersten Jahrhunderts geboren; Isnād 6; ferner Ibn Ǧuraiǧ von ʿAṭāʾ b. a. Rabāḥ (71 mal zitiert), von ʿAṭāʾ al-Ḫurāsānī von Ibn ʿAbbās (60 mal), von ʿIkrima (60 mal), von ʿAbdallāh b. Kaṭīr (30 mal) und von ʿAbdallāh b. Kaṭīr von Muǧāhid (24 mal), außerdem etwa 120 andere, seltener vorkommende Isnāde an insgesamt 250 Stellen, in denen Aṣḥāb und Tābiʿūn an Ibn Ǧuraiǧ tradieren.

Ebenso wie Isnād 6 leiten sich auch die drei folgenden Isnāde von Muǧāhid her:



Aṭ-Ṭabarī zitiert diesen Doppelisnād zu Sure 6, Vers 52 und von Sure 14 an durchgehend bis zum Ende des Korans an ca. 1000 Stellen. Seine einzelnen Zweige werden auch allein angeführt: Zweig a erscheint 700 mal, und zwar bis Sure 13 einschließlich sehr häufig, von Sure 14 an nur sporadisch; Zweig b kommt nur 21 mal vor. Daraus ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß der Tafsīr des Muǧāhid[10], dessen Überlieferung bis ʿĪsā und Warqāʾ belegt ist, in dem einen Zweig (a) des Isnādes vollständig, in dem anderen (b) zum Teil an aṭ-Ṭabarī weitertradiert worden ist.

Nach Ibn abī Naǧīḥ scheidet sich der Isnād in zwei Hauptzweige, ʿĪsā und Warqāʾ, und drei Nebenzweige, Maʿmar, Sufyān und Šibl. Die Unterteilungen dieser fünf Zweige sind in der Anlage dargestellt.

[1] S. Schacht S. 38.

[2] Gest. 249. Ibn al-Ǧazarī II, S. 221; *Taʾrīḫ Baġdād* III, S. 127.

[3] S. o. S. 294, Anm. 4.

[4] Lebte 122—212. Aḏ-Ḏahabī I, S. 333, 7. Ṭabaqa; *Fihrist* S. 171.

[5] Gest. 208/9/10. Ibn Ḥaǧar II, S. 323.

[6] Schrieb Korankommentar, bei dem es sich wohl um die Rezension des Tafsīr des Muǧāhid handeln dürfte (*Gesch. d. Qorāns* II, S. 168; oder des Ibn ʿAbbās, s. *Fihrist* S. 33, Z. 21ff.?).

[7] Gest. nach 160. Aḏ-Ḏahabī I, S. 212, 6. Ṭabaqa.

[8] Gest. 131/2. Ibn Ḥaǧar VI, S. 54f.; *Fihrist* S. 33: dort muß man wohl Ibn abī Naǧīḥ lesen.

[9] S. o. S. 295, Anm. 9.

[10] Bzw. des Ibn ʿAbbās, s. *Fihrist* S. 33, Z. 21ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000371

Einer dieser Nebenzweige ist Isnād 8, der von aṭ-Ṭabarī an 680 Stellen zu den Suren 2 bis 16 zitiert wird. Er leitet sich außerdem auf 25 anderen Wegen von der Ṣaḥāba und der nachfolgenden Generation her.

Isnād 8

al-Muṯannā b. Ibrāhīm al-Āmulī[1]
|
Abū Ḥuḏaifa Mūsā b. Masʿūd al-Baṣrī[2]
|
Šibl b. ʿUbād al-Makkī[3]
|
ʿAbdallāh b. a. Nağīḥ[4]
|
Muğāhid b. Ğabr[5]

Den Abschluß der Isnādgruppe, die auf Muğāhid zurückgeht, bildet

Isnād 9

al-Muṯannā[1]
|
Isḥāq b. al-Ḥağğāğ ar-Rāzī[6]
|
ʿAbdallāh b. a. Ğaʿfar ar-Rāzī[7]
|
Warqāʾ b. ʿUmar[8]
|
ʿUbaidallāh b. a. Ğaʿfar[9]
|
Muğāhid[5]

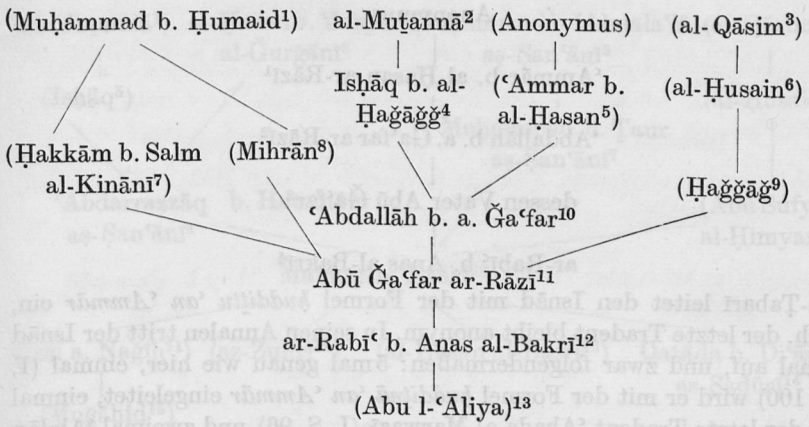
Dieser Isnād kommt in aṭ-Ṭabarīs Korankommmentar 108mal vor, und zwar zu Sure 8 bis Sure 16.

Der folgende Isnād hat mit Isnād 9 die drei jüngsten Tradenten gemeinsam:

[1] S. o. S. 293, Anm. 2.
[2] S. o. S. 296, Anm. 14.
[3] S. o. S. 296, Anm. 21.
[4] S. o. S. 297, Anm. 8.
[5] S. o. S. 295, Anm. 9.
[6] Lebte Ende 2. Jh. Nähere Angaben fehlen.
[7] Lebte 2. Hälfte 2. Jh. Ibn Ḥağar V, S. 156.
[8] S. o. S. 297, Anm. 7.
[9] Geb. 60, gest. zw. 132 und 136. Ibn Ḥağar VII, S. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000372

Isnād 10



Aṭ-Ṭabarī zitiert diesen Isnād zu den Suren 2 bis 16 an 230 Stellen. Der Isnād verzweigt sich folgendermaßen: ʿAbdallāh b. a. Ǧaʿfar an ʿAmmār an Anonymus (= Isnād 11); Abū Ǧaʿfar, der Vater des ʿAbdallāh, an Mihrān an Ibn Ḥumaid (an 19 Stellen); Abū Ǧaʿfar an Ḥakkām an Ibn Ḥumaid (an 15 Stellen); Abu l-ʿĀliya an ar-Rabīʿ an Abū Ǧaʿfar an Ḥaǧǧāǧ an al-Ḥusain an al-Qāsim (an 18 Stellen). Wie der letztgenannte leitet sich auch der hier vorliegende Isnād 10 in 18 Fällen von Abu l-ʿĀliya her, außerdem beruft sich Abū Ǧaʿfar in zwölf weniger als 15mal vorkommenden Isnāden auf andere ältere Autoritäten, unter ihnen Qatāda[14].

Ein Vergleich mit den Isnāden 2, 8 und 9 zeigt, daß Isnāde, in denen al-Muṯannā der letzte Tradent ist, nur bis Sure 16 angeführt werden. Da aber der Lehrer al-Muṯannās in Isnād 2, Abū Ṣāliḥ, an ʿAlī b. Dā'ūd Traditionen zum ganzen Koran überliefert hat, ergibt sich, daß entweder al-Muṯannā von seinen Gewährsmännern oder aṭ-Ṭabarī von al-Muṯannā die Exegese nur zum ersten Teil des Korans übernommen hat.

Wie die beiden letzten Isnāde ist vermutlich auch der folgende in Persien überliefert worden. Er kommt in aṭ-Ṭabarīs Tafsīr 180mal vor, und zwar bei den Suren 2 und 3 häufig und bei den Suren 4, 5 und 85 je zweimal.

[1] S. o. S. 296, Anm. 3. [2] S. o. S. 293, Anm. 2. [3] S. o. S. 295, Anm. 1.
[4] S. o. S. 298, Anm. 6. [5] Lebte 159—242. Ibn Ḥaǧar VII, S. 399.
[6] S. o. S. 295, Anm. 2. [7] Tradierte um 190. Ibn Ḥaǧar II, S. 422.
[8] S. o. S. 296, Anm. 12. [9] S. o. S. 295, Anm. 3. [10] S. o. S. 298, Anm. 7.
[11] Gest. um 160. *Gesch. d. Qor.* III, S. 94; Ibn Ḥaǧar XII, S. 56.
[12] Gest. 139/40. Ibn Ḥaǧar III, S. 238.
[13] Koranleser aus Baṣra; gest. 90. *Gesch. d. Qorāns* III, S. 94 und 165; aḏ-Ḏahabī I, S. 58, 2. Ṭabaqa.
[14] S. u. S. 300, Anm. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000373

Isnād 11

Anonymus
|
ʿAmmār b. al-Ḥasan ar-Rāzī[1]
|
ʿAbdallāh b. a. Ǧaʿfar ar-Rāzī[2]
|
dessen Vater Abū Ǧaʿfar[3]
|
ar-Rabīʿ b. Anas al-Bakrī[4]

Aṭ-Ṭabarī leitet den Isnād mit der Formel *ḥuddiṯtu ʿan ʿAmmār* ein, d. h. der letzte Tradent bleibt anonym. In seinen Annalen tritt der Isnād 9mal auf, und zwar folgendermaßen: 5mal genau wie hier, einmal (I, S. 100) wird er mit der Formel *ḥuddiṯnā ʿan ʿAmmār* eingeleitet, einmal ist der letzte Tradent ʿAbada al-Marwazī (I, S. 96) und zweimal ʿAbdān b. Muḥammad al-Marwazī (I, S. 117 und 311). Im Index der Annalen[5] werden diese beiden Tradenten als identisch aufgeführt, obwohl nirgendwo ʿAbada als Sohn des Muḥammad zitiert wird; vielmehr könnte ʿAbada der bei Ibn Ḥaǧar VI, S. 460 beschriebene ʿAbada b. Sulaimān al-Marwazī sein, der auch in den Annalen I, S. 115 vorkommt.

Die drei nächsten Isnāde zeigen die Wege der Überlieferung von Qatāda[6], von denen die Isnāde 12 und 13 in Yemen, Isnād 14 in Baṣra tradiert wurden.

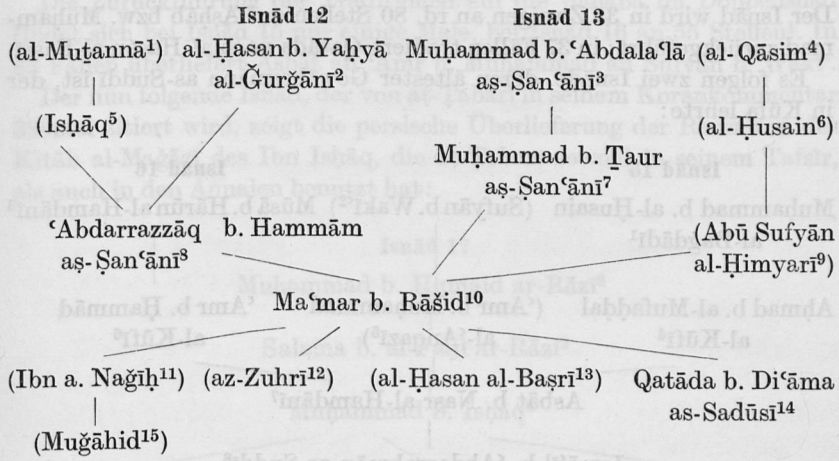
In der yemenischen Überlieferung verfaßten ʿAbdarrazzāq[7] und Muḥammad b. Ṯaur[8], zwei Schüler des Maʿmar b. Rāšid[9], dessen Lehrer Qatāda war, Korankommentare, die vielleicht zwei Rezensionen eines Werkes sind, da ihr Lehrer Maʿmar das gemeinsame Glied mehrerer Isnāde ist (s. S. 301 oben).

Isnād 12 (al-Ḥasan von ʿAdbarrazzāq von Maʿmar von Qatāda) erscheint in aṭ-Ṭabarīs Tafsīr 630mal zu den Suren 1 bis 26, Isnād 13 (Ibn ʿAbdalaʿlā von Ibn Ṯaur von Maʿmar von Qatāda) zu den Suren 6 bis 17, je einmal zu Sure 24 und 33 und von Sure 41 bis Sure 114 an insgesamt 1080 Stellen.

Außer von Qatāda überliefert Maʿmar in Isnād 12 von al-Ḥasan al-Baṣrī (an 58 Stellen zitiert), von az-Zuhrī (31 Stellen) und von Ibn a. Nağīḥ von Muǧāhid (21 Stellen); ʿAbdarrazzāq tradiert in 15 Fällen an Isḥāq an al-Muṯannā. Ähnlich überliefert Maʿmar in Isnād 13 76mal von al-Ḥasan, 27mal von az-Zuhrī und 18mal von Ibn a. Nağīḥ von

[1] S. o. S. 299, Anm. 5. [2] S. o. S. 298, Anm. 7.
[3] S. o. S. 299, Anm. 11. [4] S. o. S. 299, Anm. 12. [5] S. 362.
[6] Lebte 60/1—117/8. Aḏ-Ḏahabī I, S. 115ff., 4. Ṭabaqa; Ibn Saʿd VII, II, S. 1. [7] S. o. S. 296, Anm. 11. [8] S. o. S. 296, Anm. 10. [9] S. o. S. 296, Anm. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000374



Muǧāhid, außerdem 40mal an Abū Sufyān an al-Ḥusain an al-Qāsim. Von beiden Isnāden gibt es rd. 140 Formen, die auf Muḥammad und die Genossen zurückgehen.

Der häufigste Isnād in aṭ-Ṭabarīs Tafsīr ist der baṣrische Zweig der Überlieferung nach Qatāda. Er erscheint an ungefähr 3060 Stellen zu den Suren 1 bis 21 und 28 bis 114:

Isnād 14

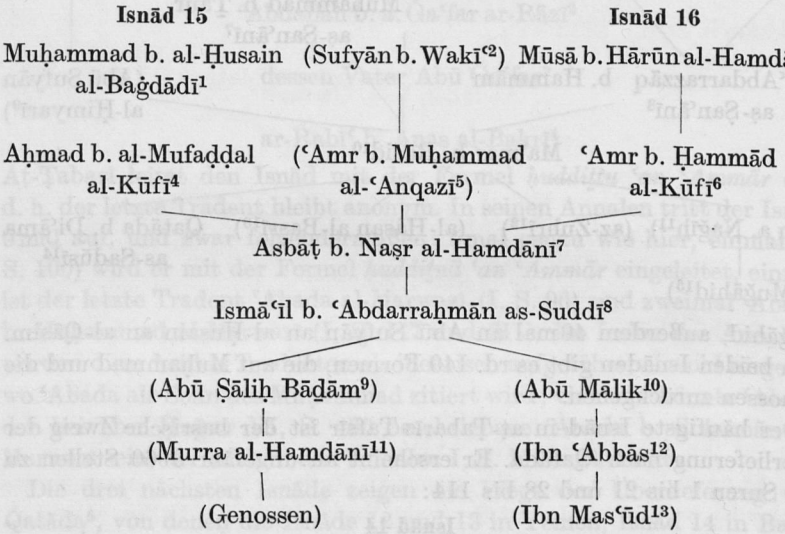
Bišr b. Muʿāḏ al-Baṣrī[16]
Yazīd b. Zuraiʿ al-Baṣrī[17]
Saʿīd b. a. ʿArūba al-Baṣrī[18]
Qatāda b. Diʿāma[14]
(al-Ḥasan al-Baṣrī[13])

[1] S. o. S. 293, Anm. 2. [2] S. o. S. 296, Anm. 2. [3] S. o. S. 296, Anm. 1.
[4] S. o. S. 295, Anm. 1. [5] S. o. S. 298, Anm. 6. [6] S. o. S. 295, Anm. 2.
[7] S. o. S. 296, Anm. 10. [8] S. o. S. 296, Anm. 11.
[9] Gest. 220. Ibn Saʿd VII, II, S. 62. [10] S. o. S. 296, Anm. 19.
[11] S. o. S. 297, Anm. 8.
[12] Medinensischer Koranleser, gest. 123/4. GAL I, S. 65, Suppl. I, S. 102; EI IV, S. 1342ff. *Gesch. d. Qorāns* III, S. 166 und öfter.
[13] Einer der vier Koranleser nach den Zehn, gest. 110. GAL I, S. 66, Suppl. I, S. 102; EI II, S. 289f.; *Gesch. d. Qorāns* III, S. 165 und öfter.
[14] S. o. S. 300, Anm. 6. [15] S. o. S. 295, Anm. 9.
[16] Gest. um 245. Ibn Ḥaǧar I, S. 458; *Fihrist* S. 234, Z. 13.
[17] Lebte 81—182. Aḏ-Ḏahabī I, S. 236, 6. Ṭabaqa.
[18] Gest. 156; verfaßte *Kitāb as-Sunan*. Aḏ-Ḏahabī I, S. 167, 5. Ṭabaqa; *Fihrist* S. 127; Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924, S. 19f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000375

Der Isnād wird in 35 Zweigen an rd. 80 Stellen auf Aṣḥāb bzw. Muḥammad zurückgeführt; in 37 Fällen tradiert Qatāda nach al-Ḥasan al-Baṣrī.

Es folgen zwei Isnāde, deren ältester Gewährsmann as-Suddī ist, der in Kūfa lehrte:



Die beiden Isnāde werden von aṭ-Ṭabarī sehr unregelmäßig zitiert: Isnād 15 erscheint an 860 Stellen, und zwar zu Sure 2, Vers 272, Sure 3, Vers 52 bis Sure 9, Vers 36, Sure 37 bis 43 und Sure 65; Isnād 16 kommt 530mal vor: zu den Suren 2 und 3 sehr oft, zu den Suren 4 bis 6 und 11 bis 41 lückenhaft.

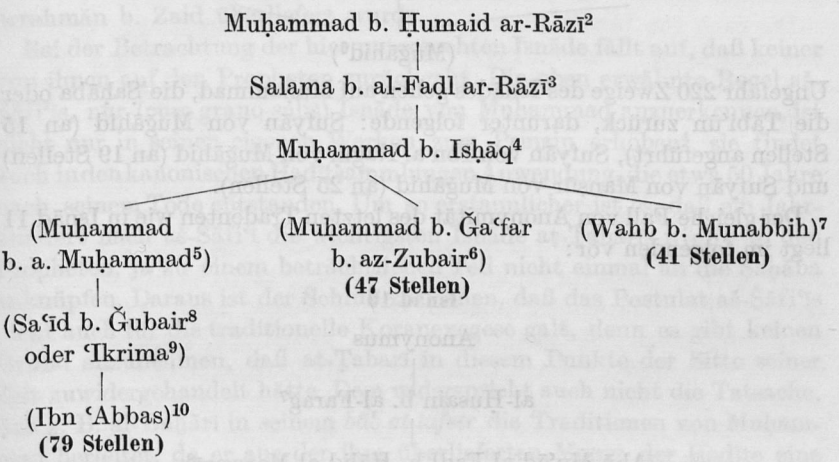
[1] Lebte 181—260/1. Ibn Ḥaǧar IX, S. 121; *Ta'rīḫ Baġdād* II, S. 223.
[2] S. o. S. 296, Anm. 7.
[3] Geb. vor 207, gest. nach 239. Fehlt in der biographischen Literatur.
[4] Gest. 215/6, Šī'it. Ibn Ḥaǧar I, S. 81.
[5] Lebte um 200. Ibn Sa'd VI, S. 281f.
[6] Gest. 222 in Kūfa, Rāfiḍit; besaß eine Rezension des Tafsīr des Asbāṭ nach as-Suddī. Ibn Ḥaǧar VIII, S. 22; Ibn Sa'd VI, S. 285.
[7] Lebte in der 1. Hälfte des 2. Jh., schrieb einen Tafsīr nach as-Suddī. Ibn Ḥaǧar I, S. 211; Ibn Sa'd VI, S. 261.
[8] Gest. 127; verfaßte einen Korankommentar. Ibn Ḥaǧar I, S. 313; *Fihrist* S. 33.
[9] Geb. vor 56. *Gesch. d. Qor.* II, S. 167, 170; Ibn Ḥaǧar I, S. 416.
[10] Geb. vor 53. Nicht identifiziert.
[11] Gest. 71. Ibn Ḥaǧar X, S. 88; Ibn Sa'd VI, S. 79.
[12] S. o. S. 293, Anm. 6.
[13] Gest. 32/3. EI II, S. 428f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000376

Die Zurückführung der Traditionen auf die Ṣaḥāba im Doppelisnād findet sich bei Isnād 15 nur einige Male, bei Isnād 16 an 55 Stellen[1]. In 85 Fällen überliefert Asbāṭ an ʿAmr b. Muḥammad an Sufyān b. Wakīʿ.

Der nun folgende Isnād, der von aṭ-Ṭabarī in seinem Korankommentar 380mal zitiert wird, zeigt die persische Überlieferung der Rezension des Kitāb al-Maġāzī des Ibn Isḥāq, die aṭ-Ṭabarī sowohl in seinem Tafsīr, als auch in den Annalen benutzt hat:

Isnād 17



Der Isnād wird in ca. 150 meist einmal angeführten Varianten aus der älteren Zeit hergeleitet, von denen die drei häufigsten oben angegeben sind.

Der folgende Isnād kommt im Tafsīr aṭ-Ṭabarīs an 107 Stellen bei den Suren 49 bis 111 vor. Er zeigt die persische Überlieferung der Traditionen des Sufyān aṯ-Ṯaurī:

[1] Dagegen vgl. Fück, ZDMG 93, S. 16.

[2] S. o. S. 296, Anm. 3.

[3] Gest. nach 190 in Ray, wo er Qāḍī war; er überlieferte das *Kitāb al-Maġāzī* des Ibn Isḥāq. Johann Fück, *Muḥammad ibn Isḥāq, Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1925, S. 33, Anm. 49, S. 44; Ibn Ḥaǧar IV, S. 153.

[4] Geb. um 85 in Medīna, gest. 150/1 in Baġdād. Fück, *Muḥammad ibn Isḥāq*; GAL Suppl. I, S. 205; EI II, S. 414.

[5] Geb. vor 80, gest. nach 100. Ibn Ḥaǧar IX, S. 344, Nr. 709.

[6] Gest. zw. 110 und 120. Ibn Ḥaǧar IX, S. 93.

[7] Gest. 114. Aḏ-Ḏahabī I, S. 95, 3. Ṭabaqa.

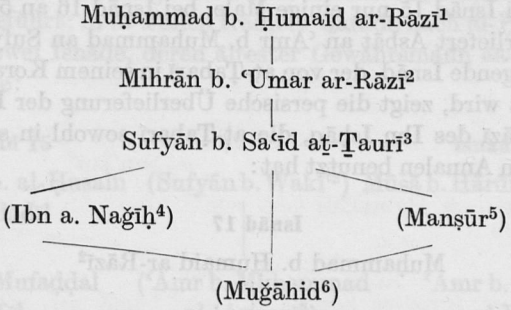
[8] Gest. 94/5. *Gesch. d. Qorāns* III, S. 165; aḏ-Ḏahabī I, S. 71, 3. Ṭabaqa.

[9] S. o. S. 295, Anm. 6.

[10] S. o. S. 293, Anm. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000377

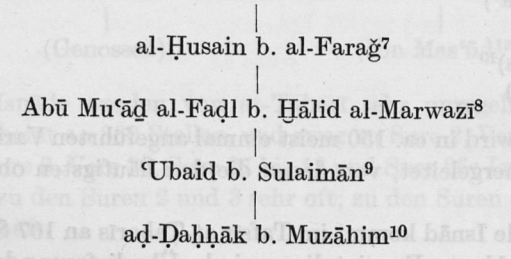
Isnād 18



Ungefähr 220 Zweige des Isnādes gehen auf Muḥammad, die Ṣaḥāba oder die Tābiʿūn zurück, darunter folgende: Sufyān von Muǧāhid (an 15 Stellen angeführt), Sufyān von Ibn a. Naǧīḥ von Muǧāhid (an 19 Stellen) und Sufyān von Manṣūr von Muǧāhid (an 25 Stellen).

Der gleiche Fall von Anonymität des letzten Tradenten wie in Isnād 11 liegt im folgenden vor:

Isnād 19



In den Annalen kommt der Isnād zweimal vor, und merkwürdigerweise heißt dort der letzte Tradent ebenso wie in Isnād 11 einmal ʿAbada (I, S. 57) und einmal ʿAbdān al-Marwazī (I, S. 80). Aṭ-Ṭabarī zitiert den Isnād 19 in seinem Tafsīr an 670 Stellen zu den Suren 2 bis 112.

[1] S. o. S. 296, Anm. 3. [2] S. o. S. 296, Anm. 12. [3] S. o. S. 296, Anm. 20.
[4] S. o. S. 297, Anm. 8. [5] Geb. vor 88, gest. nach 112. Nicht zu identifizieren.
[6] S. o. S. 295, Anm. 9.
[7] Geb. vor 197, gest. nach 210. *Taʾrīḫ Baġdād* VIII, S. 84; Aḏ-Ḏahabī, *Mīzān al-iʿtidāl*, Kairo 1325, I, S. 255.
[8] Gest. 211; verfaßte ein Kitāb *Maʿāni l-Qurʾān*. Ibn al-Ǧazarī II, S. 9; *Fihrist* S. 34.
[9] Geb. vor 192. Ibn Ḥaǧar VII, S. 67.
[10] Gest. 102/5/6. GOLDZIHER, *Richtungen* S. 59 und öfter; *Gesch. d. Qorāns* II, S. 167; Ibn Ḥaǧar IV, S. 453.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000378

Isnād 20

Yūnus b. ʿAbdalaʿlā al-Miṣrī[1]

|

ʿAbdallāh b. Wahb[2]

|

ʿAbdarraḥmān b. Zaid b. Aslam al-Madanī[3]

Dieser Isnād erscheint im ganzen Tafsīr an ungefähr 1800 Stellen, so daß die Möglichkeit besteht, daß in ihm der Korankommentar des ʿAbdarrahmān b. Zaid überliefert wurde.

Bei der Betrachtung der hier untersuchten Isnāde fällt auf, daß keiner von ihnen auf den Propheten zurückgeht. Die oben erwähnte Regel aš-Šāfiʿīs, nur (cum grano salis) Isnāde von Muḥammad anzuerkennen, ist nicht nur in seinen eigenen Werken zum Prinzip erhoben[4], sie findet auch in den kanonischen Ḥadīṯsammlungen Anwendung, die etwa 50 Jahre nach seinem Tode entstanden. Um so erstaunlicher ist es, daß ein Jahrhundert nach aš-Šāfiʿī die wichtigsten Isnāde aṭ-Ṭabarīs nicht an den Propheten, ja zu einem beträchtlichen Teil nicht einmal an die Ṣaḥāba anknüpfen. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß das Postulat aš-Šāfiʿīs nicht auch für die traditionelle Koranexegese galt, denn es gibt keinen Grund anzunehmen, daß aṭ-Ṭabarī in diesem Punkte der Sitte seiner Zeit zuwidergehandelt hätte. Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, daß z. B. al-Buḫārī in seinem *bāb at-tafsīr* die Traditionen von Muḥammad herleitet, da er aus der ihm überlieferten Menge der Ḥadīṯe eine Auswahl trifft, die nur gesunde Traditionen enthält, während aṭ-Ṭabarī alle Überlieferungen verarbeitet, die er gesammelt hat. In der Exegese — und erst recht in der Historie — fällt das Motiv weg, das aš-Šāfiʿī zu seiner Forderung veranlaßt hat: die alleinige Anerkennung der *sunna* des Propheten, seiner beispielhaften Handlungsweise. Zwar ist Muḥammad der berufene Interpret des Korans, doch ist zu bedenken, daß seinen Zeitgenossen große Teile des Korans ohne weiteres verständlich waren, deren Sinn zwei Generationen später mühsam erschlossen werden mußte. So kann aṭ-Ṭabarī mit Recht sagen, daß auch der gesunde Menschenverstand, der Sprachgebrauch und schließlich der consensus doctorum gültige Erklärungen geben können.[5]

[1] Lebte 170—264, einer der Lehrer aṭ-Ṭabarīs nach dem Mālikitischen Maḏhab. Ibn al-Ǧazarī II, S. 406; Ibn Ḥaǧar XI, S. 440.

[2] Lebte 125—197/9; Schüler des Mālik b. Anas, dessen *Kitāb al-Muwaṭṭaʾ* er weiterüberlieferte; verfaßte ein *Kitāb al-Ǧāmiʿ fi l-ḥadīṯ*. GAL I, S. 156, 163; Suppl. I, S. 257, 948; *Fihrist* S. 199, Z. 8.

[3] Gest. 182; schrieb ein *Kitāb an-Nāsiḫ wa l-mansūḫ* und ein *Kitāb at-Tafsīr*. Ibn Ḥaǧar VI, S. 177; *Fihrist* S. 37, 257.

[4] Schacht, S. 2f. [5] Tafsīr 1. Ausg. I, S. 24f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000379

Der älteste Tradent in den hier behandelten Isnāden ist ʿAbdallāh b. ʿAbbās, der — beim Tode Muḥammads 13 Jahre alt — von der islamischen Tradentenkritik zu den Aṣḥāb gezählt wird.[1] Von den vier Isnāden, die auf ihn zurückgeführt werden, ist Isnād 4 nachweislich falsch, da Ibn ʿAbbās starb, bevor Ibn Ǧuraiǧ geboren wurde. Der Familienisnād 3 ist wegen seiner allzu evidenten Folgerichtigkeit in der Überlieferung verdächtig und nach SCHACHT[2] unecht. So bleiben noch die beiden Isnāde 1 und 2 als möglicherweise zuverlässig, da in ihnen vielleicht der Tafsīr des ʿAlī b. a. Ṭalḥa überliefert wurde.

Die nach Ibn ʿAbbās ältesten Autoritäten sind sein Schüler Muǧāhid und aḍ-Ḍaḥḥāk, die von den Vertretern des *ʿilm ar-riǧāl* zur dritten Ṭabaqa[3] gerechnet werden, während die anderen Tradenten erster Ordnung bereits der vierten bis sechsten Ṭabaqa angehören.

In den Isnāden, die aṭ-Ṭabarī in seinem Tafsīr 15 bis 100mal zitiert, liegen die Verhältnisse ähnlich: die einzigen Aṣḥāb sind ʿAbdallāh b. ʿAbbās und ʿAbdallāh b. Masʿūd. Die anderen Tradenten erster Ordnung sind außer Ibrāhīm b. Yazīd at-Taimī[4] und aš-Šaʿbī[5] bereits bei der Untersuchung der Isnāde aufgeführt worden. Also gehören von 21 Tradenten erster Ordnung in den 91 Isnāden, die an 15 und mehr Stellen zitiert werden, zwei der Ṣaḥāba (1. Ṭabaqa) an, zwei der 2. Ṭabaqa (Tābiʿūn) und 11 der dritten Ṭabaqa an, während die übrigen noch jünger sind. Daraus ergibt sich, daß nur wenige Isnāde auf die Ṣaḥāba zurückgehen — Traditionen von Muḥammad nehmen nur einen verschwindend geringen Bruchteil aller Isnāde ein —, daß dagegen die Masse der Isnāde nur bis in die Zeit um 100 zurückreicht.

Da der reguläre Gebrauch von Isnāden frühestens im Anfang des 2. Jahrhunderts Allgemeingut war[6], sind Traditionen, deren älteste Gewährsmänner in dieser Zeit lebten, als zuverlässig zu betrachten, solange nicht eine Untersuchung des *matns* das Gegenteil beweist. Nach vorsichtigen Schätzungen gehen mindestens die Hälfte[7] aller Isnāde in dem Korankommentar des aṭ-Ṭabarī bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurück, und es besteht kein Grund, die Glaubwürdigkeit dieses Teiles der Traditionen in Zweifel zu ziehen, womit nicht gesagt sein soll, daß Ḥadīṯe, deren Isnāde sich aus älterer Zeit herleiten, darum unzuverlässig wären[8].

[1] Vgl. *Gesch. d. Qorāns* II, S. 125f. [2] S. 170.
[3] S. EI Ergänzungsband S. 230.
[4] Gest. 92. Aḏ-Ḏahabī I, S. 68f., 3. Ṭabaqa.
[5] Gest. zw. 103 und 110. Aḏ-Ḏahabī I, S. 74ff., 3. Ṭabaqa.
[6] SCHACHT S. 37.
[7] Bei den Isnāden, die mehr als 14mal zitiert werden, sind es allein 15240 Ḥadīṯe. [8] S. FÜCK ZDMG 93, S. 19ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000380

Die Entstehungszeit der Ḥadīṯe, die in den als echt erkannten Isnāden überliefert wurden, liegt demnach spätestens in der Zeit, da die Tradenten erster Ordnung lebten, nämlich zwischen 80 und 180. Diese Zeit gibt das Mindestalter[1] der Traditionen an; denn das Alter und die Zuverlässigkeit eines Ḥadīṯes ist, wie z. B. historische Traditionen deutlich zeigen, nicht von dem Alter und der Zuverlässigkeit des Isnādes abhängig, da das Aufkommen des Isnādes erst eine sekundäre Entwicklung darstellt[2]. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß in Ḥadīṯen von Ibn ʿAbbās schriftliche Aufzeichnungen vorliegen, entweder von ihm selbst, oder von seinen Schülern auf seine Autorität hin verfaßt.

Fragen wir uns nun, welche Werke älterer Autoren aṭ-Ṭabarī in seinem Tafsīr verarbeitet hat, so gelangen wir zu der Feststellung, daß er nur wenige vollständige Bücher aus älterer Zeit benutzt hat, da nur fünf Isnāde zu allen Suren des Korans zitiert werden; denn es besteht kein Grund anzunehmen, daß er aus vorhandenen vollständigen Werken nur einen Teil verwertet hätte, da er in seinem Korankommentar grundsätzlich alle, auch die ganz widersprechenden Auslegungen anführt und dann erst die Entscheidung trifft, was nach seiner Meinung richtig oder falsch ist[3]. So ist es möglich, daß ihm folgende vollständigen Bücher vorgelegen haben: der Tafsīr des ʿAlī b. a. Ṭalḥa[4], der Kommentar des Muǧāhid[5], der Tafsīr des ʿAbdarraḥmān b. Zaid b. Aslam[6], das Kitāb al-Maġāzī des Ibn Isḥāq[7] und vielleicht ein Werk, das ihm von Ibn Saʿd[8] überliefert wurde. Alle übrigen schriftlichen Quellen sind nur auszugsweise an aṭ-Ṭabarī überliefert worden. Wahrscheinlich handelte es sich in den meisten Fällen überhaupt nur um Kollegniederschriften, die als Gedächtnisstütze angefertigt wurden.

[1] Vgl. dagegen A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, S. 59.
[2] S. Leone Caetani, *Annali dell'islām* I, Introduzione S. 29ff.
[3] Loth S. 601.
[4] S. Isnād 1, S. 293.
[5] S. Isnād 7 S. 297.
[6] S. Isnād 20, S. 305.
[7] S. Isnād 17, S. 303.
[8] S. Isnād 3, S. 294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000381

Zur Deutung des magischen Quadrates in Dürers MELENCOLIA I

Von Ludolph Fischer, Tübingen

Magische Quadrate spielen im Orient auch gegenwärtig bei der Krankenbehandlung noch eine gewisse Rolle. Ich fand sie in Kabul gelegentlich bei strenggläubigen Kranken als Amulette und habe versucht, einige der auf einen Gottesnamen oder eine andere dem Koran entnommene Anrufung gebildeten Zahlenquadrate zu deuten[1]. Im Laufe dieser Untersuchungen, die als Beitrag zur Volksheilkunde Mittelasiens später mitgeteilt werden sollen, tauchte die Frage auf, ob nicht auch das magische Quadrat in Dürers Melancholie in unmittelbarer Beziehung zur morgenländischen Zahlenmagie stehen könne und vielleicht einfacher zu deuten sei, als bisher vermutet worden ist.

Das Dürersche Blatt MELENCOLIA I vom Jahre 1514 zeigt bekanntlich die allegorische Gestalt einer in tiefes Grübeln versunkenen geflügelten Frau, die, von zahlreichen Geräten mathematischer Forschung umgeben, den Zirkel untätig und versonnen in der Hand haltend, von melancholischer Schwere niedergedrückt, auf einer Steinstufe sitzt. Hinter ihr erhebt sich die Mauer eines Gebäudes, an der eine Waage, eine halbabgelaufene Sanduhr und ein Glöcklein hängen. Neben der Sanduhr und zugleich unter der Glocke sieht man in der Wand eine Platte mit einem vierzeiligen „magischen" Quadrat, das die Zahlen von 1—16 so angeordnet enthält, daß die Summe jeder einzelnen Zahlenreihe, horizontal, vertikal oder diagonal addiert, jeweils 34 ergibt (s. Abb. 1).

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1

Abb. 1

[1] Herrn Prof. Dr. R. Paret (Tübingen) und Herrn Saiyid Mohamed Akbar (Kabul) möchte ich auch an dieser Stelle für ihre Unterstützung aufrichtig danken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000382

Dieses Quadrat ist zuerst von GIEHLOW (1903, 1904) als ein Jupiteramulett gedeutet und dadurch mit dem Bildganzen in sinnvolle Verbindung gebracht worden. Nach aristotelischer Lehre hängen naturwissenschaftliche, insbesondere mathematische Forschung und Melancholie eng miteinander zusammen; der Melancholiker aber steht nach astrologischer Anschauung, wie sie in der Dürerzeit in ganz Europa weit verbreitet war, unter dem Zeichen des Saturn, der in ihm einmal den Drang zum Forschen erweckt, zum andern aber ihn bedroht mit der Gefahr des Versinkens in düstere Melancholie. Einen wirksamen Schutz gegen den verderblichen Einfluß des Saturn gewährt Jupiter, und da nach mittelalterlich-astrologischer Vorstellung das vierzeilige magische Quadrat mit den Zahlen von 1—16 dem Jupiter zugehört, liegt es nahe, das Quadrat in Dürers Blatt als ein Jupiteramulett zu deuten, das den verdüsternden, unheilvollen Einfluß Saturns abwenden soll. Bei den zahlreichen astrologischen Hinweisen, die in dem Blatt verborgen sind — genannt seien nur Waage, Zirkel und Uhr als weitere Zeichen Saturns, der Hund als Zeichen Merkurs, der hier im Dienste Saturns steht — ist es verständlich, daß auch neuere Autoren (PANOFSKY und SAXL 1923, WAETZOLD 1942, PANOFSKY 1948, MUSPER 1952) die Zahlenfigur als Jupiterquadrat deuten, zumal man weiß, daß bereits im 13. und 14. Jahrhundert wie auch in der Dürerzeit derartige Quadrate in Europa sehr populär gewesen sind.

Dagegen weist AHRENS (1915) darauf hin, daß das Zahlenquadrat allein, d. h. ohne irgendeinen bestimmten Hinweis auf die Gottheit, also Name, Gottesbild oder Darstellung der „Häuser des Jupiter", niemals als Jupiteramulett gewertet werden darf. Ein weiterer von AHRENS gemachter Einwand, daß nämlich das Quadrat überhaupt kein Amulett sei, da ein solches von der Wand aus gar nicht wirksam werden könne, erscheint mir sehr berechtigt; ein Amulett entfaltet seine Kraft nur dann, wenn es der Gläubige bei sich trägt. Dies würde durchaus den bei meinen Kranken gemachten Beobachtungen über die von ihnen getragenen Amulette entsprechen, und so verlockend die Annahme eines Jupiteramuletts auch sein mag, so scheinen doch AHRENS (1915) und WÖLFFLIN (1919) guten Grund zu haben, dem Quadrat nicht die magische Bedeutung eines Amuletts beizulegen, sondern es einfach als Sinnbild der Arithmetik anzusehen. Die gelegentlich geäußerte Ansicht, Dürer habe in dem Quadrat verborgen das Todesdatum seiner geliebten Mutter der Nachwelt mitteilen wollen (mitgeteilt bei PANOFSKY 1948), muß unbefriedigend erscheinen, da sie keine Verbindung zwischen dem magischen Quadrat und dem Bildganzen gibt.

Eine wirkliche Lösung scheint mir bisher keine der genannten Deutungen zu geben, da keine das Quadrat in unmittelbare Beziehung zu dem halbabgelaufenen Stundenglas und dem benachbarten Glöcklein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000383

an der Wand bringt, auf dessen Bedeutung bisher allein WÖLFFLIN hinweist („wenn die Nähe des Glöckleins nicht eher auf den Sinn hindeutet, daß die Zeit dem Ende entgegenrinnt?"), ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Bei diesem Stand der Frage mag auch dem Arzt, der bei seinen korangläubigen Kranken gesehen hat, wie sehr die alte islamische Zahlenmagie gegenwärtig noch lebendig ist, erlaubt sein, durch einen weiteren Deutungsversuch zur Klärung des Dürerschen Quadrates beizutragen oder doch zum mindesten die Auseinandersetzung mit dem Problem erneut anzuregen.

Magische Quadrate werden im Orient bis auf den heutigen Tag noch nach dem alten, bereits von den Hebräern übernommenen Zahlenalphabet gebildet, in dem jedem Buchstaben eine bestimmte Zahl zugeordnet ist (sogen. *abǧad*-Reihe; mitgeteilt bei DOUTTÉ 1909, WESTERMARCK 1926). Als schützende Talismane enthalten die Quadrate oftmals den Namen des Trägers in den Zahlen verborgen, als heilende Amulette dagegen meist einen der im Verzeichnis des Tirmiḏī oder dem des Ibn Māǧa festgelegten 99 Namen Allahs oder auch andere Anrufungen aus dem Koran. Dabei wird nach der meistgebräuchlichen Schreibart für jeden Buchstaben des gewählten Wortes die entsprechende Zahl eingesetzt; aus der Summe aller Zahlen wird nach einem bestimmten Schlüssel die Zahlenreihe des magischen Quadrates ermittelt, dessen „Konstante", d. h. die Summe der Zahlen jeder Reihe, eben gleich der ursprünglichen, dem gewählten Namen entsprechenden Zahl sein muß (vgl. dazu auch AHRENS 1917). Derartige Quadrate werden meist dreizeilig (*muṯallaṯ*) oder vierzeilig (*murabbaʾ*), seltener fünf- (*muḫammas*) oder mehrzeilig geschrieben.

Ein einziges Beispiel mag dies erläutern. Soll z. B. auf den Gottesnamen *al-bāsiṭ* (الباسط) (= der Ausbreiter) ein magisches Quadrat als Dreizeiler geschrieben werden, so ergibt sich (unter Auslassung des Artikels) die Konstante 72 (ب = 2, ا = 1, س = 60, ط = 9). Das Quadrat mit der Konstante 72 wird aus der Zahlenreihe von 20—28 in folgender Weise aufgesetzt (s. Abb. 2; Orig. als Anrufung bei einer Kranken in Kabul auf einen gelähmten Arm geschrieben).

25	20	27
26	24	22
21	28	23

Abb. 2

Soll das Dürersche Quadrat, ein Vierzeiler mit der Konstante 34, analog dem soeben gegebenen Beispiel gedeutet werden, so müßte ein

Gottesname (oder ein anderer als Anrufung gebräuchlicher Ausdruck) gesucht werden, der bei Schreibung in Zahlen nach der *abǧad*- Reihe die Summe 34 ergibt und, was besonders wichtig erscheint, der sich zugleich sinnvoll in das Bildganze einfügt. Zu der Zahl 34 paßt der Gottesname *al-aǧall* (الأجلّ, der Große, der Erhabene). Die Berechnung (wieder unter Weglassung des Artikels) ergibt: ا = 1, ج = 3, ل = 30, zusammen also 34, und eines der mit dieser Konstante gebildeten Quadrate — es gibt viele verschiedene Anordnungen dieses Quadrates (AHRENS 1917) — ist genau das Dürersche. Eine andere, gleichfalls häufige, und mir in Kabul von Saiyid Akbar mitgeteilte, nach einem anderen Schlüssel gebildete Form des gleichen Quadrates ist in Abb. 3 dargestellt. Die einzelnen Quadrate gelten, wie mir ausdrücklich versichert wurde, als gleichwertig, sofern die Konstante, in diesem Falle 34, gewahrt bleibt. Das magische Quadrat in Dürers „Melencolia" braucht also nicht unbedingt als ein astrologisches Jupiterquadrat gedeutet werden; es kann sehr wohl auf einen Namen Allahs bezogen werden, womit gezeigt wäre, daß die Dürersche Zahlenfigur in engem Zusammenhang mit der Zahlenmagie des Islam steht oder zum mindesten stehen kann.

8	11	14	1
13	2	7	12
3	16	9	6
10	5	4	15

Abb. 3

Gegen eine solche Auslegung lassen sich aber einige Einwände vorbringen, die berücksichtigt werden müssen. Zunächst fällt auf, daß der Gottesname ohne den zugehörigen Artikel eingesetzt wurde. Würde aber, wie das die Regel ist, اجلّ mit dem Artikel gebraucht, so müßte sich eine Konstante von 65 (34 + 1 = ا + 30 = ل) ergeben. Daß jedoch in magischen Quadraten Gottesnamen auch ohne den Artikel eingesetzt werden, (vielleicht um besonders eindrucksvolle Zahlenreihen zu bringen?) zeigt schon das Beispiel der Abb. 2, wo der Name *bāsiṭ* gleichfalls ohne Artikel gebraucht wurde, so daß dieser Einwand nicht schwerwiegend ist. Bedenklich muß ferner erscheinen, daß bei Bildung eines Zahlenquadrates auf den Namen اجلّ mit der Konstante 34 das über dem ل stehende Tašdid unberücksichtigt geblieben ist. Wenn aber das Tašdid eine Verdoppelung des ل am Ende des Wortes ausdrücken soll, so müßte

das zugehörige magische Quadrat nicht auf die Konstante 34, sondern auf die Zahl 64 gebildet werden. Ich habe weder in Kabul noch in der europäischen Literatur Quadrate gefunden, in deren Grundwort ein Tašdid vorkommt und kann daher nicht entscheiden, ob dieses eingesetzt werden muß oder nicht; mein afghanischer Gewährsmann jedenfalls hat es nicht berücksichtigt. Weiterhin ist gegen unsere Deutung einzuwenden, daß *al-aǧall* als Gottesnamen weder bei Tirmiḏī noch bei Ibn Māǧa aufgeführt wird. Es ist also offenbar keiner der in Gebeten oder Anrufungen üblichen Namen, obwohl er im Koran mehrfach genannt wird.

All diese Einwände wären nicht schwer zu nehmen, wenn sich der Gottesname *aǧall* wirklich in den Sinn des Bildganzen einfügen würde. Es würde aber die Anrufung irgendeines Gottesnamens auch nur zum Ausdruck bringen, daß alles menschliche Denken und Tun unter Gottes Willen steht. In Verbindung mit Sanduhr und Glöcklein würde dadurch wohl ein Hinweis gegeben auf das unwiderbringliche Verrinnen der Zeit und die Vergänglichkeit irdischen Lebens; aber unbedingt zwingend und befriedigend scheint auch diese Deutung des Quadrates innerhalb des Bildganzen noch nicht zu sein.

Nun wird aber keineswegs jedes magische Quadrat auf einen der 99 Namen Allahs gebildet. Eigennamen von Personen oder andere Anrufungen können sehr wohl in einem Zahlenquadrat verborgen sein, und es ist durchaus denkbar, daß eine andere Lösung die Beziehung zum Sinn des Bildes klarer und eindringlicher gibt als die genannte. Das arabische *aǧal* (اجل, ohne Tašdid geschrieben), dessen Zahlenwert genau 34 ist, heißt wörtlich übersetzt „die Frist" und wird im Koran so häufig gebraucht, daß eine derartige Anrufung nicht einmal überraschen würde (Sure VI, 2; VI, 60; VII, 32; X, 50; XI, 3; XI, 106; XIV, 11; XVI, 63; XXIX, 4—5 u. a.; von HENNING mit „Termin" übersetzt). *Aǧal* bedeutet die schicksalsgemäß festgelegte und durch keine irdische Macht aufschiebbare Frist bis zum Lebensende, aber auch diejenige bis zum Tag des jüngsten Gerichtes und der Auferstehung. „Er ist's, der euch erschuf aus Ton, alsdann bestimmte er einen Termin, und ein bestimmter Termin ist bei ihm ....." (VI, 2). „... und wenn ihr Termin gekommen ist, so können wir ihn weder für eine Stunde verschieben noch beschleunigen" (XVI, 63). „Wer da hofft, Allah zu begegnen, siehe, Allahs Termin trifft wahrlich ein, und er ist der Hörende und der Wissende....." (XXIX, 4). „... Das ist ein Tag, an dem die Menschen versammelt werden sollen, und das ist ein Tag, der bezeugt ist. Und wir verschieben ihn nur bis zu einem festgesetzten Termin..." (XI, 105—106).

Wird dieser Begriff *aǧal*, Frist, Termin, zugrundegelegt, so gewinnt das Quadrat einen wesentlich anderen Sinn und fügt sich mit geradezu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000386

zwingender Logik in das Bildganze ein. Weisen schon die halbabgelaufene Sanduhr und das Glöcklein wie ein „memento mori" auf die Vergänglichkeit alles irdischen Lebens hin, so steigert das auf *aǧal*, die von Gott festgesetzte Frist, als Anrufung gebildete magische Quadrat diesen Gedanken noch, indem es Unabwendbarkeit und Unaufschiebbarkeit des vorbestimmten Schicksals klar zum Ausdruck bringt. Glocke, Sanduhr und Quadrat stellen nunmehr eine Einheit dar; sie weisen miteinander auf Grenzen und Vergänglichkeit menschlichen Bemühens, Forschens und Lebens hin und deuten damit zugleich an, in welche Richtung die Gedanken der auf dem Bild dargestellten melancholisch sinnenden Frau schweifen mögen.

Wieviel einfacher und klarer fügt sich der Sinn des Ganzen, wenn wir das Zahlenquadrat nach den Regeln auflösen, die auch heute noch im Morgenlande für die Bildung derartiger Quadrate gelten! Warum in dem Quadrat ein Symbol der Arithmetik, versteckte Todesdaten oder — ohne die übrigen astrologischen Hinweise in Frage stellen zu wollen — ein Jupiteramulett suchen, wo doch die Annahme einer einfachen Anrufung Gottes mit einem Koranwort, wie sie heute in islamischen Ländern durchaus lebendig ist, Glocke, Sanduhr und Quadrat als Einheit verständlich macht und diese zugleich mit den Grundgedanken des Blattes viel zwangloser zusammenfügt als alle anderen Deutungsversuche.

Daß Dürer in der Absicht, ein Jupiteramulett darzustellen, rein zufällig den so unbedingt und zwingend in das Bildganze gehörigen Gedanken der „Frist" im Sinne des Koran zum Ausdruck gebracht habe, ohne selbst den Sinn zu kennen, ist zum mindesten unwahrscheinlich. Wenn es aber seine Absicht gewesen ist, durch das Quadrat, gemeinsam mit Sanduhr und Glöcklein den Gedanken der Vergänglichkeit alles Menschlichen und der Unabwendbarkeit der Todesstunde darzustellen, so würde das bedeuten, daß entweder er selbst oder aber Menschen seiner Umgebung eine gründliche Kenntnis der arabischen Zahlenquadrate und ihrer Bedeutung hatten, eine Kenntnis aber, die uns heute verloren gegangen ist. Ob dies wirklich der Fall war, werden wir vorerst nicht entscheiden können. Sollte es aber ein reiner Zufall sein, wenn man z. B. auf dem Zifferblatt einer modernen Uhr — sogar einer ganz billigen Serienherstellung — gelegentlich das Dürersche magische Quadrat als Ornament findet? Es ist kaum anzunehmen, daß damit bewußt der ursprünglich in dem Quadrat verborgene Gedanke zum Ausdruck gebracht werden soll, die Zeit eile dem Ende des Lebens entgegen; wohl aber wäre es denkbar, daß heute als einfaches Ornament ein Zahlenbild verwendet wird, dem früher einmal eine tiefere, längst vergessene sinnbildliche Bedeutung beigelegt wurde. So mag diese kurze Mitteilung als Anregung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000387

aufgefaßt werden, dem Problem des Dürerschen Zahlenquadrates auch einmal von dieser bisher nicht beachteten Seite nachzugehen.

Literatur

Ahrens, W.: *Das „magische Quadrat" auf Dürers „Melancholie"*, Zeitschr. f. Bildende Künste, Neue Folge. **26**, 291, (1951).

Ders.: *Studien über die magischen Quadrate der Araber*. Der Islam **7**, 186, (1917).

Doutté, E.: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger 1909, Kap. IV u. V.

Giehlow: *Dürers Stich Melencolia I und der maximilianische Humanistenkreis*. Mittlgn. d. Ges. f. vervielf. Kunst (Die graphischen Künste) **26**, No. 2, (1903) u. **27**, No. 1/2, (1904)

Henning, M.: Der Koran, Leipzig 1901

Musper, H. Th.: *Albrecht Dürer. Der gegenwärtige Stand der Forschung*. Stuttgart 1952, S. 202ff.

Panofsky, E.: *Albrecht Dürer*. Oxford Univ. Press, London 1948 Bd. I. S. 156—171

Ders. und Saxl, F.: *Dürers Melencolia I*. Leipzig 1923, S. 52ff.

Ruska, J.: *Wafk*, Enzyklopädie des Islam, IV. 1934, S. 117f.

Waetzold, W.: *Dürer und seine Zeit*. Königsberg 1942, S. 111—119

Westermarck, E.: *Ritual and Belief in Morocco*. London 1926, S. 144ff.

Wölfflin, H.: *Die Kunst Albrecht Dürers*, München 1919 S. 205ff. vergl. auch die Neuauflage von K. Gerstenberg. 1943, S. 251 und S. 408ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000388

Die Wiener Handschrift des persischen Balchī-Iṣṭachrī

(Österr. NB, Cod. mixt. 344, Flügel 1271)

Von Hans von Mžik, Wien

Die genannte Handschrift — eine persische Übersetzung der *Masālik wa-mamālik* des Balḫī-Iṣṭaḫrī — gehört trotz ihres späten Entstehungsdatums mit ihren Karten dem ältesten Typ dieses Werkes an, den J. H. Kramers (*La question Balḫī-Iṣṭaḫrī-Ibn Hawkal et l'Atlas de l'Islam*, Acta Orientalia X) Iṣṭaḫrī I genannt hat, wie sie auch auf Titelvignette und Schnitt den wahrscheinlichen Titel der ältesten Redaktion des Werkes „*Kitāb ṣuwar al-Aḳālīm*" trägt.

Die Geographie des Balḫī-Iṣṭaḫrī ist eine der wichtigsten und ältesten arabischen geographischen Quellen. Sie ist eigentlich Begleittext zu seinem — nach älteren uns verloren gegangenen Vorbildern angefertigten — Kartenwerke in 21 Karten, für das sich in den letzten Jahren der zutreffende Name „Islām-Atlas" eingebürgert hat (nach Konrad Miller). Der Text ist zwar gut bekannt und vielfach ausgewertet, doch waren bis in die letzte Zeit die Karten, ähnlich wie auch die griechischen und lateinischen Ptolemaios-Karten, nicht Gegenstand der Forschung gewesen.

Balḫī-Iṣṭaḫrī's Geographie ist schon in alter Zeit aus dem Arabischen ins Persische übersetzt worden. Über die persische Übersetzung sagt Kramers a. a. O. (S. 11): „Ces textes et leur contenu sont encore mal connus et ils posent des problèmes qui ont besoin d'être élucidés d'abord; ces textes persans diffèrent considérablement entre eux et il serait même à considérer si les plus anciens de ces textes ne sont pas plutôt des originaux persans au lieu de traductions d'un original arabe ..... Quant aux cartes qui accompagnent ces rédactions persanes, elles montrent toutes le même type; aussi l'examen des textes persans et de leurs cartes fournira-t-il peut-être encore des faits essentiels pour une étude compréhensive de toutes les questions se rattachant aux cartes de l'Atlas de l'Islam".

Diese Ausführungen wären noch dahin zu ergänzen, daß die Wr. Hs. zwar ebenso wie die anderen persischen Übersetzungen dem Typ I angehört, sich aber wie von allen anderen Karten des sogenannten Islām-Atlas so auch von ihnen im Stil der Darstellung und in der Beschriftung wesentlich unterscheidet. Kartenzeichnung, wie Beschriftung der Wr.Hs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000389

waren bisher ein ungelöstes Rätsel. Ein großer Teil der Ortsnamen — auf manchen Karten über die Hälfte — schien absolut unverständlich.

Eine genaue Untersuchung ergab jedoch, daß wir es in diesem Falle mit einem einzigartigen, bei den arabischen Karten bisher nicht beobachteten Versuch zu tun haben, die undeutliche oder unlesbare Karten-Vorlage der Hs. aus dem Text zu ergänzen und zu illustrieren. Während die Geographien des Ḫuwārizmī und des Balḫī-Iṣṭaḫrī Begleittexte zu Karten sind, liegt bei Wien Mixt. 344 der umgekehrte Fall vor. Den Nachweis für die hier vorgetragene These im Einzelnen gibt die vom Ref. vorbereitete Abhandlung[1]. Es lassen sich auf Grund derselben die bisher unverständlichen Namen restlos erklären und ebenso auch die anderen kartographischen Besonderheiten auf ihren wahren Grund zurückführen.

Wie weit die nunmehr gewonnene Einsicht sich für die anderen Redaktionen des Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥauqal und Muqaddasī verwerten läßt, wird Gegenstand weiterer Untersuchungen sein müssen, doch läßt sich schon gegenwärtig sagen, daß mit diesem Faktor unbedingt wird gerechnet werden müssen, der, wenn auch nicht so systematisch wie in unserem Falle, dennoch fast überall irgendwie wirksam gewesen ist. Das ist, abgesehen von dem interessanten Einzelfall, den die Karten der Wr. Hs. bieten, die Bedeutung der Untersuchung für die historische Kartographie im allgemeinen.

Im Zusammenhange mit diesen Fragen ergab sich natürlich die Notwendigkeit, auf eine Anzahl anderer Probleme: Autorschaft des Textes, Herkunft der Karten in ihrer ursprünglichen Form etc. einzugehen.

Daß der Schreiber der Hs., der gleichzeitig der Zeichner der 21 Karten war, diese, die in der Vorlage zum größten Teil unleserlich waren, mit Zuhilfenahme des Textes ergänzte, der Beweis dafür ließ sich bei allen Kartenblättern streng bis ins letzte durchführen. Diese Ergänzungen wurden in völlig unsachgemäßer, ja leichtfertiger Weise und dabei doch mit einer Art von primitivem Raffinement vorgenommen. Als Resultat dieser Arbeit des Zeichners, der auch den Text nachlässig mit zahlreichen Auslassungen abschrieb, starrt uns aus den Karten fast überall ein scheinbar unerklärliches Durcheinander von Toponymen entgegen, in dem wir eine auch noch so primitive Wiedergabe der tatsächlichen geographischen Lageverhältnisse vergeblich suchen. Eine Erklärung der meisten Toponyma auf dem gewöhnlichen Wege, indem man sich an das normalerweise vorauszusetzende „geographische Nebeneinander" als Richtschnur hält, kurz, an die kartographische Logik, die doch irgendwie ver-

[1] *Das Buch der Abbildungen der Länder und seine Karten, Cod. Mixt. 344 der Ö. Nationalbibliothek in Wien. Ein Beitrag zur Geschichte der islamischen Kartographie*; das druckfertige Ms. liegt gegenwärtig in der Handschriftensammlung der Österr. NB in Wien unter der Signatur Cod. daktyl. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000390

ständlich ist, die wir sonst in jeder Karte finden, ist hier auch bei scharfsinnigster Kombination und sorgfältigster Kritik unmöglich. Doch die Reihenfolge, in der die Toponyma im Text genannt werden, das „Nebeneinander" im Text, bringt uns schließlich die Lösung aller Rätsel.

Aber der Schreiber unserer Hs. führt noch einen anderen Partherpfeil im Köcher. Sie ist zwar einwandfrei ein persischer Balḫī-Iṣṭaḫrī, und doch schreibt er sie im Kolophon dem Naṣīr-eddīn aṭ-Ṭūsī zu, einem in der damaligen islamischen Welt wohlbekannten Autor. Wir haben es somit bei unserer Hs. mit einem Kuriosum zu tun, das aber wegen der Art und Weise, wie es zustande gekommen ist, wegen der Karten, wegen des Textes und wegen der Reste, die sich in den Karten aus der noch unbekannten handschriftlichen Vorlage erhalten haben, für die islamische Geographie von Wichtigkeit ist.

Der Genesis und der Analyse der Karten nachzugehen, stellte jedoch nur eine, allerdings die nächstliegende Aufgabe dar, die die nunmehr druckfertig vorliegende Arbeit des Ref. zu erfüllen hat. Denn eine derartige philologisch-formale Lösung der Rätsel, die in den Karten enthalten sind, schien doch nicht genug. Orientalisten wie Geographen wollen natürlich auch wissen, welche realen geographischen Objekte sich hinter den oft schwer deutbaren Namen des persischen bzw. arabischen Textes verbergen, sie wollen in anschaulicher Weise darüber unterrichtet werden, wie es um das kartographische Durcheinander in den Karten unserer Hs. eigentlich steht, und nicht zuletzt verlangen sie nach einem Führer, um die Texte, die hier in Betracht kommen, verstehen und benützen zu können. Diesen begreiflichen und berechtigten Forderungen war nur durch möglichst präzise Identifikation und Nachweis der geographischen Lage jedes in den Karten genannten Objektes zu entsprechen. Darüber hinaus aber galt es außerdem, an diesem widerspenstigen Stoff, an diesem bisher unverständlich gebliebenen Stück islamischer Geographie wieder einmal zu zeigen, daß es auf diesem Gebiete keinen Platz für Vermutungen, für Herumraten u. dgl. mehr gibt, und ein vorläufiges Muster aufzustellen, wie auch die anderen Karten des Islām-Atlas bearbeitet werden sollen, um in gleicher Weise Orientalisten wie Geographen zugänglich zu sein.

Bei der Arbeit um diese Ziele wurden natürlich auch verschiedene andere wichtige Beobachtungen gemacht, von denen wenigstens eine hier ganz kurz gestreift werden soll. Zu der Ansicht, daß die Balḫī-Iṣṭaḫrī-Karten das Primäre, der Text, wie er uns auch in den ältesten arabischen oder persischen Hss. vorliegt, nur eine Art Begleittext zu den Karten war, konnten entscheidende Beweise beigebracht werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000391

YASNA 47

Von Wolfgang Lentz, Hansjakob Seiler und
Jehangir C. Tavadia, Hamburg

Die letzten anderthalb Jahrzehnte haben uns neue, groß angelegte Versuche beschert, das Wesen der Persönlichkeit und der Lehre Zarathustras zu erfassen.

Umfangreiche Spezialuntersuchungen vereinigten Henrik Samuel Nyberg[1] sowie Ernst Herzfeld[2] zu stark von einander abweichenden Gesamtgemälden. Ihnen gegenüber hat Walter B. Henning[3] gewisse von der bisherigen Forschung erarbeitete Grundlinien des Verständnisses verteidigt. Etwa gleichzeitig lieferte Jacques Duchesne-Guillemin in seinem Buche *Zoroastre* seinerseits eine „étude critique avec une traduction commentée des Gatha"[4], wobei die Darstellung weitgehend mythengeschichtlichen Deutungen Georges Dumézils[5] folgt, die Übersetzung sich jedoch ebenfalls mehr in den Bahnen der europäisch-amerikanischen Tradition des letzten halben Jahrhunderts bewegt.

Einheimische parsische und iranische Gelehrte wie Ardeshir Framji Khabardar[6], Irach J. S. Taporevala[7] und Dr. Muhammed Mu'īn[8] haben

[1] *Irans forntida religioner*, Stockholm 1937, hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von Hans Heinrich Schaeder: *Die Religionen des alten Iran*, Mitteilungen der Vorderasiat.-Ägypt. Ges. Bd. 43, 1938; vgl. a. d. Zusammenfassung von Nyberg in *Irans religioner före Islam*, *Illustreret Religions Historie*, hrsg. v. Jhs. Pedersen, Kphg.: Gad 1948, 435—95. Die in der Zeit dazwischen (1943) in Oslo bei Gyldendal erschienene Arbeit von Harris Birkeland *Zaratustra: Irans Profet* war uns nicht zugänglich.

[2] *Zoroaster and his world*. 2 Bde. Princeton: Princeton Univ. Pr. 1947

[3] *Zoroaster: politician or witch-doctor?* (Ratanbai Katrak Lectures), Ldn.: Oxf. Univ. Pr. 1949

[4] *Les dieux et les hommes*: Collection publ. sous la direction de G. Dumézil, Bd. 2. Par.: Maisonneuve 1948. Sein neues Buch: *Ormazd et Ahriman: L'aventure dualiste dans l'antiquité*, 1953, lag uns noch nicht vor.

[5] Bibliographie seiner Studien zur indo-iranischen und indo-europäischen Mythologie in dem letzten uns zugänglichen Werk: *Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande: Les dieux et les hommes*, Bd. 3, Paris: Maisonneuve 1949. Seine jüngste Veröffentlichung ist offenbar: *Les dieux des Indo-Européens*, 1952. Zu einigen seiner Werke vgl. die Besprechung von Tavadia, unten 344 ff.

[6] *New light on the Gāthās of holy Zarathushtra: Notes and essay*, trsl. by P. P. Balsara, Bombay 1951.

[7] *The divine songs of Zarathushtra, with full notes*. Bombay 1951. Zu früheren Arbeiten dieses Autors sowie zu dem Original des in der vorigen Anmerkung genannten Werks s. Tavadia, *Indo-Iranian Studies*, I. Santiniketan 1950 (Viśva-Bharati Studies No. 10), 17 ff.

[8] *Mazdīsnā wa ta'ṯīri ān dar adabiyjāti Pārsī*, Teheran 1326 Sonnen-Hedschra (*Intišārāti Dānišgāhi Tihrān*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000392

sich neuerdings in umfangreichen Schriften mit Zarathustra und seinem Werk auseinandergesetzt.

Daneben finden wir kürzere Zusammenfassungen des Gehalts der Gathas als der ältesten Teile des Awesta oder der Grundsätze ihres Verständnisses z. B. in Arbeiten von Hans Heinrich Schaeder[1], Kaj Barr[2], Franz Altheim[3] und Jehangir C. Tavadia[4].

Tavadia hat soeben auch eine Neuübersetzung der ersten drei Gathas mit einer allgemeinen Einleitung[5] vorgelegt. Von Helmut Humbach ist eine neue Gesamtübersetzung der Gathas zu erwarten, nachdem er sein Interpretationsverfahren bisher nur an einer Reihe von Einzelstellen[6] illustriert hat. Auch der inzwischen verstorbene Otto Paul gab mit seiner Übersetzung von Y. 44, 8 eine „Studie als Probe einer durchgehenden Bearbeitung der *Gāθās* des Awesta"[7].

Prüft man Einzelaufstellungen aus den genannten Arbeiten nach, gewahrt man bald, daß den Texten selbst noch nicht alle Möglichkeiten des Verständnisses abgewonnen worden sind. Wir hoffen, daß dies deutlich wird, wenn man die nachfolgende Übersetzung und die Bemerkungen dazu früheren Versuchen[8] gegenüberhält.

[1] *Zarathustras Botschaft von der Rechten Ordnung.* Corona Bd. 9, 1940, 575—602.

[2] *Principia Zarathustrica. Øst og Vest,* Afhandlinger tilegnede Prof. Dr. phil. Arthur Christensen, Kph. 1945, 130—9.

[3] *Zarathustra als Dichter,* Paideuma 3, 1949, 257—78.

[4] *Zur Interpretation der Gatha des Zarathustra,* ZDMG 100 (NF. 25), 1950, 205—45.

[5] *Indo-Iranian Studies, II*: *The first three Gathas of Zarathustra and the four principal prayers in Avestan*: T., Trsl. and Comm. Santiniketan 1952 (Viśva-Bharati Studies No. 15); vgl. auch ds., *Zarathustra's path of peace,* Studies I (ob. S. 318 A. 7), 51—60.

[6] Y. 31, 13: Münchener Studien z. Sprachwiss. H. 1, 1952, 25—8; *Gast und Gabe bei Zarathustra,* ib. H. 2, 1952, 1—30.

[7] Indog. Forschgn. 61, 1952, 68—80.

[8] Wir gehen bis auf Christian Bartholomae, *Die Gatha's* des *Awesta*: *Zarathustra's Verspredigten,* Straßburg: Trübner 1905, 85–7, und Maria Wilkins Smith, *Studies in the syntax of the Gathas of Zarathushtra together with text, translation, and notes* (Language Dissertations, publ. by th. Linguist. Soc. of America, ed. by G.-M. Bolling No. 4), 1929, 130–2 zurück. Bei Duchesne (ob. 318 A. 4) mit seiner Abfolge der Stücke sucht man die Gatha über den Index auf S. 297: S. 231–4. — In Zusammenarbeit mit F. C. Andreas ist die Übersetzung unsrer Gatha bei Arthur Christensen, *Avesta*: *Zarathushtriernes hellige Skrifter i Udtog,* Kph.: Marcus 1923, 11f. (vgl. XXI Anm. 1) entstanden. Ladislaus Gaáls Übersetzung (*Der siebenundvierzigste Yasna des Awesta* (Kőrösi Csoma-Archivum II, 1–2, 116–24) beruht (lt. S. 117) „im wesentlichen.. auf den Ergebnissen von Übungen, welche im Sommer 1924 unter der Leitung von Herrn Prof. Andreas stattfanden." „Mit Benützung der Entwürfe von F. C. Andreas" ist Y. 47 übersetzt und erklärt worden von Herman Lommel (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. z. Göttin-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000393

Für den ersten Teil der Arbeit tragen wir die Verantwortung gemeinsam. Wo wir verschiedener Auffassung sind, haben wir das in den Anmerkungen angegeben. Anschließend an den Text, die Übersetzung und die Noten macht TAVADIA eine Inhaltsangabe. In einem weiteren Kapitel nimmt LENTZ eine Analyse der Komposition des Stückes vor.

Bei der Schreibung awestischer Wörter wird in dieser ausschließlich auf philologische Interpretation abgestellten Studie von schrift- und lautgeschichtlichen Problemen bewußt abgesehen und das Alphabet in einfacher Transliteration des GELDNERschen Textes wiedergegeben. In Besprechung einzelner Wörter und Textstellen werden *š́/š̰* und *h·* von *š* bzw. *h* nicht unterschieden.

Jeder Gatha-Übersetzer hat sich sodann mit den sog. *problem words* auseinanderzusetzen, einer Reihe öfter, z. T. dauernd vorkommender religiöser Termini, von denen die wichtigsten im unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit genannt werden: jene Reihe von Abstrakten, die in den späteren Texten des Awesta als *aməša spənta* „heilwirkende Unsterbliche" zusammengefaßt werden. In der vorliegenden Gatha werden sie gleich in der ersten Strophe — als einziger gathischer Stelle — alle zusammen aufgeführt. Wir folgen dem Brauch, diese Ausdrücke zu übersetzen, und zwar geben wir sie im Sinn der erwähnten gelehrten abendländischen Tradition wieder, jedoch mit Abwandlungen, über die sich LENTZ im Zusammenhang mit stilistischen Erörterungen verbreiten wird.

TEXT, ÜBERSETZUNG UND KOMMENTAR

1. *spəṇtā mainyū vahištācā manaŋhā*
hacā aṣ̰āṯ̰ šyaoθanācā vacaŋhācā
ahmāi dąn haurvātā amərətātā
mazdå xš̰aθrā ārmaitī ahurō

2. *ahyā manyəuš spəništahyā vahištəm*
hizvā uxδāiš vaŋhəuš əəānu manaŋhō
ārmatōiš zastōibyā šyaoθanā vərəzyaṯ̰
ōyā cistī hvō patā aṣ̰ahyā mazdå

---

gen, Phil.-hist. Kl., Fachgr. III, NF. Bd. 1 Nr. 4, Bln.: Weidmann 1935, 121–7). Außerdem lag uns noch eine Kollegnachschrift von ANDREAS durch LENTZ aus dem Jahre 1919 (zitiert ANDREAS 1919) vor. [F. A. BODE und P. NANAVUTTY, *Songs of Zarathustra*, Ldn.: Allen and Unwin 1952, konnte nicht mehr benutzt werden. Korr.-Zus.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000394

3. *ahyā manyəuš tvəm ahī tā spəṇtō*
yə ahmāi gąm rānyō.skərətīm həm.taṣaṯ
aṯ hōi vāstrāi rāmā.då ārmaitīm
hyaṯ həm vohū mazdā [həmə.]ɟraštā manaŋhā

4. *ahmāṯ manyəuš rārəšyeiṇtī drəgvaṇtō*
mazdā spəṇtāṯ nōiṯ iθā aṣāunō
kasəušcīṯ nā ašāunē kāθē aŋhaṯ
isvācīṯ hąs paraoš akō drəgvāitē

5. *tācā spəṇtā mainyū mazdā ahurā*
aṣāunē cōiš yā.zī cīcā vahištā
hanarə θwahmāṯ zaoṣāṯ drəgvå baxṣaitī
ahyā šyaoθanāiš akāṯ āšyąs manaŋhō

6. *tā då spəṇtā mainyū mazdā ahurā*
āθrā vaŋhāu vīdāitīm rānōibyā
ārmatōiš dəbązaŋhā aṣah·yācā
hā.zī pourūš išəṇtō vāurāitē

1. Als[1] heilwirkende Denkkraft und als bestes Denken für (unser Denken,)
Tat und Wort gemäß der Wahrheit,
als Herrschgewalt[2] für (unsere) rechte Denkweise möge uns der Weise
Herr Gesundheit und Leben verleihen.

2. Dieser höchst[3] heilwirkenden Denkkraft Bestes
soll man verwirklichen[4] durch Worte mit der Zunge des guten Denkens[5]
(und) durch Handeln mit den Händen der rechten Denkweise[5]
in der Erkenntnis[6]: Er, der Weise, ist der Vater der Wahrheit.

3. (Auch[7]) dieser Denkkraft heilwirkender Vater[8] bist du[9], o Weiser,
der[10] für uns das glückbringende Rind[11] schuf
und ihm zur Weide[11], Frieden gewährend, die rechte Denkweise,
als er[10] sich mit dem guten Denken beraten hatte.

4. Von dieser heilwirkenden Denkkraft, o Weiser, wenden sich ab die
Lügner,
nicht dagegen die Wahrhaftigen.
Jeder, der über wenig verfügt[12], soll dem Wahrhaftigen gegenüber
freundlich sein;
wer (aber) Herr über vieles ist, auch[12] böse gegen den Lügner.

5. Wenn immer an den besten Dingen[13], die du durch die heilwirkende
Denkkraft, o weiser Herr,
dem Wahrhaftigen zugewiesen hast,
der Lügner teil hat[14], so ist[15] das abseits von deinem Wohlgefallen,
da er durch seine Handlungen auf Seiten des bösen Denkens steht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000395

6. Durch diese heilwirkende Denkkraft, o weiser Herr,
mögest du durch das Feuer die Versetzung für beide Parteien
kraft[16] der rechten Denkweise und der Wahrheit (zu einer solchen) ins
gute (Reich) machen[17].
Denn diese (Versetzung) wird viele Strebende zur (rechten) Wahl ver-
anlassen.

[1] Gruppierung der „Problemworte" nach Tavadia: heilwirkende Denkkraft, bestes Denken und Herrschgewalt auf die Gottheit, rechte Denkweise auf den Menschen, Wahrheit auf beide bezogen; Denken (*manaŋhā*) ähnlich wie von Lommel sowohl als Aspekt der Gottheit wie als Beginn derjenigen Reihe aufgefaßt, die mit Tat und Wort fortgesetzt wird; das pluralische Verb aus der Mehrzahl der Aspekte verstanden. Wörtliche Übersetzung unt. S. 332.

[2] Wir kehren zu der alten Auffassung des Ausdrucks als ISg. zurück. Die von Lommel zur Stütze seiner Auffassung des Worts als APl. beigebrachten Stellen weisen sämtlich singularische Verwendung auf.

[3] Oder: am meisten.

[4] *vərəzyaṯ* fassen wir wie auch Frühere als Injunktiv in sentenzähnlichen Sätzen auf, s. Reichelt ElB. § 660. Während Lommel *ōəānū* als Verstärkung der genitivischen Funktion von *vaŋhōuš manaŋhō* deutet, beziehen wir es hierauf und auf das Verbum. Zu *ōəānū* mit Genitiv vgl. altpers. *anu* NR b 16, 18.

[5] Oder: mit der Zunge durch Worte aus gutem Denken, mit den Händen durch Handeln aus rechter Denkweise.

[6] Oder allgemeiner: in der Überzeugung. Tavadia stellt den Ausdruck parallel zu *uxδāiš* und *šyaoθanā*, um wie in Str. 1 die bekannte Reihe Denken, Reden, Handeln zu gewinnen, wie ganz deutlich in Y. 51, 21 (vgl. dazu unt. S. 331). Auf Ähnliches läuft Nybergs Übersetzung S. 165 hinaus, der jedoch *ōyā* als Stellvertretung für ein Pron. 1. Sg. auffaßt. Es weist aber nichts darauf-hin, daß die Gathas diese Art der Umschreibung verwenden. Wir beziehen das Wort daher mit Früheren auf den am Schluß der Strophe ausgesprochenen Inhalt der Erkenntnis, da im Folgenden (3a) dann der Gedanke der Vaterschaft weiter ausgesponnen wird.

[7] Unser Zusatz soll die enge Verbindung mit dem Gedanken von 2d (vgl. die vorige Anm.) andeuten.

[8] Die Bedingungen eines Wechsels *tā*: *patā* werden durch ElB. § 172, 1 und den Hinweis auf lit. *tẽwas* und *tẽtis* nicht erhellt. Lallwort?

[9] Gegenüber dem Nominalsatz in 2d hier sowohl durch Setzung des Verbum substantivum wie des Personalpronomens Aktualisierung der dort ausgesprochenen Grundwahrheit im Sinne von E. Benveniste, La phrase nominale, Bull. Soc. Ling. 46, 1950, 19ff.

[10] So übersetzt, ist „Vater" Subj. sowohl zu *hōmtašaṯ* wie zu *hōməfraštā*, die danach eine 2. Sg. vertreten und Heraufnahme des Voc. aus d nötig machen. Möglich wäre auch, daß nur das erste der beiden Verben so aufzufassen ist. Grammatisch kann man in beiden Fällen auch „Denkkraft" als Subjekt nehmen, wie Tavadia es wegen der 3. Sg. der beiden Verben will. Sachlich wird „Denkkraft" damit der „rechten Denkweise" übergeordnet. Allerdings wird nach Maria Smith die „heilwirkende Denkkraft" mit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000396

Gottheit identifiziert und zwar nur mit ihr, während die „Problemworte" im allgemeinen auch auf den Menschen bezogen werden; s. hierzu jetzt unt. S. 334.

11 „Rind" steht nach TAVADIA im Sinn von Vieh als Quell des Lebendigen. Die „rechte Denkweise" zu seiner Pflege bedeutet dann Fleiß und Hingabe bzw. die Leute, die diese Tugenden haben; zur Deutung der Abstraktionen aus der Umgebung der Gottheit als Tugenden s. jedoch unt. S. 330, zu „Rind" unt. S. 338.

12 LOMMEL sieht hierin die Anspielung auf ein Vergehen, die im Text keine Stütze hat, ohne ANDREAS Deutung der Zeilen (bei GÁAL; so auch schon 1919) zu erwähnen. Wir folgen der letzteren und heben nur den nach beiden Seiten steigernden Charakter des *-cīṯ* stärker hervor, im Sinn eines „auch wenn ... obendrein noch". Vielleicht ist nicht eine Antithese gemeint, sondern ähnlich wie M. SMITH und DUCHESNE die Stelle verstehen: „Sowohl jener, der über wenig verfügt, als auch der Herr über vieles soll (Sg.!) dem Wahrhaftigen gegenüber freundlich sein und böse gegen den Lügner." — Im Deutschen schlecht wiedergeben läßt sich die nicht parallele Ausdrucksweise: einer mit wenig Mitteln und der über vieles Herr Seiende.

13 Wörtlich: an welchen sehr guten Dingen immer.

14 Oder: haben wird.

15 Die Zeile c wird allgemein als syntaktisch unabhängig genommen. Bei dieser Auffassung möchte TAVADIA bleiben und übersetzt: (c) „Der Lüger nimmt gegen deinen Willen... teil" —d. h. an den besten Dingen, die du verheißen hast —, (d) „der .... steht". Damit bringt der Dichter zum Ausdruck, daß in der Welt die Sache nicht nach der rechten Ordnung geht und auch der Böse einmal Übermacht haben kann. LENTZ und SEILER erscheint das als zu starker Vorwurf mit Zweifel an der Allmacht der Gottheit. Der Gedanke wäre in einem späteren Text unanstößig. In den Gathas, in denen alle Gedanken auf die Ausrichtung des Menschen nach Gottes Willen konzentriert sind, wirkt ein derartiger Hinweis auf den Lauf der Welt als platt. Man versucht im allgemeinen die Schwierigkeit durch Annahme einer rhetorischen Frage zu umgehen: „Hat der Lügner ohne deinen Willen (daran) teil (oder: wird er ...teilhaben)?" Das Fehlen eines Frageelementes ist an sich nicht unbedingt bedenklich. Aber eine derartige rhetorische Frage provoziert die Antwort „Nein", und das heißt soviel als „der Lügner wird (nur) mit deinem Willen teilhaben", ergibt also einen Widersinn. Nach der Übersetzung von LENTZ und SEILER gehört die Zeile c in das Relativgefüge hinein. Der Relativkomplex *yā zī cīcā vahištā* knüpft einerseits nach rückwärts an: *tā* .. „die Dinge hast du zugewiesen, welche immer die besten (sind)", anderseits nach vorwärts: *baxšaitī* ... „an welch besten Dingen immer der Lügner teil hat, so ist (wäre) das gegen deinen Willen" und bildet den eventuellen Fall des Relativums „wenn der Lügner teilhaben wird", mit „ist" oder „würde sein" im Nachsatz. Zum „Nominalsatz" *zaoša* für „es ist das Wohlgefallen" vgl. Yt. 17, 11 (*kəhrpa avavaṭąm sraya*) *yaθa diδayaṭąm zaošō* „wie das Wohlgefallen der Schauenden (ist)".

16 ANDREAS 1919: durch die ausführende Tätigkeit.

17 ANDREAS früher „du mögest Versetzung in das Gute geben". Aber *då ... vīdāitīm* gehört doch gewiß zusammen (s. unt. S. 337), und *rānōibyā* ist nicht Dativ zu *då*, sondern Erklärung zu *vīdāitīm*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000397

INHALT DER GATHA
(Tavadia)

Y. 47 bildet — wie manche andere Gatha — eine in sich geschlossene Einheit. In jeder Strophe ist die Rede von *spənta mainyu*, der heilwirkenden Denkkraft. Das ist bestimmt nicht ohne Absicht geschehen. Aber die Einheit der Gatha hängt nicht nur von dieser Benennung ab, sondern ist auch inhaltlich beweisbar. Die Gedankenfolgen gehen logisch von einer Strophe zur andern über. Der Inhalt beschränkt sich nicht auf den *spənta mainyu*, sondern streift — wie oft — fast die ganze Lehre Zarathustras, der auch selbstverständlich der Verfasser ist. Trotz dieser Verfasserschaft ist der Sprecher nicht immer der Prophet selbst, sondern die ersten beiden Strophen sind m. E. der Gemeinde bzw. dem weisen Herrn in den Mund gelegt. Dieser dramatische oder dialogartige Zug kommt auch sonst vor und ist folglich bemerkenswert.

In Str. 1 bittet die ganze fromme Gemeinde — oder wenigstens der Kreis um den Propheten —, wie die Worte „für uns" deutlich zeigen.

Str. 2 ist die Antwort des weisen Herrn bzw. der Weisheit — trotz seiner bzw. ihrer Erwähnung in der 3. Pers. — als Aufforderung oder Bedingung für die Erfüllung jener Bitte.

Anknüpfend an die letzte Zeile — an die Erwähnung der Vaterschaft — ergreift nun Zarathustra das Wort und beginnt Str. 3, die ähnlich eingeleitet wird und weitere Betrachtungen über den Herrn als *spənta mainyu*, namentlich über seine Wohltätigkeit, enthält.

Trotz dieser Wohltätigkeit, sagt er in Str. 4, rebelliert der „böse" Mensch gegen den Herrn als *spənta mainyu*, nicht aber der „wahrhafte". Nach einer Mahnung, wie man sich diesen beiden Menschengattungen gegenüber verhalten müsse,

stellt er in Str. 5 fest, daß der „Böse" die für den „Wahrhaften" verheißenen besten Dinge ohne den Willen des Herrn genießt.

Aber durch die Feuerprobe, d. h. beim Endgericht, soll oder will der Herr als *spənta mainyu* den „Wahrhaften" in das gute Reich versetzen und zwar auf Grund seiner eignen Tugenden *ārmaiti* und *aša*. Diese Tatsache oder Verheißung, schließt nun Zarathustra die Str. 6, wird viele Suchende zur rechten Wahl veranlassen.

ZUR KOMPOSITION DER GATHA
(Lentz)

Obgleich Einzelhinweise auf die einen oder andern stilistischen Eigentümlichkeiten der Gathas in so gut wie jeder der in der Einleitung[1] aufgeführten neueren Schriften gegeben werden — die meisten von Altheim[2] — fehlt es für die Untersuchung der Kompositionsform einer Gatha als ganzer soweit ich sehe an Vorgängern. Daß eine solche zusam-

[1] Ob. S. 318f. [2] Ob. S. 319 Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000398

menhängende Betrachtung nötig ist, wird einem bewußt, wenn man die Inhaltsangaben, die verschiedene Übersetzer unserm Text beigegeben haben[1], miteinander vergleicht. Die beträchtlichen Abweichungen, die man dabei alsbald feststellen wird, bestehen im wesentlichen darin, wie weit die Interpreten ein Fortschreiten des Gedankenganges von Strophe zu Strophe wahrzunehmen glauben.

Soweit ein solches vermißt wird, hilft man sich z. B. durch Annahme verlorener Prosapartien, deren Hauptgedanken in dichterischer Form locker zusammengefaßt würden (Bartholomaes Begriff der Verspredigt), oder nimmt das Vorkommen von *spənta mainyu* in jedem ersten Vers als Beweis dafür, daß die Gatha demselben „gewidmet" sei (Lommel), oder führt für die verschiedenen Aussagen über ihn den Begriff der Variation ein (Duchesne).

Die Versuche zur Bewältigung des Problems, deren Reihe sich aus andern Auslassungen über die Gatha unschwer erweitern ließe, gehen auf etwas verschiedenen Ebenen vor und schließen einander nicht geradezu aus. Sie scheinen mir aber alle die Tatsache nicht genügend zu berücksichtigen, daß außer *spənta mainyu* noch eine ganze Reihe von andern Wörtern in der Gatha häufiger auftritt. Ich halte die Arbeitshypothese nicht für zu gewagt, daß mit derartigen Häufigkeitsworten etwas Bestimmtes beabsichtigt ist. Versuchen wir, uns ihr Vorkommen im einzelnen zu vergegenwärtigen.

Unspezifische Häufigkeitsworte in Y. 47

Die Stellen

Y. 47 teilt zunächst einen oft erörterten Zug mit andern Gathas: mehrfache Erwähnungen der Gottheit sowie von Abstraktionen, die stereotyp in ihrer Umgebung auftreten und später als 5 bzw. 7 *amәša spənta* „heilwirkende Unsterbliche" kanonisiert werden. Es handelt sich um Namen für geistige Kräfte des Menschen, die — auch — auf die Gottheit projiziert werden.

Dazu tritt hier ein weiteres, sachlich nahestehendes „Problemwort", *cisti* „Erkenntnis" (2c). Von den widergöttlichen Gegenkräften dieses Kreises von Abstrakta wird in unsrer Gatha (5d) das „böse Denken", *aka manah*, genannt. Sprachlich steckt eine der göttlichen Abstraktionen, *aša* „Wahrheit", auch noch in einer Ableitung, die in 4 zweimal (b, c) und einmal in 5b vorkommt: dem Wahrhaftigen, *ašavan*; sachlich ihr Oppositum, die Lüge, in *drəgvant*, dem Lügner, der jenem an allen drei Stellen (4a, d. 5c) gegenübergestellt wird. Das Vorkommen dieser „Problemworte" in Y. 47 geht aus Tabelle 1 hervor.

[1] Etwa Bartholomae, Lommel, Duchesne und ob. S. 324 Tavadia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000399

Tabelle 1

Der weise Herr und die Geisteskräfte seiner Umgebung einschl. Ableitungen und Opposita in Y. 47

I. Aufzählung (Opposita in Großbuchstaben, Ableitungen mit'):

a) (*ahura*) *mazdā* „der weise (Herr)"
b) (*spənta* bzw. *spəniśta*) *mainyu* „(die (am meisten) heilwirkende) Denkkraft"
c) *vohu* bzw. *vahišta manah* „das gute bzw. beste Denken"
C) *aka manah* „das böse Denken"
d) *aša* „die Wahrheit"
d') *ašavan* „der Wahrhaftige"
D') *drəgvan* „der Lügner"
e) *xšaθra* „Herrschgewalt"
f) *ārmaiti* „die rechte Denkweise"
g) *cisti* „Erkenntnis"
h) *haurvatāt* „Gesundheit"
i) *amərətatāt* „Leben"

II. Reihenfolge und Casus der Belege in den einzelnen Strophen (Casus in Klammern, Instrumentale unbezeichnet):

Str. 1	b	c	d (Abl.)	h (A)	i (A)	a (N)	e	f
2	b (G)	c (G)	f (G)	g	d (G)	a (N)		
3	b (G)	f (A)	c	a (V)				
4	b (Abl.)	D' (NP)		a (V)	d' (NP)	d' (D)	D' (D)	
5	b	a (V)	d' (D)	D' (N)	C (Abl.)			
6	b	a (V)	f (G)	d (G)				

Der Weise Herr und die heilwirkende Denkkraft werden in jeder Strophe genannt, diese immer an erster Stelle im 1. Vers, in 2—6 verstärkt durch ein anaphorisches Pron. dem. Die nächsthäufige Erwähnung gehört der Wahrheit bzw. dem Wahrhaftigen, die nur in 3 ausfallen. In vier Strophen erscheint die rechte Denkweise. Der Lügner und das gute bzw. beste Denken kommen je dreimal vor, das Oppositum des letzteren einmal. Gesundheit und Leben — beide asyndetisch verbunden —, Herrschgewalt und Erkenntnis begegnen je einmal.

Die Casus des weisen Herrn sind Nominativ oder Vocativ. Von den Abstrakta erscheinen Gesundheit und Leben im Accusativ, ebenso einmal die rechte Denkweise, Wahrheit einmal im Ablativ, verstärkt durch eine Präposition, die Denkkraft ebenfalls einmal im Abl., zweimal im Genitiv. Im Genitiv stehen rechte Denkweise und Wahrheit je zweimal, das gute Denken einmal. Das böse Denken tritt im Abl. auf. Achtmal stehen die Abstrakta in dem für sie besonders charakteristischen Casus, dem Instrumental.

Diese Instrumentale haben wir in der Übersetzung bald als Mittel, bald als Begleitung, bald als Grund und bald als Eigenschaft gedeutet. Der Dichter bringt derartige Nuancen nicht zum Ausdruck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000400

Ja, er fügt noch weitere Wörter — ebenfalls ohne präpositionale Verdeutlichung — in diesem Casus hinzu: im Sg.: 1 b *šyaoθanācā vacaŋhācā*, 2 b *hizvā*, c *šyaoθanā*, 6 b *āθrā*, c *dəbązaŋhā*, von dem dort die GSg. zweier Geisteskräfte abhängen; im Plur. 2 b *uxδāiš*, c *zastōibyā* (verschränkt zu den jeweils zugehörigen Sgg. *hizvā* bzw. *šyaoθanā*), 5 d *šyaoθanāiš*.

Da diese Vieldeutigkeit der Instrumentale in den Gathas immer wiederkehrt, müssen wir annehmen, daß der Dichter die nähere Beziehung der betreffenden Wörter zum Verbum offen zu lassen wünscht.

Allgemeines über die Geisteskräfte

Die vorgeschlagenen Deutungen dieser „Problemworte" weichen fast ebenso oft und so weit von einander ab wie die Versuche, das Wesen der Lehre Zarathustras zu erfassen.

Der Grund dafür ist wohl nicht primär Willkür der Interpreten. Vielmehr geben die Gathas selbst, abgesehen von der syntaktischen Stellung, auch sachlich wenig Spezifisches über die einzelnen Abstrakta her, sondern lassen sie immer wieder in ähnlichen Aussagen und Verbindungen auftreten. Diese Eigentümlichkeit fordert dazu heraus, zur Interpretation der Texte und insbesondere ihrer Mitteilungen über dogmatische Fragen hinzuziehen, was wir über die spätere Entwicklung des Zoroastrismus und über seine Vorgeschichte wissen oder zu wissen glauben, und verführt weiter dazu, „harmlosen" Wörtern einen terminologischen Sinn unterzuschieben. Grundsätzlich dürfte aber wohl allgemein anerkannt werden, daß wir zunächst immer wieder versuchen müssen, mit dem, was die Texte selbst sagen, auszukommen.

Das Bestreben der Forscher geht im allgemeinen dahin, die Bedeutung der Abstrakta möglichst zu differenzieren[1]. Im Gegensatz dazu dienen sie nach SCHAEDER[2] nur „zur Bereicherung des Ausdrucks, indem sie den gleichen Gedanken, die gleiche Bitte in gewandelter Form zu wiederholen gestatten; vielfach werden sie nur eingeführt, um den Vers zu füllen ... Es läuft dem Stil der Gathas zuwider, wenn man aus dem oft ganz zufälligen Zusammenhang, in dem die eine oder andere dieser Gotteskräfte genannt wird, dogmatische Aussagen über sie zu pressen versucht".

SCHAEDER hat diese Auffassung, soviel mir bekannt, nirgends ausführlicher begründet. Die von ihm gewählten Übersetzungen „Ergebenheit", „Förderndster Geist", „Guter Sinn" u. ä. für *ārmaiti*, *spəništa mainyu*, *vohu manah* usw. sind inhaltlich so weit von einander entfernt, daß man schwer einsieht, wie einer dieser Ausdrücke beliebig mit einem andern austauschbar sein soll. Vollends scheint es mir über stilistischen Wechsel weit

[1] Vgl. die Übersichten bei DUCHESNE 57 ff. 161 ff.
[2] A. a. O. 1940, 590. Sperrung von mir.

hinauszugehen, wenn der gleiche Terminus, *aša*, in den Übersetzungsbeispielen dieses Autors mit „Wahrheit", im Titel der Abhandlung jedoch als „rechte Ordnung" wiedergegeben wird.

Doch wird die Beziehung der Abstraktionen aufeinander auch nicht klarer, wenn Altheim[1] gerade in Bezug auf ein von Schaeder gewähltes Beispiel (Y. 33, 12) sagt:

„Da ist keine Rede von einer bloßen Stilisierung mit den Mitteln einer Symbolsprache oder gar von Füllwörtern ... Durch die Lebendigkeit begrifflicher Bezüge erhält, was abgegriffen war, eine neue Sinnesfülle und die ihr gemäße Prägung."

Aus derartigen Gegensätzlichkeiten der Meinung ergibt sich, daß man vor jeder Aussage über den dogmatischen Gehalt der Texte die höchst auffällige sprachliche Gestalt prüfen sollte, in die er gekleidet ist. In der Tat scheinen sich die Problemworte für den weisen Herrn und die göttlichen Geisteskräfte inhaltlich näher zu stehen, als es die bisherigen Übersetzungen erkennen lassen. An den üblichen Wiedergaben von Ableitungen der $\sqrt{\ }$ *man* ist zu bemängeln, daß sie die etymologische Zusammengehörigkeit nicht berücksichtigen.

Geist — Sinn — Fügsamkeit liegen im Deutschen weiter von einander entfernt als *mainyu* — *manah* — *ārmaiti*, wobei mit „Fügsamkeit" zwar dem ersten Kompositionsglied *arəm* (zu j-aw. *ar* „fügen") Genüge getan wird, das zweite, *maiti* als normales *ti*-Abtraktum von *man*, jedoch unter den Tisch fällt[2]. Nybergs[3] methodischer Forderung, die Etymologie gegenüber dem rein philologischen Textbefund hintanzusetzen, würde ich zustimmen, wenn nicht bei diesen Ausdrücken die Etymologie der einzige sichere Fingerzeig für die Ermittlung ihrer Bedeutung wäre.

Die oben eingesetzten Übersetzungen Denkkraft — Denken — richtige Denkweise sind Versuchswerte. Wichtig ist lediglich, daß wir bei der Wiedergabe einen Zusammenhang bewahren, von dem nichts darauf hindeutet, daß er in den Gathas nicht mehr gefühlt worden wäre. Die Tatsache, daß die Bezeichnung für die Gottheit *mazdā* „der Weise", von der gleichen Wurzel gebildet ist[4], zeigt im Gegenteil, daß er von grundlegender Bedeutung ist.

Dagegen werden wir — nach den bisherigen Versuchen zu urteilen — auf Grund des vorliegenden Materials kaum je entscheiden können, weder ob sich hinter diesen verschiedenen Ableitungen jeweils ein besonderer Sinn verbirgt, noch worin er besteht. Vielleicht sind — ähnlich wie bei der Mehrdeutigkeit der Instrumentale — bewußt sprachlich mehr-

[1] A. a. O. 276.

[2] Gegenüber H. W. Baileys Versuch (*Iranian Studies* V, BSOAS 8, 1936, 142), *ārmaiti* von ved. *aramati* „richtiges Denken" zu trennen, schließe ich mich Duchesnes Bedenken, a. a. O. 79f. an.

[3] A. a. O. S. 87.

[4] Dazu jetzt Duchesne 104f. 292ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000402

deutige Bildungen gewählt worden, die sich sachlich ganz oder nahezu decken und nach den Bedürfnissen des Verses mehr oder weniger synonym verwendet werden. Daneben bleibt die Möglichkeit offen, daß eine Spekulation über Teile „Glieder", der Seele vorliegt, deren Zahl noch unfest sein könnte.

Parallelbildungen wie *tušnā-maiti*, kaum aufzufassen als „gestaltende Erkenntnis" (zur √ *takṣ* „bilden"), und die Opposita *aka manaḥ* „böses Denken", *aka mainyu* „böse Denkkraft", *tarə̄-maiti* „verqueres Denken" können sowohl für die eine wie für die andere Auffassung herangezogen werden.

Die für ein weiteres Häufigkeitswort dieses Kreises, *aša*, vorgeschlagenen Wiedergaben „Wahrheit", „Gerechtigkeit", „rechte Ordnung" usw. beruhen alle mehr oder weniger auf den verschiedenen Auffassungen, die im Laufe der Forschungsgeschichte für das etymologisch entsprechende ai. *ṛta* im Veda beigebracht worden sind.

Dadurch wird deutlich, daß der Begriff aus den iranischen Texten allein nicht zu fassen ist. Die Übersetzung mit „Wahrheit" ruht auf zwei Säulen, einerseits der Überlieferung des Begriffs als ἀλήθεια bei Plutarch[1], anderseits auf dem Nachweis von Heinrich Lüders[2], daß *ṛta* im Veda „Wahrheit" bedeute.

Methodisch kann zwar nicht jede linguistisch ermittelte indische Gleichung für die philologische Interpretation des Awesta als ohne weiteres maßgebend anerkannt werden, wie Humbach[3] anzunehmen scheint. Aber für einen Zentralbegriff der Religion hat die ungeheuer große Zahl indischer Belege gegenüber der Kärglichkeit klarer Stellen im Iranischen ein derartiges Gewicht, daß, wer hier anders zu übersetzen wünscht, seinerseits den Beweis zu führen hätte, daß das Wort nicht „Wahrheit" bedeuten könne.

Nach meiner Auffassung hat Zarathustra diesen aus indo-iranischer Zeit ererbten Begriff übernommen und gibt ihm den prägnanten Sinn der ihm vom weisen Herrn verkündeten wahren Lehre. *ašavan* „der im Besitz von *aša* Befindliche" ist dementsprechend der Anhänger der wahren Lehre, *drəgvan* „der Lügner" der Anhänger andrer, irriger Lehren.

Alle diese Ausdrücke liegen stark nach der intellektuellen Richtung hin[4]. Da jedoch die Betonung der Notwendigkeit einer Entscheidung

[1] Dazu E. Benveniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*. Univ. of Paris: Ratanbai Katrak Lectures. Paris: Geuthner 1929, 84.

[2] *Varuṇa*, I. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1951, 13ff. Ausführlichere Begründung nach freundlicher Mitteilung des Nachlassbearbeiters Ludwig Alsdorf in den noch unveröffentlichten Teilen des Werkes.

[3] A. a. O. 1952, II 1 M. 6 M. 10 M. 15 ob. 25 A. u. ö.

[4] Wie für die Ableitungen der √ *man* Duchesne mit Recht betont, S. 150, vgl. S. 74ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000403

für die wahre Lehre und die Aufforderung zum Kampf gegen falsche Lehren in Zarathustras Predigt einen breiten Raum einnehmen, hat man immer wieder versucht, diese Termini mehr in Richtung auf Sittliches, auf Tugenden und Opposita davon, aufzufassen. Doch bedingt eines nicht das andre. Für die moralische Seite der Entscheidung findet der Prophet Ausdrücke genug. Die Abstrakta von der √ *man* sowie *aša* und *ašavan* beziehen sich auf die für dieses kämpferische Leben nötige geistige Haltung.

Es braucht nur an die iranische Terminologie des in seinen sittlichen Forderungen ungleich radikaleren Manichäismus erinnert zu werden. Dort lebt eine Ableitung aus der √ *man* als Zentralbegriff der Religion fort, Tf.-mp. *whmn* „*vohu manah*", parth. *mnwhmyd*, für die die ägyptischen Texte die Bedeutung νοῦς sichern.[1]

Während *whmn* unmittelbar das awestische Wort fortsetzt, scheint für *mnwhmyd* immer noch die Zerlegung in *mn-wh- myd* „*mati* des *vohu manah*" die beste Erklärung[2]. Und noch in dieser späten Religion ist der Mensch, der sich ganz der Lehre Manis verschrieben hat, der electus, im Mittelpersischen und Parthischen der Turfanfragmente *'rd'w*, sprachlich eine unmittelbare Fortsetzung von aw. *ašavan*, eine sachliche Gleichung, die auf iranischem Gebiet auf der Hand lag.

In diese Sphäre würde das häufige Beiwort des *mainyu*: *spənta* — das auch von Menschen gebraucht wird — gehören, wäre die von Lommel eingeführte Übersetzung mit „klug" richtig. H. W. Bailey[3] hat jedoch nachgewiesen, daß es ursprünglich „mit übernatürlicher Kraft begabt" bedeutet, so daß sich für das zugehörige Verbum *span* so etwas wie „erzaubern" ergibt. In den Gathas tritt die Wurzel prägnant mit den besprochenen Abstraktionen in Beziehung, so daß sich offenbar die allgemeine Bedeutung spezialisiert. Wir versuchen, der Verschiebung auf das

[1] Polotsky in Carl Schmidt und Hans Jakob Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, Sb. Bln. Akad. d. Wiss., phil-hist. Kl. 1933, I, 69f. m. Anm. 4.

[2] Ernst Waldschmidt und Wolfgang Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, Sb. Bln. AW, ph.-h. Kl. 1933, XIII, 567. Eine Nebenform *mnhwmyd* hatten wir als Sogdisierung erklärt und für die Metathese auf sogd. *'rt̲xwwšt* für awest. *ašəm vahištəm* verwiesen. Walter Henning, *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen*, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss., ph.-h. Kl. 1933, 312, beanstandet die Parallele, da für eine Metathese *w* unmittelbar vor *h* stehen müsse. Aber gerade darin, daß dem in beiden Fällen nicht so ist, besteht ja die Parallele. Vgl. jetzt Geo Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Upps. Univers. Årsskr. 1945, 5, 12 Anm. 2. Widengrens Deutung des Begriffs *vohu manah*/*whmn*, die Nybergs Auffassung des awestischen Terminus weiter entwickelt, scheint mir zu allgemein gehalten zu sein.

[3] *Iranian Studies*, III, Bull. School of Orient. Stud. 7, 276—96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000404

Gebiet eines höheren Geistigen gerecht zu werden, indem wir „heilwirkend", „heilvoll bewirken" wählen. Y. 51, 21 gibt geradezu eine Definition:

ārmatōiš nā spəṇtō hvō cistī uxδāiš šyaoθanā
daēnā aṣəm spōnvaṭ vohū xṣaθrəm manaŋhā
mazdå dadāṭ ahurō tōm vaŋuhīm yāsā ašīm

„Der Mann von rechter Denkweise ist heilwirkend. Er bewirkt heilvoll durch Einsicht, Worte und Handeln, (und zwar) sein geistiges Ich (bewirkt) die Wahrheit. Herrschgewalt möge der weise Herr durch das gute Denken geben. Die erstrebe ich als gute Belohnung."

Ähnlich prägnant wie hier wird auch in Y. 47, 1d *xšaθrā* in der Umgebung der Geisteskräfte gebraucht. Es ist das Reich, in welchem diese walten, die Herrschgewalt, die in ihrem Besitz ausgeübt wird. Die Frage, worauf sich die besprochenen Abstrakta in den Gathas beziehen, läßt sich nur auf Grund eines Vergleichs aller Stellen entscheiden. Ein solcher ist von Maria W. Smith[1] vorgelegt worden. Sie scheint mir die bereits früher[2] vorgetragene Meinung bewiesen zu haben, daß in den Gathas die „Problemworte" aus der Umgebung der Gottheit bald als deren Eigenschaften, bald als solche des Menschen gebraucht werden. In der Natur dieser „Aspekt"-Theorie liegt, daß man an der einzelnen Stelle verschiedener Meinung darüber sein kann, welche der beiden Sphären vorliegt. Offenbar ist auch diese Mehrdeutigkeit vom Dichter beabsichtigt.

Dies ist der Gebrauch, der sich unmittelbar aus den Texten ablesen läßt. Daneben besteht die Möglichkeit, daß die Termini weitere Mehrdeutigkeiten enthalten, in Richtung auf Personifikationen (so z. B. Lommel), auf Kollektiva (Nyberg), auf einen Elementenkanon (Andreas)[3] oder auf sonstige ältere Vorstellungen und Göttergestalten (Dumézil)[4]. Keine dieser weiterreichenden Interpretationen scheint mir jedoch das Verständnis des vorliegenden Textes entscheidend zu fördern oder gar erst zu ermöglichen. Ich glaube daher, von einer Diskussion derartiger Vorschläge im Folgenden absehen zu sollen. Die Bildung sämtlicher in Rede stehender Termini ist klar — einfache, in einem Fall komponierte Abstrakta von Verbalwurzeln bzw. Nomina —, und wir haben keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß sie nicht auch außerhalb der vorliegenden religiösen Texte in dem von uns angenommenen oder einem ähnlichen Sinn gebraucht worden sind oder hätten gebraucht werden können.

[1] A. a. O. 19ff.

[2] Zuerst von Hermann Hübschmann; vgl. auch Lentz, *Mani und Zarathustra*, 185ff.; s. d. folg. Anm.

[3] Y. 47, 3, das ich früher (*Mani und Zarathustra*, ZDMG 82 (NF. 7), 1928, 186) in diesem Sinn aufgefaßt habe, würde ich jetzt anders deuten, vgl. u. S. 358.

[4] Vgl. die Übersicht bei Duchesne 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000405

Aussagen über die Geisteskräfte in Y. 47

Versuchen wir, die den „Problemworten" und ihren Casus innewohnenden Mehrdeutigkeiten zu erhalten, so sagt die 1. Strophe unsrer Gatha nur folgendes aus:

„Mit heilwirkender Denkkraft und bestem Denken und mit Tat und Wort gemäß der Wahrheit möge uns Ganzsein und Nicht-Tot-Sein verleihen der weise Herr mit Herrschgewalt, mit rechter Denkweise."

Worauf sich die Instrumentale beziehen[1], ist augenscheinlich bewußt offen gelassen. Das pluralische Verb deutet an, daß zwei oder mehrere davon comitativ auf den weisen Herrn gehen. Tat und Wort weisen wohl auf den Menschen. Die beiden können in der üblichen Weise zu der Dreiheit Denken — Reden — Handeln ergänzt werden. Oder aber Denken ist aufgegliedert in zwei Kräfte: bestes Denken und heilwirkende Denkkraft.

Die Strophe stellt zunächst eine lose Verbindung wichtiger, man kann sagen der wichtigsten Standardbegriffe der Religion her. Sie deutet an, daß Geisteskräfte wirksam sein müssen, wenn der weise Herr Gnadengaben verleihen soll, und bittet um diese. Was weiterhin in Y. 47 von den einzelnen Geisteskräften ausgesagt wird, ist durchaus unspezifisch.

Der weise Herr ist nach 2d „der Vater der Wahrheit", nach 3a „der heilwirkende Vater dieser Denkkraft." Hält man dagegen, daß anderwärts das Vaterverhältnis auch gegenüber *vohu manah* und *ārmaiti* ausgesagt wird, so kann man daraus kaum mehr entnehmen, als daß ein sehr enges Verhältnis versinnbildlicht werden soll, in welchem der weise Herr eine übergeordnete Rolle spielt. In 3d/c wird die Nähe zum guten Denken als Beratung, zur rechten Denkweise als Schöpfungsakt hingestellt. Der Sinn ist: Geisteskräfte wirkten mit, als die Welt geschaffen wurde, die gleichen sind beteiligt, wenn die Gottheit die Bitte der Gläubigen um Gnadengaben erfüllt. Während jene in 1 alle aufgezählt werden, nennt 6c — zum gleichen Verb *dā* — nur die rechte Denkweise und die Wahrheit.

Die Art der Beteiligung auf menschlicher Seite wird in Str. 2 näher erläutert. Dabei sind nicht etwa die Wahrheit der Erkenntnis (d), das gute Denken den Worten (b) und dem Handeln die rechte Denkweise (c) ressortmäßig zuzuteilen oder gar Zunge als Charakteristikum des guten Denkens (b), Hände als solches der rechten Denkweise (c) aufzufassen. Sondern Denken, Reden und Handeln des Menschen sollen von den göttlichen Geisteskräften erfüllt sein. Der Doppelsinn wird bis zum Schluß erhalten, wo die Gewährung der Bitte abhängig gemacht wird von der Kraft der rechten Denkweise und der Wahrheit (6c), nämlich beider: des in ihrem Sinn denkenden, redenden und handelnden Menschen und der von Urbeginn durch sie charakterisierten Gottheit. Ähnlich doppelsinnig ist bereits in 1b die Verwendung des Begriffs Wahrheit, während zu *vohu manah* nur noch die Anti-

[1] S. o. S. 326.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000406

these *aka manah* (5d) gebracht wird. Doch bewegt sich *cisti* in 2d in der Sphäre von 1a mit *vahištəm manah* allein oder mit *spənta mainyu* zusammen, wie eben dargelegt. *xšaθra* gesellt sich in 1d unverbunden den übrigen Abstrakta. *haurvatāt* und *amərətatāt*, ebenfalls untereinander nicht verbunden, bilden in 1c den Inhalt der Bitte. Nur die beiden letztgenannten Abstrakta sind somit durch Casus (Acc.) und zugehöriges Verb (*dā* „geben") näher bestimmt. Im allgemeinen geben die Geisteskräfte nur den Umkreis an, in welchem die Aussagen der einzelnen Sätze gemacht werden.

Spezifische Häufigkeitsworte in Y. 47

Fragen wir zunächst, auf wen die bisher besprochenen Aussagen sich beziehen. Sie erstrecken sich — ganz wie die Geisteskräfte — auf die göttliche sowohl wie die menschliche Sphäre.

In der göttlichen Sphäre ist Subjekt der weise Herr bis auf 6d, wo von der Bekehrung der noch nicht für den Glauben Gewonnenen die Rede ist. Dort ist wahrscheinlich das Subj. *hā* auf die Versetzung in das gute (Reich) (*vaŋhāu vīdāitīm*) zu beziehen.

Die Aussagen über den weisen Herrn gliedern sich in solche statischen und solche dynamischen Charakters. In die erste Gruppe gehören 2d/3a mit der Vaterschaft gegenüber Abstraktionen als Eigenschaft der Gottheit. Die dynamischen Aussagen beziehen sich auf die Kosmogonie (3b—d), auf das allgemeine Verhältnis zum Wahrhaftigen und Lügner (5b/c) und auf die Erfüllung von Bitten des Gläubigen im Jenseits (6a), vielleicht auch (1c) auf Erden.

Anrufungen des weisen Herrn stehen in 5a und 6a sicher, in 3d wahrscheinlich in Sätzen, in denen die Gottheit zugleich Subjekt ist, in 4b in einem solchen mit fremdem Subjekt.

Der menschlichen Sphäre gehören an: 2a—c. 4. 5 und 6d.

Hiervon haben 4c und d je ein sachlich neutrales Subjekt: wer über wenig verfügt und: wer Herr über vieles ist. An den übrigen Stellen ist vom Wahrhaftigen oder vom Lügner die Rede.

Der Wahrhaftige wird erst in 4 als solcher genannt, dann aber gleich zweimal (b. c) und in Opposition zum Lügner; diese Gegenüberstellung kehrt in 5b/c wieder. Aber was man vom Wahrhaftigen verlangt — Wirken gemäß der Wahrheit bzw. der Erkenntnis über ihr Wesen in den Bereichen des Denkens, Redens und Handelns — wird schon in 1 angedeutet, in 2 offenbar ausgeführt, jedoch nur in 4c/d konkretisiert mit der Forderung nach Unterstützung anderer Wahrhaftiger und wenn möglich Kampf gegen den Lügner. 6d bringt einen echten Schlußge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000407

danken: Die Aussicht auf ewigen Lohn wird den Kreis der Wahrhaftigen erweitern.

Die Verbindung zu den Aussagen über die Gottheit geschieht an mehreren Stellen. Nach 2d ist die Erkenntnis der Vaterschaft der Gottheit gegenüber der Wahrheit sein geistiges Rüstzeug — in welchen Glaubenstatsachen dies außerdem besteht, sagt 3 mit Andeutungen über die Kosmogonie. 5b greift mit der Erinnerung an das Versprechen der Gottheit gegenüber dem Wahrhaftigen noch einmal auf jenen Urzustand zurück. Umgekehrt wird das eigentliche Anliegen des Dichters, die Versetzung in das gute (Reich) (6b), schon in 1c vorweggenommen mit der Bitte um Gewährung von „Gesundheit und Leben", beidemale unter Heranziehung von Geisteskräften, die auf Mensch und Gottheit Bezug haben können.

Das „Gute" bzw. „Beste" ist das charakteristische Häufigkeitswort für das, was gewährt werden soll. Es kann nur verliehen werden, wenn der Wahrhaftige selbst es bewirkt (2a), und zwar weil die Gottheit es ihm von Urbeginn zuerkannt hat (5b).

In 2b und 3d erscheint es im Positiv als Beiwort des Denkens, in 1a im Superlativ. Dort hat *mainyu* sein Attribut im Positiv bei sich, in 2a/b sind Positiv und Superlativ der Attribute beider vertauscht.

Worin das Gute oder Beste besteht, wird nicht ausdrücklich gesagt. Doch scheint *vaŋhāu vīdāitīm* in 6b sowohl *haurvatāt* und *amərətatāt* wie *xšaθra* aus 1c und d wieder aufzunehmen und den im Anfang mehrdeutig verstehbaren Ausdrücken zum Schluß einen klaren eschatologischen Sinn nachträglich zu verleihen.

Was beide Sphären, die göttliche und die menschliche, umgreift, wird durch das für diese Gatha charakteristische Häufigkeitswort *spənta* ausgedrückt.

Schon Bartholomae[1] faßt *spənta mainyu* in einem Doppelsinn, in 1 und 2 als *animus*, sonst als *spiritus*. Mit Sicherheit können wir *spənta* nur in 3a der göttlichen Sphäre zuweisen[2], wo nicht *mainyu*, sondern die Gottheit selbst den Terminus als Epitheton zu sich nimmt.

An den übrigen Stellen wird durch die sprachliche Doppeldeutigkeit unterstrichen, was durch die Verwendung der übrigen Geisteskräfte allgemein umschrieben wird: nicht nur diese, sondern auch der letzte Urgrund, die wirkende Kraft in beiden, Gott und Mensch, sind gemeinsam.

Das Vorkommen der spezifischen Häufigkeitsworte in Y. 47 wird zusammenfassend noch einmal in Tabelle 2 nachgewiesen.

[1] In seiner Inhaltsübersicht am Schluß der Übersetzung der Gatha.
[2] Gegen M. Smith, s. ob. Anm. 10 zu Str. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000408

Tabelle 2

Übersicht über die spezifischen Häufigkeitswörter von Y. 47

Str. *spəntа*	*vohu*	*ašavan*	*ahura mazdā*
1 *spəntā mainyū*	*vahištā manaŋhā*	Umschreibung: *hacā ašāṯ*	*dąn ... mazdå ahurō* usw.
2 *manyəuš spəništahyā*	*vahištəm ... vaŋhəuš manaŋhō*	Umschreibung: *vərəzyaṯ ... cistī: hvō patā ašahyā mazdå* (siehe rechte Spalte!)	*patā ašahyā mazdå*
3 *tā spəntō*	*vohū manaŋhā*		*ahyā manyəuš tvəm ahī tā spəntō ... həmtašaṯ ... həm ... mazdā fraštā*
4 *ahmāṯ manyəuš spəntāṯ*		*ašāunō ašāunē*	*mazdā*
5 *spəntā mainyū*	*yā zī cīcā vahištā*	*ašāunē*	*mazdā ahurā ... cōiš ... hanarə θwahmāṯ zaošāṯ*
6 *spəntā mainyū*	*vaŋhāu*	Umschreibung: *ārmatōiš dəbązaŋhā ašahyācā*; vgl. *išəntō*	*då ... mazdā ahurā*

Anordnung der Gedanken

Die ganze Fülle sowohl für diese Gatha spezifischer wie daneben unspezifischer dogmatischer Aussagen ist in sechs Strophen zu je vier Zeilen zusammengepreßt. Wir erfahren etwas von den Eigenschaften und dem Wirken Gottes und des Wahrhaftigen in diesem Leben und zu Beginn der Welt, vom Gegensatz des Wahrhaftigen und des Lügners und davon, wie er sich äußert, endlich vom Schicksal „beider Parteien" am Ende der Tage. Eine Bitte zu Anfang und Schluß stellt den unmittelbaren Bezug auf den Sprecher her.

Wie auch in andern Gathas werden diese Themen jedoch nicht in der uns geläufigen Folge: erstens, zweitens, drittens erörtert, sondern unsystematisch und scheinbar unzusammenhängend ausgestreut. Wir würden sie etwa in folgender Weise ordnen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000409

spənta mainyu „die heilwirkende Denkkraft" ist eine der Geisteskräfte (1), die von Urbeginn der Schöpfung an (3a, dazu 2d. 3d) in einem besonders engen Verhältnis zur Gottheit stehen.

Der Besitz von *spənta mainyu* unterscheidet den Wahrhaftigen vom Lügner (4b). Dem *spənta mainyu* eignet das Gute oder Beste (2a), das zugleich Eigenschaft des Denkens (1a. 2b. 3d) und Gegenstand der Zusage der Gottheit an den Wahrhaftigen (5b) ist, gemeinsam mit andern Geisteskräften von ihm bewirkt wird (2c) und das letzte Ziel im Jenseits (6b) darstellt. Während diese Aussicht viele Verlangende zum rechten Glauben bekehren wird (6d), werden die Lügner des Guten höchstens widerrechtlich zuteil (5c gegenüber 6b/c), weil sie auf Seiten des bösen Denkens stehen (5d) und sich von der heilwirkenden Denkkraft abwenden (4a), so daß ihnen gegenüber böse zu sein für den Besitzer von vielem ebenso verdienstlich ist (4d) wie für den Besitzer von wenigem die Unterstützung der Wahrhaftigen (4c).

Im wesentlichen werden somit zwei Termini der Religion: *spənta* und *vohu* bzw. *vahištəm*, durch eine Fülle von hier und dort zugefügten Einzelzügen erläutert, in ihrer Beziehung zu einander aufgezeigt und dem Lügner gegenüber als endgültig unzugänglich (*vohu*) oder bewußt verschmäht (*spənta*) abgegrenzt.

Die Sprunghaftigkeit in der Beibringung jener Einzelzüge würde grundsätzlich nicht überbrückt werden, wenn wir verschiedene Sprecher[1] annehmen. Abgesehen davon hat der Dichter Mittel, einen Personenwechsel zu kennzeichnen, und macht anderswo unmißverständlichen Gebrauch davon.

Dagegen wird die Disparatheit der Anspielungen gemildert — und für den Dichter zweifellos aufgehoben — dadurch, daß die Themen innerhalb der einzelnen Strophen kunstvoll miteinander verschränkt werden. Auf diese Weise enthalten einzelne von ihnen, so 1 und 6, auch 2 *in nuce* den Inhalt des Ganzen, eine kurz zusammenfassend, was anderwärts näher ausgeführt wird: unsere Str. 3 in Y. 30 mit der Darlegung über die Urwahl, die den Gegensatz von Lügnern und Wahrhaftigen konstituierte.

Bei diesem Aufbau fehlt jede Hervorhebung einzelner Gedanken als Denkvoraussetzung, Ausgangspunkt, Hauptthema oder Schlußergebnis mit sprachlichen Mitteln. Vielmehr werden sie ihrer sachlichen Bedeutsamkeit nach auf einer Ebene gehalten. Was im ganzen Lied oder in der einzelnen Strophe als vordringlich ausgesagt werden soll, wird entweder mit gleichen oder ähnlichen Worten wiederholt.

Diese Technik wurde oben an den Häufigkeitsworten der Gatha ausführlich aufgezeigt. Hier seien noch einige rein formale Mittel besprochen:

[1] S. 324.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000410

1. Anapher. Die — ab Str. 2 durch Pron. dem. verstärkten — Stropheneingänge mit *spənta* heben die Mehrdeutigkeit des sachlichen Bezugs dieses Terminus auf im Sinne einer in und hinter den Geisteskräften wirkenden Urkraft.

2. Wortspiel. Das Verbum in 1c und 6a ist identisch, *dā*, aber der von der gleichen Wurzel gebildete Acc. *vī-dāi-tīm*, der in 6b hinzutritt, macht von dem sprachlichen Zusammenfall zweier verschiedener Wurzeln im Awestischen, *dā* „geben" und *dhā* „setzen, stellen, legen" Gebrauch und belehrt uns, daß die in 1 erflehte Gabe eine Versetzung, nämlich ins gute Reich ist. Damit wird zugleich die allgemeine, auf irdische und jenseitige Verhältnisse beziehbare Bitte des Eingangs als endgültig auf das Jenseits gerichtet spezifiziert.

3. Formel. Denken, Reden und Handeln werden wie auch anderwärts in den Gathas formelhaft zusammengestellt in 1b und 2b—c, an beiden Stellen jedoch mit frei formuliertem ersten Glied: statt mit einfachem *manah* in 1a als *vahištā manaŋhā*, vielleicht aufgeteilt in *spəntā mainyū vahištācā manaŋhā*,[1] in 2d als *cistī*[2], das überdies an den Schluß gestellt ist. Die Erweiterung der Formel durch Zusatz von „Zunge" zu „Worte" und „Hände" zu „Handeln" — mit Verschränkung der Plurale und der zugehörigen Singulare[3] — ist nicht antithetisch zu verstehen[4].

4. Antithese. Die Anthithese selbst ist sozusagen eine Wiederholung des gleichen Gedankens mit negativem Vorzeichen. Insofern erhellen sich Aussagen über die großen sachlichen Antithesen, das Gute und das Böse, gegenseitig. Wenn der Lügner (nach 5d) in seinen Handlungen auf Seiten des bösen Denkens steht, so dürfen wir ergänzen, daß damit einerseits Entsprechendes auch für sein Denken und Handeln gilt, und daß anderseits das vom Wahrhaftigen Ausgesagte entweder nicht oder im entgegengesetzten Sinn auf ihn zutrifft.

Gleichwohl liebt der Dichter, die beiden Antipoden auch *expressis verbis* einander gegenüberzustellen, wie in der Häufung ausgeführter Antithesen über den Wahrhaftigen und den Lügner in 4 und 5. In 5c/d ist die Aussage über beide versteckt antithetisch. Der Gegensatz ist nicht der formale der Verben „du hast zugewiesen" / „er nimmt teil" (b/c), sondern inhaltlich „du hast zuerkannt" / „es ist gegen deinen Willen", während zu „er nimmt teil" das Oppositum erst in 6b ausgesprochen wird: „die Versetzung ins gute (Reich)". Die Gegenüberstellung dessen, der über wenig verfügt, und dessen, der Herr über vieles ist (4c/d), ist nicht ganz klar[5]. Nur sehen wir, daß ein Bösesein auch etwas

[1] S. 332. [2] S. 322. [3] S. 327. [4] S. 332.
[5] S. den Kommentar zur Stelle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000411

Gutes bedeuten kann, wenn es sich nämlich gegen den Lügner richtet. Daran, daß Zunge und Hände in 2b/c keine Antithesen bilden, wurde im vorigen Abschnitt erinnert. Ähnlich sind auch Rind und Weide in 3b/c keine Gegenüberstellungen, sondern Ergänzungen[1].

4. Bilder. Auch das dichterische Bild wird gern dazu benutzt, einen anderswo ausgedrückten oder von etwas sachlich Verwandtem ausgesagten Gedanken zu wiederholen. Hierher gehören die oben[2] besprochenen Beispiele über Vaterschaft und Befragung. Der Nachprüfung bedürftig scheint mir ferner die Frage zu sein, wie weit Anspielungen auf das irdische Leben als Bilder zu verstehen sind. Bisher hat man sie mehr oder weniger unbefangen auf Landwirtschaft und Viehzucht gedeutet, konnte aber nicht umhin, einzelne dafür entscheidende Ausdrücke symbolisch zu verstehen — etwa wenn Tavadia[3] nach älterem Vorgang das Rind in Y. 29 als die leidende Menschheit im Viehzüchterstadium ansieht, die darin ihre Klage erhebt. Hier ist offenbar etwas Richtiges gefühlt, ebenso wenn Tavadia in Y. 47, 3b das Rind als Quell des Lebendigen aufgefaßt wissen will[4]. Nur hat man noch einen Schritt weiter zu gehen.

An unsrer Stelle ist „Rind" von Abstrakta umgeben. Das Mißverhältnis sucht man im allgemeinen dadurch auszugleichen, daß man eine anderswo gesicherte[5] Bedeutung von *spəntā ārmaitiš* und entsprechenden Vertretungen des Begriffs als „Gottheit der Erde" bzw. „Erde" auch in den Gathas voraussetzt[6]. Sind dagegen die landwirtschaftlichen Ausdrücke unsrer Strophe Bilder, so weidet die Denkkraft wie ein Rind auf der Weide des guten Denkens. Der Vergleich ist in sich geschlossen — wir haben ihn hinzunehmen wie die Differenzierung der Ableitungen von der $\sqrt{}$ *man*.

Damit scheint mir diese Stelle zugleich den Schlüssel zum Verständnis von Y. 29 zu enthalten. Die geistige Urkraft klagt dort, daß sie von bösen Eigenschaften des Menschen in Banden geschlagen ist, und erfleht von der Gottheit einen „Hirten". Die Gottheit ist der „Bildner" dieses „Rindes" — wie in Y. 47,3b, und der Wahrhaftige, dort speziell Zarathustra, sein „Pfleger". Die geistige Urkraft wird bald als Bestandteil der menschlichen Seele aufgefaßt, bald ihr gegenübergestellt. — Eine Übersicht über die in Y. 47 angeschnittenen Themen bietet abschließend Tabelle 3.

[1] S. den nächsten Abschnitt, Ziff. 4.
[2] S. 332.
[3] *Indo-Iranian Studies*, I (o. S. 318 Anm. 7), 51; II (ib.), 28.
[4] Kommentar z. St., o. S. 323 Anm. 11.
[5] Stellen bei Bailey (o. S. 330 Anm. 3), 290. 294.
[6] So im Anschluß an Bailey (s. d. vor. Anm.!) jetzt auch Nyberg 110f. Vgl. S. 331 m. Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000412

Tabelle 3

Schematische Übersicht über die Themen von Y. 47

	Göttliche Sphäre	Menschliche Sphäre
Wer a) wird charakterisiert bzw. angerufen?	Weiser Herr 2d. 3a. 4b. 5c	Lügner 5d
b) handelt, hat gehandelt bzw. soll handeln?	Weiser Herr 3b/d. W.H. und Geisteskräfte 1c. 6a	Wahrhaftiger 4b Lügner 4a. 5c Besitzer von wenig und von viel 4c/d
Was a) wird	Versetzung ins Gute 6b	das Beste dieser am meisten heilwirkenden Denkkraft 2a
b) wurde getan bzw. bewirkt?	Kosmogonie 3b—d. 5b	
c) wird bzw. wurde versprochen bzw. erbeten oder wird eintreten?	Gesundheit und Leben 1c; das Beste 5b	
	Versetzung ins gute Reich 6b	Bekehrung der danach Verlangenden 6d
Wodurch? a) im allgemeinen	Geisteskräfte la/b.d. 6c	
	Geisteskräfte 3c/d	Geisteskräfte 2b—d
b) im besonderen	heilwirkende Denkkraft 1a. 5a. 6a; vgl. 2a. 3a. 4a/b	

Literarischer und geistesgeschichtlicher Typus der Gatha

Eine solche Kompositionsweise habe ich vor kurzem an einigen Beispielen aus dem heutigen Persischen aufgezeigt[1] und dabei erwähnt, daß eine Analyse in dem hier vorgelegten Sinn uns sowohl für das Verständnis klassischer neupersischer Dichtung wie für das awestischer Gathas ein Wegweiser sein kann[2]. Was die letzteren betrifft, so ist hiermit ein Beispiel ergänzend mitgeteilt worden.

In dem erwähnten Aufsatz habe ich auch verschiedene Termini besprochen, die für einen derartigen Stil in Frage kommen. Dazu gehört der Begriff des Leitmotivs, der von verschiedenen Autoren gelegentlich gebraucht wird und den schon Karl Friedrich Geldner auf die Gathas angewendet wissen wollte. Er sagt[3]:

[1] Beobachtungen über den Aufbau einiger zeitgenössischer persischer Prosastücke, Der Islam, Bd. 30, 1952, H. 2/3, 166—208.

[2] These 3, a. a. O. 205.

[3] *Awestalitteratur*: Grundr. iran. Phil. II, 1896—1904, 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000413

„Fast jede Strophe enthält einen prägnanten Gedanken. Zwar drängen die Gathas immer wieder zu den bekannten Grundideen der Mazdareligion hin, aber diese Ideen erscheinen stets in neuem, eigenartigem Gewand ... Der Kampf der beiden Geister, welcher diese Welt bedeutet, der schließliche Ausgang desselben, die ewige und zeitliche Vergeltung aller Werke, künftiges Gericht und Feuerprobe, das zu erwartende Reich des Mazda, das sind die in beständiger Variation wiederkehrenden Leitmotive."

Man sieht, der Begriff des Leitmotivs und der der Variation werden in sehr allgemeiner Fassung angewendet, etwa im Sinn von Grundthema. Die Folge wäre — ähnlich wie man es auch für neupersische Dichtung behauptet hat —, daß sich die Einheit, sei es des Gedichts, sei es der Strophe, sozusagen automatisch ergäbe einfach durch die geringe Zahl der verwendeten Grundthemen. Andere Erklärer — wie Lommel oder Tavadia — sprechen demgegenüber häufiger von einem beherrschenden Motiv oder Grundgedanken einer Gatha.

In Y. 47 bilden jedoch bestimmte sprachliche Ausprägungen allgemeiner Themen den Gegenstand für eine beschränkte Zahl von Fragen, die in nicht „linearer" Form entwickelt, zu deren Beantwortung im Hinblick auf eine Zusammenfassung im Schluß vielmehr von verschiedenen Seiten her Bruchstücke von Gedanken beigetragen werden.

Humbach scheint etwas davon zu ahnen, wenn er — ohne nähere Analyse — den Begriff der „Ringkomposition" in die Debatte wirft[1]. Geht man dem von ihm dazu gelieferten kurzen bibliographischen Hinweis[2] nach, stößt man auf einen Terminus, der auf graecistischem Gebiet angewandt worden ist und zwar für das Epos, von andern aber durch „Exkurstechnik" ersetzt wird. In den Gathas haben wir es mit nicht epischer Dichtung zu tun. Immerhin könnte man Y. 47,3 im Hinblick auf die breitere Ausgestaltung der Kosmogonie im Mittelstück von Y. 30 als einen epischen Exkurs auffassen. Nur ist dazu die Strophe durch eine Zahl von bedeutungsschweren Ausdrücken, die anderswo in der Gatha vorkommen, wie Denkkraft, Vater, heilwirkend, rechte Denkweise, gutes Denken, viel zu eng mit den übrigen Strophen verflochten.

Ich schlage vor, bis zum Auftauchen einer treffenderen Charakterisierung bei dem von mir eingeführten Terminus thematische Gleichzeitigkeit zu bleiben. Damit soll nicht gesagt sein, dies sei die Kompo-

[1] Gast und Gabe (o. S. 319 Anm. 6), 8. 15.

[2] Es handelt sich um die Besprechung einer Arbeit von W. A. A. v. Otterlo, *De ring compositie als opbouwprincipe in de epische gedichten van Homerus*, Kon. Ned. Ak. Wet. Verh. Afd. Lett. 51,1 durch Hans Joachim Mette im Gnomon 23, 1951, 223.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000414

sitionsweise der Gathas schlechthin. Je mehr sich nämlich der Inhalt der Erzählung nähert — wie in den soeben angeführten beiden Beispielen von Rekapitulationen kosmogonischer Ereignisse — um so „linearer" wird er gebracht, wie auch im Neupersischen jene Ausdrucksform nicht dem Epos, sondern lyrisch gefärbtem Stil eignet. Der nächste Verwandte des Stils von Y. 47 ist das Ghasel.

Die Ähnlichkeit mit dieser Dichtungsform geht bis in formale Einzelheiten, wie hier die Anaphern von *spənta*, die schon ganz wie ein späterer Überreim (*radīf*) wirken, wenn sie auch noch nicht dazu ausgebildet sind. Anderes wäre z. B. die Selbstnennung des Dichters, die in mehreren Gathas (33. 43. 46. 49) sogar wie beim Ghasel in der Schlußstrophe erfolgt.

Wichtiger ist, daß hier wie dort die Disparatheit der Themen in der gleichen Weise überwunden wird: durch äußerste Dichtigkeit in der Verwendung von Ausdrücken und Bildern mit „konventionellem" Sinngehalt[1] und durch Vereinigung der wichtigsten Gedanken in einzelnen Strophen, die dadurch sentenzartig den Gehalt des Ganzen geben und den Eindruck erwecken können, als wären sie, nicht das Gedicht die beabsichtigte künstlerische Einheit. Bis zu einem gewissen Grad scheint mir diese Ausdrucksform die Möglichkeit auszuschließen, eine „lineare" Abfolge der Gathas untereinander festzustellen, wie es zuletzt von Tavadia und Duchesne[2] versucht wurde.

Kein Zufall scheint es mir weiter zu sein, daß diese Form hier wie dort besonders gern zu Identifikationen von Eigentümlichkeiten der menschlichen und der göttlichen Sphäre benutzt werden, deren Grad und Ausmaß in dieser Technik nicht offen ausgesprochen wird, sondern sich erst dem sich immer mehr darein versenkenden religiösen Nachsinnen erschließt. Die mystische Poesie der tiefsten persischen Klassiker lebt von diesen Möglichkeiten. In den Gathas wird der *ašavan* nicht als Gesamtwesen mit dem weisen Herrn identifiziert. Doch wird dieser auch ein *ašavan* genannt, ganz klar 46, 9. Häufiger werden — wie in 47 auf Schritt und Tritt — einzelne Geisteskräfte des weisen Herrn und des Wahrhaftigen einander gleichgesetzt. Der Dichter wagt es offenbar nicht, sich eins mit der Gottheit zu fühlen, ist aber der Identität seiner besten Kräfte mit den ihrigen sicher.

Schaeder hat einmal vor Jahren in einem Berliner Vortrag inbezug auf die Gathas den Ausdruck „archaische Mystik" gebraucht, diesen Gedanken

[1] Dieser auch in den von mir analysierten neupersischen Prosabeispielen (vgl. ob. S. 339 Anm. 1) hervorstechende Zug war es offenbar, der Wolfgang Krause-Göttingen beim Vorlesen einiger Zeilen des dritten davon mir gegenüber spontan ausrufen ließ: Das klingt wie Yasna 28!

[2] S. jetzt noch L'ordre des Gâthâs. La Nouv. Clio 5, 1953, 31—37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000415

aber — abgesehen von einem kurzen Hinweis[1] — offenbar nirgends ausgeführt. Wir sind, von der Form ausgehend — Y. 47 als Ghasel, Y. 29 als typisch gnostische Klage der in Banden böser Geisteskräfte verstrickten höchsten Seelenkraft — sachlich sehr in die Nähe dieser Auffassung gelangt.

Die Verknüpfung der Gathas mit gnostischem Denken ist nicht neu. Schon James Darmesteter[2] hat sie — ohne Gefolgschaft zu finden[3] — ausgesprochen und deutete sie alsbald als Abhängigkeit der Gathas von älteren Gnostikern. Eine frühere Untersuchung von mir[4] zielte — mit Material, das ich allerdings heute z. T. anders beurteile[5] — typologisch in die gleiche, historisch in die entgegengesetzte Richtung.

Zuletzt hat sich Geo Widengren zu hier gehörigen Problemen geäußert, wobei er allerdings die Gathas nicht einbezieht[6].

Angesichts der immer weiter auseinandergehenden Auffassungen über den Inhalt der Gathas hoffe ich nunmehr eine Ausgangsbasis zunächst für die Bestimmung ihres literarischen Typus gelegt zu haben.

Es liegt mir fern, verschiedene scharfsinnige neuere Arbeiten zur Datierung des Zarathustra wie die von H. S. Taqizadah in ihren Ergebnissen anzweifeln zu wollen, über die Henning[7] berichtet und die er durch eigne Forschung ergänzt hat. Für die uns vorliegenden Gathas — zumindest für Stücke wie Y. 47 — scheinen sich mir vorderhand zwei Möglichkeiten die Waage zu halten: Man mag annehmen, daß ein späterer Dichter sie dem Propheten in den Mund legt, so wie viele Strophen und Lieder auf den Namen des Hafis gedichtet worden sind. Die Gathas können aber auch alte — und dann älteste — gnostische Dichtung sein, die Iran eine Priorität für diesen Typ religiöser Spekulation sichern würde, wie sie Richard Reitzenstein immer vorgeschwebt hat.

Das aber sind Fragen von solcher Tragweite, daß sie im Kommentar zu einer einzelnen Gatha nur als Anregung angeschnitten, nicht der Lösung näher gebracht werden können. Dagegen glauben wir gezeigt zu haben, daß die Kompositionsweise, die wir thematische Gleichzeitigkeit genannt haben, in Iran nicht von Hafis erfunden worden ist[8], wie Arthur J. Arberry[9] vom Neupersischen her annahm. Aber sogleich tauchen neue Probleme auf: z. B. ob Hafis wie auch der Dichter von Y. 47 in einer uns bisher verdeckten

[1] *Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras*, Forschungen und Fortschritte 10, 1934, 153—5. [Der Güte des Vfs. verdanke ich inzwischen auch die Kenntnis des vollständigen Abdrucks in *Corolla*, Festschr. f. Ludwig Curtius, Stg.: Kohlhammer 1937, 187—200. Korr.-Zus.]

[2] *Le Zend-Avesta: Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, (Annales du Musee Guimet 21) Bd. 3, Paris 1893, S. 66.

[3] S. dazu Geldner a. a. O. 39.

[4] S. o. S. 331 Anm. 2f. [5] Z. B. o. S. 358.

[6] *Der iranische Hintergrund der Gnosis*. Zs. f. Religions- u. Geistesgesch., 4, 1952, H. 2, 1—18.

[7] S. 318 Anm. 3, dort S. 35ff.

[8] Lentz a. a. O. 205, These 2.

[9] *Fifty Poems of Hafiz*. Cambridge 1947, Introd. 30

kompositorischen Tradition stehen. Hier harren der neupersischen und wie ich glaube auch der indo-iranischen Literaturforschung noch mühevolle, aber lohnende Aufgaben.

Yasna 47 ist dem Inhalt nach Spekulation über die Gottheit als νοῦς, wie sie uns aus antiker Tradition wohl bekannt ist und wie sie in der islamischen Philosophie weiterlebt[1] — ohne daß zunächst etwas darüber ausgesagt werden kann und soll, an welchem Punkte der Entwicklung sie einzuordnen ist. Die sprachliche Nähe von *mati*, *mainyu* und *manah* erinnert an die Definition Gottes als νοῦς (*ʿaql*), νοῶν (*ʿāqil*) und νοούμενον (*maʿqūl*), die so zuerst im 6. nachchristlichen Jahrhundert (bei Simplicius) auftritt. Sachlich spiegelt die Aussage über *spənta mainyu* offenbar Reflexionen über den aktiven Intellekt (νοῦς ποιητικός, *ʿaql faʿʿāl*) wider. Ihre Form — eben jene Kompositionsweise, die man im Persischen bis auf den heutigen Tag in gehobener Sprache anwendet — dient dazu, das gedanklich schwer faßbare doppelte Geheimnis vom Wesen und Wirken der Geisteskräfte dem Gemüt des Gläubigen nahe zu bringen, nämlich daß sie der göttlichen wie der menschlichen Sphäre angehören und daß sie untereinander von gleicher Substanz, vom gleichen Rang sind.

Das bei weitem häufigste Stilmittel zum Ausdruck dieser Identifikationen ist in den Gathas die asyndetische Nebeneinanderstellung von Begriffen im gleichen Casus. Daß *xšaθra* „Herrschgewalt" unter die intellektuellen Kräfte verschlagen ist und in unserm Text mit *spənta mainyu* auf einer Stufe steht, löst keine noch so biegsame Interpretation der Termini. Aber eine Hilfe für unser Verständnis ist zu sehen: daß der aktive Intellekt des Aristoteles bei *al-Farābī* (10. Jh. n. Chr.) mit der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, dem letzten Zufluchtsort der Seelen der „Guten" nach dem Tode, gleichgesetzt wird.

Nachtrag zu ob. S. 338 Ziff. 4: Das Problem der Bildersprache in den Gathas hoffe ich demnächst in anderm Zusammenhang aufzugreifen. Vorläufig erscheinen mir auf deutschen Übersetzungen beruhende soziologische Analysen der landwirtschaftlichen Ausdrücke wie die von Gertrud Hermes als gewagt[2].

[1] Dies sowie die nachfolgenden Entsprechungen drängten sich mir auf, als uns soeben Richard Walzer in einer Hamburger Vorlesungsreihe einen neuen Überblick über das Verhältnis spätantiker und islamischer philosophischer Tradition gab; vgl. auch seinen Beitrag *Islamic Philosophy* in dem von der Indischen Regierung (bei Allen and Unwin in London)herausgegebenen Werk *The History of Philosophy, Eastern and Western*, Bd. 2, 1953,120—48. [Korr.-Zus.].

[2] Zur Soziologie der Lehre Zarathustras, Anthropos 33, 1938, 181—94. 424—44. [Korr.-Zus.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000417

From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology

A Review of Dumézil's Researches

By Jehangir C. Tavadia, Hamburg

Since 1934, when the author published his booklet *Ouranos-Varuṇa*, and more particularly since 1940, when he brought out a larger work *Mitra-Varuṇa*, he has opened a new and fruitful branch of study in the domain of Indo-European mythology and religion. The latter work deals with the double conception of Divine Sovereignty to be observed in various spheres of the Indo-European world, epic or political as well as religious. Therein are collected several such parallels, particularly from Latin sources and confronted them partially from Indian, Iranian, Greek, Scandinavian, and Irish ones. But the Indian or Vedic data raised a new problem for the author. There the couple *Mitra-Varuṇa* seems to exhaust the import of Divine Sovereignty, but at the same time these figures are not the only two sovereigns (*asura*-s). They are merely the two most frequently named, the two principal ones of a little group of brothers called *āditya*-s, who are all of the same nature and of the same rank, if not of the same importance. The problem was what distinguished theologically the couple from the group, the two grand Sovereigns from the minor ones?

This problem is attacked in the third volume of the series *Les Dieux et les Hommes*, entitled *Le troisième Souverain, Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande* (Paris 1949, Maisonneuve). It is also fully solved as regards the principal figure amongst the minor Sovereigns — Aryaman, for whom ample and positive data are extant in Indian and also Iranian sources. By means of critical examination and proper synthesis of these data Dumézil brings out the real character of this god in his relation to Mitra and Varuṇa as well as to the "third function" including marriage, and finally as the god of the Aryan community, whereby also the researches of P. Thieme in his *Der Fremdling im Ṛgveda* are laid under contribution and his conclusions there rectified in certain respects.

In an earlier work, *Naissance d'Archanges* (*Jupiter Mars Quirinus, III* — Gallimard 1945) the problem is approached from another angle, so to say. Here Dumézil examines the Iranian group of the six "Efficient Immortals", popularly called the archangels, who surround the supreme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000418

God "Ahura Mazāh". They are often supposed to correspond with the Indian *āditya*-s. Indeed, this supposition is doubted and controverted by some Iranists, but even they do not offer any other solution as regards the true relation and origin of those figures. To find this out was reserved for DUMÉZIL. According to the result arrived at by him Zarathustra has based his group on the patron gods of the "three grand functions" cosmic as well as social. Hence the group represents along with Mitra and Varuṇa not their equals, the other *āditya*-s, but a strong warrior god like Indra, a goddess of multivalence or diverse virtues and powers, and the two twin gods of health and prosperity like *Nāsatya*-s.

Originally it was my intention to examine in detail this startling discovery, which is also attractive and in a way even convincing. But since the space at my disposal in ZDMG is very limited I shall have to carry it out elsewhere. However, the importance of the subject demands at least a few observations.

The new comparison, so far as comparisons as such go, is justified; it is neither wild nor irrelevent. But it certainly requires some modifications. To accept it as it is, wholly and unconditionally, will be a mistake; and something worse to apply it blindly to the interpretation of the Gathas. The basic or essential difference involved in the system of Zarathustra should not be ignored. One may just consider the idea of *xšaθra* "power, dominion" as conceived by him beside the figure of Indra as described by Vedic poets, and one at once sees that difference, as is done by the author himself (s. below). The comparison becomes then a mere matter of form, history, or antiquarian detail. It does not contribute to the interpretation of the term used by Zarathustra. It does not help us — rather the contrary — to grasp the teaching conveyed by that term, which eminently belongs to ethical and spiritual spheres. So do the other terms of the system. I do not mean to suggest that DUMÉZIL has ignored this fundamental difference; he has rather emphasised it repeatedly, though perhaps in other words (p. 80, 185f., etc.). Yet one might get also another impression and be led into another direction.

Apart from this general consideration one may find also some particular drawbacks in the comparison set up by the learned author. The comparison extends only to the six "figures" which surround the supreme God "Ahura Mazdāh", but not also to the supreme God himself. DUMÉZIL does account for this omission. Yet it seems to be an incongruity. If one feels the necessity of finding out the origin of the surrounding figures, how can one omit to do the same for the central one? It would be a strange procedure to argue or even assume that Zarathustra was able to think out his supreme God without any former model to base his thought upon, whereas he was in dire need of models or parallels for building up

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000419

the surrounding group of the six. Logic demands that the supreme God "Ahura Mazdāh" too should have a predecessor among the patron gods of the three grand functions. On the other hand one may accept DUMÉZIL's explanation, which I give below so that the reader can judge for himself.

There is, however, another doubt. I think it is a mistake to speak of the supreme God as "Ahura Mazdāh". This is done almost universally — I mean almost unanimously — in spite of pertinent remarks to the contrary. It is a pity that DUMÉZIL, like many others, does not take into account what MARIA WILKINS SMITH has contributed to the theory of the aspect terms; — to the theory hinted at by various scholars (quoted by me in ZDMG 100. 227f.) that those surrounding figures are no figures but attributes, sides, or aspects of the Godhead. Her new and important contribution is that the term *mazdāh* does not form part of the divine name, but is just another aspect like *aša* and others. The unimpeachable (?) proof for this is the fact that the occurrence of *mazdāh* affects, exactly like that of the other terms, the number of the verbal and pronominal forms referring to the Godhead or Ahura. And yet strangely enough no thought is given to the new view. Indeed it is startling — it runs counter to and does away with our long-established belief. But neither that nor the modesty with which it is put forth, in a few lines and without any other halo of name and rank, should not be the reason for ignoring it. Besides the argument of MARIA SMITH one should also take into account what B. GEIGER has already said, *Die Aməša spəntas* (Wien 1916—20) pp. 103ff. On the other hand I admit that the passages like Y. 31. 1—2 seem to support even the pre-Zoroastrian existence of *mazdāh* as God, for the prophet appears here as if he were above and beyond the two contending parties, the worshippers of *mazdāh* and the followers of *drug*. Yet this may be a dramatic way of putting things; and in reality Zarathustra not only belonged to the former party but very likely was even its founder. Moreover, the anamoly can be removed by assuming that the two strophes do not go together. This assumption may be justified by the fact that Y. 31 is not a single united piece like various others but a composite one. Anyhow, I may uphold the view expressed in that article and elsewhere till a new examination of the term in question yields another result — when my doubts about the argument from the use of grammatical numbers (pl. instead of sg.) will also be removed. In ZDMG 100. 238ff. I have at least shown that *mazdāh* is not to be found as the divine name in an earlier source — neither in Assyrian tablets nor in Vedic hymns. (As regards other data on the point see my forthcoming article *Zoroastrian and Pre-Zoroastrian* in JBBRAS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000420

Thus Zarathustra has not borrowed an older name of an older god nor changed it by a simple literary device — as we are repeatedly and confidently asked to believe. Rather the only conclusion from all those facts and figures is that he, either by profound thinking or by sheer intuition or by both, conceived his supreme God *ahura* "Sovereign" as endowed with ethical attributes or aspects of *mazdāh* "Wisdom" and the rest. Hereby he adopted for God one of his generic terms current at the time and for aspects also only current words, some of which, like *ṛta*, had even already a high religious sense. This state of things is quite natural; and it is equally sufficient for our understanding and appreciating the new conception.

Now neither this system nor the transformation it involved is an ordinary affair; it is not just an evolution but a real revolution, not a simple literary device but a result either of hard, clear thinking and heart-searching or of experience and intuition. In the history of humanity there do appear great poets, prophets or inventors whose achievement does not consist of a little methodical step in advance but a sudden genius-like change due to flash of insight and inspiration. Such was the case with Zarathustra. Therefore, in a way, it is idle and futile to ask how he came to his teaching of God and still worse to argue whether he created Him *ex nihilo*. Such clever questions silencing the opponents are quite impertinent — beside the mark. If however science demands such inquiry this should be carried on within related peoples and not among some modern primitive tribes of Africa or America as a certain school does in the name of the science of religions. Of course, any enlightenment — wherever it may come from — cannot be but welcome; but it should be an enlightenment that enlightens the extant obscurities, not a chimera-like one making confusion worse confounded and difficulties more difficult.

Anyhow, Dumézil has circumscribed his great survey within the sphere of the Indo-European world, and so we cannot quarrel about it. Yet here too one should remember that in comparing everything there is danger of confusing something. By pressing one system into another by force one is likely to lose sight of some distinctive features. It may be supposed that Dumézil has considered this possibility and just out of this consideration has left out *Ahura Mazdāh* from the parallelism he has set up — allowing *Ahura Mazdāh* as the distinctive feature or item in the system of Zarathustra. In a way it is really so. But his argument takes a different course and does not solve the question I have raised. By accepting the common view that the great God of the prophet has his origin in one of the Aryan gods, Dumézil argues that by his being thus amplified and sublimated from Varuṇa he has not preserved his place in

the hierarchy but left it vacant. Moreover, since he dominates this place as well as others from his new position, all of them must now be filled up with other terms to suit his abstract and ethical character. It is thus that in the Gathas we meet with *aša*, *vahu manah*, etc. Now *aša* is *ṛta*, cosmic and moral order guaranteed by the *āditya*-s, specially by Mitra-Varuṇa, still more specially by Varuṇa. Hence *aša* replaces this Varuṇa. And since *vahu manah* is often coupled with *aša* it may be taken as representing Mitra, the other member of the old compound. The next item *xšaθra*, as its abstract notion "power, dominion" indicates and as its concrete value "metal of arms" confirms, represents the second function and consequently the warrior god Indra. The pair *harvatāt* and *amrtāt* replaces the twin Nāsatya-s. Then *āramati* is joined to this pair just as *xšaθra* to the other. Her concrete value "earth" justifies this connection with the gods of the third function. DUMÉZIL also points out the suitability and therefore the antiquity of the six opposite figures or terms which are met with in later, Pahlavi works only. This general hypothesis is then verified in detail in the subsequent chapters.

Mention may be made of a highly remarkable and instructive phenomenon. The distinction which already BERGAIGNE observed between Mitra and Varuṇa and which DUMÉZIL developed in his volume thereon, is proved between *vahu manah* and *aša* also in spite of their quite different, abstract character. The principal distinction is established from Y. 44. 3f. and also from Y. 29: *aša* is more distant, rigid, other worldly; *vahu manah* is nearer, friendly, this worldly. Other nuances are traced in various places. The chapter on *xšaθra* is equally important; *inter alia* it does full justice to the view I expressed about the term above. The only comment I have to make is that the battle it represents cannot be purely mystic. Zarathustra preaches thereby the Kingdom of God not only in heaven but also on earth, that is, good rulership and pure justice for the man at large.

In short, the likely doubts and questions that arise on reading the summary or the mere statement of comparison are removed and solved on going through the detailed exposition. Moreover, the object of DUMÉZIL is not to give a new interpretation of the key-words but to trace their origin and history; and his effort, we are happy to say, is crowned with success. Indeed side light is thrown thereby on their meanings also; but it does not repudiate what we have otherwise obtained; it rather forms an additional help for getting a deeper and clearer view of the Gathas. Thus, for instance, without changing anything in my detailed exposition of the dramatic piece Y. 29 I can insert the new information on *aša* and *vahu manah* and enlighten the matter further. It is not clear nor right why DUMÉZIL refuses to do anything with the double nature of the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000422

keywords: aspects of God and virtues of man, the recognition of which gives such a grand import to them. (Even recently he repeated his objection in a letter to me concerning my article in ZDMG.) Similarly the problem of *mazdāh* may well be taken up to find out some distinctive features that may eventually show its origin and history as it is done in the case of other terms. Even if one cannot go beyond the common comparison with Varuṇa, the result may be accepted and somehow arranged and assimilated in the system, — in spite of the fact that, according to Dumézil, the latter is the original of *aša*; for the close relation between this and *mazdāh* is not an unknown thing.

In the concluding chapter Dumézil characterises the two forms, Roman and Zoroastrian, in which the Indo-European politico-religious notions are preserved as well as developed. These and other comparative details from the various branches of the same great family (which details lie beyond me and are therefore passed over in silence) enhance the value of the work in general and support the tripartite theory in particular.

The first chapter has another speciality in as much as it shows that also the Aryan gods of Mitani (Mitra-Varuṇa, Indra, and the twin Nāsatya-s) represent the same system of threefold function, whereby all sorts of Indian sources (including the ritual texts, let it be emphasised) are laid under contribution.

One may admit the importance of ritual and other later texts as reliable sources, but Dumézil goes a little too far when he declares that the difference between them and the Vedic hymns is merely a literary one. The clear details of the former are said to be not always a development of the allusive references in the latter; they are rather due to the style and diction of two different types of literature — prose treatises and poetical lyrics (p. 70). The addition of "always" makes his position as well as the matter safe; yet one may be led to the other extreme. Similarly the author is right about the double nature, abstract and concrete, of the aspect terms; but it will be a mistake to deny any difference between the Gathic and the later views thereon. Indeed there lies something essential behind the poetic and prophetic vision and the prosaic and priestly matter-of-fact dogmatic details. Anyhow it is a retrograde step to declare not only the loose use of *ahura* and *mazdāh* but also the repetition of the aspect terms as the meaningless play of words. Dumézil quotes the well-known strophe Y. 47. 1 as a clear case of the poet's desire to make a grand show, a grand collection of key-words (p. 74ff.). But whether a grand show and collection or not, the strophe is certainly a prayer inculcating some grand truths as I interpret it elsewhere (see above, pp. 318—343). Our difference is not about an isolated detail or a single strophe but about the entire principle or method of interpretation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000423

DUMÉZIL seems to deprecate all such efforts (strictly based on grammatical usage) to get a clear and comprehensive view of the prophetic words, when he asks "Que conclure de là?" and answers "Simplement que l'important, pour le poète et pour nous, ce n'est pas le sens précis de Vohu (ou Vahišta) Manah, son orientation soit vers la nuance "aspect of God", pour parler comme Mme M. W. SMITH, soit vers la nuance "virtue of men"; c'est la présence de ce mot-clef dans un groupement avec d'autres mots-clefs" (p. 76). The answer is perhaps to be restricted to the strophe in question. Anyhow the author himself hastens to correct the wrong impression which (as he admits) one might get from his remarks by adding a glowing tribute to the Gathas contrasting them not only with the Avesta but also with the Veda (p. 79f.).

Besides the above-mentioned exclusion of *mazdāh* from the survey there is another item which, as DUMÉZIL himself admits, is not clearly or fully accounted for in *Naissance d'Archanges*. I mean *āramati* which is said there to have been joined to the twin "figures" of the third function because of its concrete value "earth", the source of fecundity. This problem is tackled by him in a later work, *Tarpeia*, to which I may now turn.

This volume forms the third part of the series *Les Mythes Romains* but it falls also under the sphere of another series, *Jupiter, Mars, Quirinus*, — that is to say, concerning the tripartite conception of the universe as well as the society, with which we are made so familiar by the author's epoch-making researches in Indo-European sources. A part of the volume will appeal especially to classical scholars, whereas another to Indianists and Iranists also. This deals with religion, with gods and their worship; whereas the other covers the field of history or legend pertaining to some heroes and their doings. I shall naturally restrict myself to the Indo-Iranian part of the book.

It is in the first chapter, "De Janus A Vesta", that the unsolved problem of *āramati* is taken up. Starting from the suggestion of P. DE MENASCE and STIG WIKANDER that since there is an Iranian goddess of fecundity, namely Anāhitā, Zarathustra might have based the idea of *āramati* on her, DUMÉZIL shows that such an additional goddess of the third function is met with also in Indian sources, and hence concludes that she must have figured already in the Aryan pantheon. Even in the Ṛg Veda there are hymns where the usual list of the tripartite gods is diversely increased, especially those of the third group by Pūṣan, the god of cattle, and more often by Sarasvatī, the goddess of fecundity. Her connection with Nāsatya-s is moreover confirmed by the liturgy. But at the same time she is also the patroness of piety and the like — exactly as Anāhitā in the Avesta and *āramati* in the Gathas.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000424

The next point here examined is the order of gods in the sacrifice, whereby new combinations or couples like Indra-Vāyu are also brought to light. These new finds are then searched in Iranian sources, with the result that the author's efforts are crowned not only with ordinary success but with such success as leads him to other excellent and far-reaching conclusions. Apart from minor observations like the division of all the functional gods into two (as opposed to the usual three) groups in the Vedic hymns, which reminds one of the similar divisions of their Gathic substitutes, it is remarkable as a general fact that just like the Indian ritual texts also such a late Iranian one as *Yasna 1* has preserved ancient notions about the pantheon. In both Fire holds the final place in the sacrifice, whereas the intial one is occupied by Vāyu in India but by *manyu* (*spantatama*) in Iran. The juxta-position of Vāyu and *manyu* seems on the surface quite hopeless for any effort at further comparison. But the pursuit has proved valuable far beyond any expectation.

Iranian texts speak of Vāyu as a double, as having two aspects — one belonging to the Beneficent Spirit, the other to the (Evil-working) Inimical Spirit, or simply as Good Wind and Bad Wind. This representation is almost unique; it is comparable only to the great doctrine of the two Spirits (*manyu*-s) Good and Evil themselves, who are further characterised as initial. It is worth while to add that this trait of priority receives a sort of novel interpretation at the hands of Dumézil. His chief conclusion, however, is that both traits, duality and priority, are inherited from a figure in the polytheistic and naturalistic religion which Zarathustra replaces by a monotheistic and ethico-intellectual system. In other words, *manyu* is a philosophic substitute of the atmospheric Vāyu. This one can easily admit and also his further suggestion that the Iranian twofold Vāyu is probably represented in India too by the Vedic couple or group Indra-Vāyu, and thus goes back to the Aryan period. Here again Dumézil pays a just tribute to the decisively advanced step taken by the prophet (p. 90f.), whose very choice of the term is significant: *manyu* is a spirit, but not a static one, rather dynamic, moving and working; it is Gr. thumos rather than psyche, Lat. animus rather than mens. (For a detailed examination of the whole Gatha concerning the Two Spirits, Y. 30, see my *Indo-Iranian Studies II* pp. 22—26, 88—113; for a few remarks ZDMG 100. 232—238, and for further ones my forthcoming article *Zoroastrian and Pre-Zoroastrian*).

The appearance of the additional figures beside the well known functional gods in the two branches of the Indo-European world demands the inquiry whether that is not the case in other branches too, especially in that of ancient Rome. In other words, are there not mentioned other divine beings before and after Jupiter, Mars, and Quirinus? The reply

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000425

as to "before" or the initial god is at once clear and affirmative. Janus, Janus the double-faced often heads the list of Roman deities. The epithet of the god and in a way also the etymology of the god's name enhance the similarity with the Aryan. Then as to "after", a ceremonial rule lays down that Vesta should be mentioned at the end of the list. Now it is just Vesta that is connected with fire on the one hand and is also the goddess of fecundity and purity on the other — exactly as the Indo-Iranian parallels require.

Here I may stop my survey of this volume, mentioning only that the Indianist will find further interesting and instructive matter in it, for instance about the *sautrāmaṇi* ritual in the chapter on Suovetaurilia, and explanation of various Vedic and epic texts in another book entitled *Jupiter, Mars, Quirinus IV*. But a couple of details may still be given from the work on Aryaman referred to above. This contains, *inter alia*, a new translation by DUCHESNE-GUILLEMIN of the four principal prayers from the Avesta, which are also treated of by the present writer in *Indo-Iranian Studies II* pp. 114—124. In one departure from the usual interpretation both of us agree: in taking abl. instead of gen. in Y. 54. 1 c (p. 57, my page 129), which construction can be applied also in Y. 27. 13 c. But there are various other differences. Here however I shall restrict myself to what DUMÉZIL has gathered from the short but excellent prayer *ā aryama išyo* (pp. 50ff.). Briefly, he finds therein the confirmation of what he has obtained about the relation of Aryaman to Mitra and Varuṇa from a number of Vedic hymns. The prayer contains not only the same grouping but also the same peculiar nature of the individual members. Thus in spite of the use of the new terms, *aša* and *vahu manah*, introduced by Zarathustra it reveals the knowledge of the earlier, pre-Zoroastrian state of affairs, and consequently that relation goes back to the Aryan period. Yet, as the author himself admits, the Avestan prayer does not merely repeat or imitate an ancient myth but contains something more. I would rather say something quite different, because that something is of a very essential nature. It is not only theology in its ordinary sense that has taken place of mythology therein but ethical theology or ethics itself.

Another conclusion drawn from the silence of the Zoroastrian Gathas as well as of the Mitani inscription as regards a god Aryaman is this that he and other minor *āditya*-s are only what they are, namely just secondary figures like the Marut-s beside Indra, or Pūṣan and others beside the twin Nāsatya-s. They cover one or another part of the domain of the two Sovereigns, Aryaman and Bhaga that of Mitra, and Dakṣa and Aṃśa that of Varuṇa — to judge from the scanty evidence afforded by a verse or two of the Ṛg Veda in the latter case. Bhaga too plays an insignificant

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000426

rôle but his importance can be measured from the history he makes in Iran. It is instructive to remark that there not only Mitra but also his close associates are prominent — not so Varuṇa and his, which fact may modify what is said about his substitute above.

These few details, meant only as illustrations, will give at least some idea of the importance of the numerous researches so ably conducted by Dumézil. Let us also hope that due attention will be paid to them by all concerned. From certain quarters the author has already found an excellent echo. And his theory has proved itself fruitful for the solution of other problems also. For instance, now it is no longer a puzzle when Strabo speaks of the shrines of Anaitis and Omanus (and also of the image or idol of Omanus), for Omanus is not (or not only) the Gathic *vahu manah*, "a colourless abstraction" that cannot be coupled with Anaitis, the Avestic goddess Anāhitā, but is another or new name introduced by the Zoroastrian "reform" for Miθra who is usually paired with her. Then the first and last few chapters of the Vidēvdāt are not thoughtlessly added by the later redactors "devoid of art and intelligence" to this code of purification, but they are perfectly justified in a work that deals, broadly speaking, with all that pertains to the earth or, in other words, with the third function of Dumézil's phraseology (see Marian Molé, *La Structure du Premier Chapitre du Vidēvdāt* in JAs 1951 p. 283ff.).

Gab es einen König „Menes"?

Von Wolfgang Helck, Göttingen

Die frühramessidischen Königslisten[1] wie die griechische Überlieferung[2] kennen als ersten König der ägyptischen Geschichte einen König *Mnj*, Menes. In jüngerer Zeit ist nun von verschiedenen Seiten Zweifel daran geäußert worden, daß es jemals einen König gegeben habe, der den Namen „Menes" geführt habe. Hall[3] sah in „Menes" eine legendäre Figur, in der Züge verschiedener Könige der beginnenden ägyptischen Geschichte zusammengeflossen seien. Scharff[4] wie Emery[5] erwogen die Möglichkeit, daß sich hinter dem Namen „Menes" ein frühgeschichtlicher Königstitel verbergen könne. Gegenüber diesen Überlegungen soll hier erneut die Überlieferung daraufhin geprüft werden, ob in dieser Frage nicht eine sichere Entscheidung getroffen werden kann.

Mitbestimmend für die zweifelnde Einstellung war die Tatsache, daß auf den Denkmälern aus der Zeit der beginnenden Geschichte ein Königsname „Menes" nicht eindeutig feststellbar ist. Allerdings hatte man sich häufig auf das sog. „Negade-Täfelchen", einen Etikette-Anhänger aus der Zeit des Königs Hor Aha[6] berufen, auf dem Ereignisse als Jahresdatierung niedergeschrieben sind. Darunter erscheint auch eine Zeichengruppe, die die beiden Schutzgöttinnen des Königs und die Hieroglyphe „*mn*" in einem gebäudeartigen Zeichen eingeschrieben darstellt. Noch Scharff sah hierin, Sethe folgend[7], den Beweis, daß *Mnj*, Menes, der Geburtsname des Königs gewesen sei, der bei der Thronbesteigung den Namen Hor Aha angenommen hätte; denn die Könige der zweiten Hälfte der 1. und die der 2. Dynastie verbinden ihren Geburtsnamen mit den beiden Schutzgöttinnen. Doch war damit das Gebäudezeichen nicht erklärt; Grdseloff deutete es als Begräbniszelt für den Vorgänger[8], Vikentiev wiederum[9] behauptete, daß überhaupt nicht das Zeichen

[1] Liste im Totentempel Sethos' I. in Abydos und im Turiner Königspapyrus; zerstört in der Variante im Totentempel Ramses' II. in Abydos; in der Liste aus dem Grab des *Ṯwrj* in Saqqara fehlt Menes. Zur Literatur vgl. Drioton-Vandier, *L'Égypte* p. 160.

[2] Zusammengestellt bei Pauly-Wissowa *RE* XV 846 unter „Menes".

[3] Hall in *Cambridge Ancient History* p. 267.

[4] Scharff AO 41 p. 40 Anm. 14; vorsichtiger formuliert in Scharff-Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* p. 39.

[5] Emery, *Tomb of Hor Aha* p. 1—7. [6] Naville ÄZ 47, 65ff.

[7] Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens* p. 23.

[8] Grdseloff Ann. Serv. 44, 279.

[9] Vikentiev Ann. Serv. 33, 208ff.; 34, 28ff.

„*mn*" dastünde, wogegen sich dann mit Recht EMERY wandte[1]. Jedoch muß das Negade-Täfelchen völlig aus der Diskussion über den Königsnamen „Menes" ausscheiden, weil er hier, wie SCHOTT[2] gezeigt hat, überhaupt nicht erscheint; bei der genannten Zeichengruppe handelt es sich um ein Gebäude „Es bleiben die beiden Herrinnen".

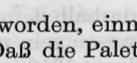
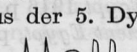
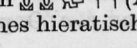
So stehen uns zunächst nur nicht zeitgenössische Überlieferungen zur Verfügung. Eine Betrachtung der ramessidischen Königslisten läßt erkennen, daß sie nicht die offiziellen Thronnamen („Horus-Namen") nennen, sondern den „Geburtsnamen", der in der Zeit von *Dn* in der Mitte der 1. Dynastie bis *Ḥc-śḫm.wj* am Ende der 2. Dynastie auf zeitgenössischen Denkmälern als *nswt-bjtj-nb.tj*-Name erscheint[3]. Mit dem

[1] EMERY, *Hor Aha* p. 5. [2] SCHOTT, *Hieroglyphen* p. 113.

[3] Dabei ist mit SETHE, *Beiträge*, p. 22f., zu beachten, daß die Listen starke Verlesungen zeigen, die wohl so zu erklären sind, daß für alle Listen ein einzelner Papyrus zu Grunde lag, dessen kursives A. R.-Hieratisch die späteren Schreiber nicht mehr lesen konnten und deshalb nach besten Kräften, häufig verschieden, interpretierten. So erklärte schon SETHE den in den Listen mit zwei „Gau"-Zeichen geschriebenen Königsnamen für die Verlesung einer hieratischen Schreibung der zwei „Fremdland"-Zeichen des Königs Usaphais, sowie den Namen *Ḳbḥ* (T. A.) bzw. *ḳbḥw* (S) als Falschlesung des Königsnamens *kȝ-c*, weil im ältesten Hieratisch der „Oberarm" des *c*-Zeichens so hochgezogen worden war, daß spätere darin ein „*b*" lasen; *ḳbḥ* jedoch war die später gebräuchlichere Form des Wortes *ḳb* „kühl". Besonders aufschlußreich ist die Verderbnis des Namens Königs *Prj-ib.śn*, wie sie ebenfalls SETHE klären konnte: Die Zeichen sind im Namen so angeordnet gewesen:

pr n
ib ś.

Die hieratische Ligatur *pr*+*ib* wurde in das Zeichen *wȝḏ* verlesen, späterhin wurde *n*+*ś* als *nś* (*lś*) „Zunge" interpretiert und auch so geschrieben (S), so daß am Ende aus *Prj-ib.śn* der *Tlas* der manethonischen Überlieferung geworden war. An diesem Beispiel erkennt man nicht nur die Art der Überlegungen, die die ägyptischen Schreiber angestellt haben, sondern auch, daß wir die griechisch überlieferten Namenslisten nicht als Träger eigener Überlieferung anerkennen dürfen, denn sie fußen selbst erst auf den Listen des Neuen Reiches.

Allerdings müssen über SETHE hinaus noch andere Namen der Listen aus Verschreibungen und Verlesungen erklärt werden. Daß *Nj-nṯr* in A. *bȝ*+*nṯr*+*n*, in S. T. *Bȝ-nṯrw* geschrieben wird, zeigt nur die Dissimilierung des ersten „*n*" an („Binothris"). Der Geburtsname des Königs *Ḥtp-śḫm.wj*, *Ḥtp* (vgl. FIRTH-QUIBELL, *Step Pyramid*, pl. 89,1), ist viel stärker verlesen worden. Im Urtext muß *Ḥtp* voll ausgeschrieben gestanden haben (vgl. MÖLLER, *Paläographie* I pl. 52 Nr. 552 Anm.). Diese Ligatur ist von den späteren Schreibern nicht mehr verstanden und falsch aufgelöst worden, einmal in  (A), das andere Mal in  (S. T.). (Daß die Palette ÄZ 48,113, die einen König *Bdȝw* nennt, bereits aus der 5. Dynastie stammen soll, möchte ich bezweifeln.) Auch die Namen  (A) bzw.  (S., ähnlich T.) dürften Fehllesungen eines hieratisch geschriebenen *Ḥ'-śḫm.wj* darstellen.



Beginn der 3. Dynastie ändert sich das: Während die Denkmäler des Zoser als *nswt-bjtj-nb.tj*-Namen ebenso *Ntrj-ḫ.t* wie beim „Horus-Namen" aufführen, nennen ihn die Listen *Ḏśr* (Zoser), mit einem Namen, der in zeitgenössischen Urkunden nicht belegt ist[1]. Bei dem König am Ende der 3. Dynastie, der in den Listen als *Śnfrw* erscheint und dessen Horus- wie *nsw.t-bjtj-nb.tj*-Name *Nb-mꜣʿ.t* ist, läßt sich erkennen, daß der „Geburtsname" *Śnfrw* in einer neuen Namensform als „Goldhorus-Name" genannt wird. Wir dürfen analog dazu annehmen, daß auch *Ntrj-ḫ.t* seinen „Geburtsnamen" *Ḏśr* als „Goldhorusnamen" trug, ihn aber in seinen Urkunden nicht nannte[2]. In gleicher Weise scheinen auch die Könige der beginnenden 1. Dynastie ihre Geburtsnamen nicht offiziell gebraucht zu haben, denn sie nennen auf ihren Denkmälern nur die Horusnamen. Denn daß die in den Listen genannten Namen *Mnj*, *It*, *Itj*, *Itꜣ* auf gute Überlieferung zurückgehen und nicht spätere Rekonstruktionen sind, ergibt sich daraus, daß bereits das Fragment 1 der Kairener Bruchstücke des aus der 5. Dynastie stammenden Annalensteins für den König „*Ḏr*"[3] seinen Geburtsnamen *Itj* mit anführt; die Unterlagen für die Angaben des Steines dürften authentisch gewesen sein[4]. Ist also *Itj* als Geburtsname eines Königs aus der ersten Hälfte der 1. Dynastie gesichert, so sind auch die anderen angeführten Namen aus dem Beginn der Listen „Geburtsnamen" von Königen gewesen; einer von ihnen hat also den Namen „*Mnj*", Menes, getragen. „Menes" war also ein Name und nicht ein Titel.

Welcher der Könige aus dem Beginn der Geschichte, deren Horusnamen wir allein kennen, hat nun den „Geburtsnamen" Menes getragen? Hierfür ist ein Siegelabdruck aus Abydos heranzuziehen, dessen Bedeutung für unsere Frage schon immer erkannt worden war[5] (Abb. 1). PETRIE[6] und ihm folgend NEWBERRY[7] hatten in der Zeichengruppe „*mn*" einen Königsnamen gesehen und mit dem danebenstehenden Horusnamen Narmer verbunden; damit hielten sie Menes für den „Geburtsnamen" des Narmer. SETHE[8] erklärte „*mn*" für einen Beamtennamen, EMERY[9] wiederum wollte darin einen Königstitel sehen.



Abb. 1

[1] Vgl. hierzu SCHÄFER MDIK IV 7; *Hungersnotstele* ÄZ 28,110.

[2] Die Lesung des Namens ist fraglich, da die Namenshieroglyphe kaum *ḏr* darstellt (vgl. etwa RT II pl. 5 Nr. 4).

[3] Hierfür spricht schon, daß vor dem „Geburtsnamen" ein Titel genannt wird, der aus späterer Zeit nicht mehr bekannt ist und deshalb dem Verfasser des Annalensteins aus älteren Unterlagen bekannt gewesen sein muß.

[4] RT II pl. 13 Nr. 93.

[5] *Ancient Egypt* 1916 p. 119ff.

[6] NEWBERRY *Menes* in BRUNTON, *Great Ones of Ancient Egypt*, p. 47.

[7] SETHE, *Beiträge zur ältesten Geschichte* p. 28.

[8] EMERY, *Tomb of Hor Aha* p. 4—7.

[9] EMERY a. a. O. p. 1ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000430

Die Entscheidung unter den genannten Möglichkeiten wird durch andere Siegelabdrücke ermöglicht, die die gleiche Art der Beschriftung zeigen. So fanden sich im sog. „Grab des Hor-Aha"[1] Siegelabdrücke mit dem Horusnamen des Hor-Aha und der Zeichengruppe „*Ḥ.t*"[2] oder *Sꜣ-Iś.t* (Abb. 2); aus dem sog. „Menes-Grab" von Negade stammen Abdrücke, auf denen neben dem Namen des Hor-Aha die Gruppe „3 *rḫj.t*-Vögel" (im folgenden kurz „*rḫj.t*" genannt) steht[3]. In ähnlicher Weise stehen auf abydenischen Siegelabrollungen neben dem Horusnamen des „*Dr*" die Zeichengruppe *It* oder neben dem des Königs „Schlange" die Gruppe *Itj*[4]. Die identische Anordnung der Beschriftung der Siegel fordert, daß sie gleich erklärt werden müssen.


Abb. 2

Für die Deutung haben wir auszugehen von der Gruppe „*rḫjt*": wir finden sie im sog. „Menes-Grab" von Negade auf zahlreichen Töpfen aufgeschrieben[5]. In gleicher Weise stehen auf Grabbeigaben des *Ḥmꜣ-kꜣ* aus seinem Grab in Saqqara Aufschriften mit seinem Namen[6]. Macht es schon diese Parallele wahrscheinlich, daß wir in „*rḫj.t*" einen Personennamen zu sehen haben, so wird das durch eine weitere Tatsache gesichert. Ein Etikette-Anhänger für eine ins Grab mitgegebene Perlenkette trägt auf der Rückseite die Aufschrift „*rḫj.t*". Ein ganz ähnlicher Anhänger aus dem gleichen Grab nennt aber auf der Rückseite den bekannten weiblichen Namen *Ḥtp.wj-Neith*[7]. Damit ist sicher, daß wir es bei „*rḫj.t*" mit einem Personennamen zu tun haben, ganz wie es SETHE bereits ver-

[1] Vielleicht „*ḫw.tj*" „Schläger" zu lesen. Zur Form vgl. die Titelvarianten *śm-śm.tj, mꜣꜥ Ḥr-mꜣꜥ.tj Min, ꜥtw-ꜥt.tw.*

[2] DE MORGAN, *Recherches sur les Origines* ... fig. 558.

[3] Siegel des *Dr* RT II pl. 15 Nr. 109; Siegel der „Schlange" RT I pl. 18 Nr. 2/3.

[4] DE MORGAN a. a. O. fig. 584; 598/601; 661/2; 667; 673.

[5] Auf der Holzsichel EMERY, *Tomb of Hemaka* pl. 18.

[6] Die Lesung *Ḥtp.wj-Neith* dürfte sich aus dem Siegel DE MORGAN, *Recherches*, fig. 559, ergeben, auf dem das „*w*" des Namens ausgeschrieben ist. Dr. EDEL, Heidelberg, verwies mich in diesem Zusammenhang auf Namen wie RANKE PN 426,28  , der nach ihm *Ḥtp.wj-śj* „Wie gnädig ist sie", zu lesen ist. Danach wären auch Namen wie PN 138,20 *ꜥnḫ.wj-Ptḥ* und PN 152,9 *Ḥtp.wj-Min* zu lesen. Über die Möglichkeit, im Namen *Ḥtp.wj-Neith* statt Neith „*Ḥmwś.t*" zu lesen und in ihnen die weiblichen Gegenstücke zu den in der Hauptsache Männer bezeichnenden Namen mit *kꜣ* zu sehen, wird an anderer Stelle gehandelt werden. — Die im Text genannten Täfelchen bei NEWBERRY PSBA 1912 pl. 31, 1/2.

[7] Hieraus ergibt sich aber, daß die Ansicht, das Grab in Negade sei das des „Menes" oder der Königin *Ḥtp.wj-Neith*, nicht zu Recht bestehen kann. Allein schon die zahlreichen Topfaufschriften machen sicher, daß dort ein Mann (wohl ein Prinz, s. u.) „*Rḫj.t*" begraben worden ist, dessen Gattin vielleicht *Ḥtp.wj-Neith* hieß, da dieser Name ebenfalls auf Grabbeigaben vor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000431

mutet hatte[1]. Gleichzeitig ergibt sich daraus, daß auch die anderen genannten Gruppen auf den Siegelabdrücken, darunter das „*mn*" des Siegels mit dem Horusnamen des Narmer, Privatnamen sind. Das gleiche dürfte auch bei anderen Aufschriften gelten, die sich auf Grabbeigaben verschiedenster Art finden und bei denen hinter dem Horusnamen eines Königs eine Zeichengruppe steht[2].

Mit dieser Erklärung stimmt auch überein, daß wir „*rḫj.t*" wie „*Sꜣ-Iś.t*" allein, ohne Königsnamen, auf Töpfen in Abydos antreffen[3]. Wenn wir hier Töpfe mit den Namen von nichtköniglichen Personen in den Gräbern der Könige finden, so ist das eine Gepflogenheit, wie wir sie auch später noch im Grab des Zoser antreffen; nur wird dort häufiger allein die Titulatur, und nicht der Name des Weihenden genannt[4].

Ist somit mit Sicherheit das „*mn*" des Siegels, von dem unsere Untersuchung ausging, als Personenname zu deuten, so ist noch die Frage nach der sozialen Stellung des hier genannten Mannes zu stellen. Es ist bei ihm, wie bei den anderen genannten Personen, von Wichtigkeit, daß er auf seinem Siegel den Königsnamen führt. Das ist keineswegs bei allen Siegeln von Privatpersonen der Fall; selbst auf den Siegeln eines *Ḥmꜣ-kꜣ* suchen wir vergeblich einen Königsnamen. Bei Schreibern steht statt dessen das Bild ihres Berufsnumens[5], das ihnen die Macht zu Siegeln ver-

kommt. Sie ist aber nicht identisch mit der Regentin gleichen Namens, unter der sie begraben worden sind, da deren Name in der „Palastfassade" auf Siegelabdrücken von Krügen erscheint, die die Hofverwaltung für das Begräbnis geliefert hatte. „*Rḫj.t*" wird königlicher Machtträger in der Provinz, wohl *ḥꜣtj-ʿ*, gewesen sein.

[1] Etwa Name des Hor Aha mit *iꜣm-ib* (RT II pl. 3,1; pl. 3,20; pl. 3A, 9, 11, 13); Horus Aha mit *tꜣ.tj* (?) (RT I pl. 16,23; II pl. 3,5); Horus „*Dr*" mit *bḥꜣ* (PETRIE, *Tombs of the Courtiers* pl. 2,8). Vgl. auch RT II pl. 12,3 mit RT II pl. 17,129. RT I pl. 16,19 steht hinter dem Horusnamen *Dn* die Gruppe *Kꜣ-sꜣ*, die RT I pl. 14,11 mit dem Titel *irj-Nḫn* verbunden ist und dadurch als Name erwiesen wird. Auch das *In-kꜣ* des MacGregor-Täfelchens wie das *Mn* des Negadetäfelchens sind Personennamen, wie ein Vergleich mit dem neuen Täfelchen aus Saqqara ILN 1953 p. 840 fig. 6 zeigt, das an gleicher Stelle den bekannten Personennamen *Śḥḏ-kꜣ* nennt.

[2] „*Rḫj.t*" RT I pl. 7,1; RT II pl. 2,15; *Sꜣ-Iś.t* RT II pl. 2,13/14.

[3] z. B. FIRTH-QUIBELL, *Step Pyramid* pl. 90/1.

[4] Die Zeichengruppen sind nicht mit dem Königsnamen in Art eines Kompositnamens zu lesen (etwa „*Mn-Narmer*"), weil sie auf den Topfscherben nur als „*rḫj.t*", „*Ḥ.t*" usw. ohne Königsnamen aufgeschrieben sind.

[5] Die z. B. auf den Siegeln EMERY, *Hor Aha*, fig. 21/25, 27/28, dargestellte „Großkatze" ist im Alten Reich auch im Titel vorhanden, der Beititel zu dem eines „Vorstehers der Schreiber" ist. Es handelt sich dabei mit Wahrscheinlichkeit um das „Berufsnumen" der Schreiber, so wie Schatzhausvorsteher „Großer der *Bs.t*", Wesire seit Mitte der 5. Dynastie „Priester der Maat" usw. sind. Die auf den Siegeln daneben stehenden verschiedenen Zeichengruppen geben die Namen der Siegelbesitzer.



leiht und gleichzeitig das Siegel garantiert. Ebenso gibt auf den Siegeln mit Königsnamen dieser die Quelle an, von der dem Siegelnden die Macht für diese Handlung zukommt: er siegelt mit übertragener königlicher Macht. Wenn wir nun schon sahen, daß der Kreis derjenigen Personen, die im Anfang der Thinitenzeit den Königsnamen auf ihre Siegel setzen konnten und demnach mit königlicher Machtbefugnis beliehen waren, begrenzt war, so dürfte die Annahme nicht zu weit hergeholt sein, daß es sich dabei um Prinzen gehandelt hat. Läßt sich doch nachweisen[1], daß zu Beginn der Geschichte nur Prinzen für fähig gehalten wurden, die Nähe und die im Befehl und Auftrag enthaltene Mächtigkeit des Königs zu „ertragen". Ist aber so der „*Mn*" zur Zeit des Narmer ein Prinz gewesen, so ist es wohl nicht zu kühn, den letzten Schritt zu tun und in ihm den Kronprinzen und Nachfolger des Narmer zu erkennen, eben den „Menes" unserer Überlieferung, der dann bei seiner Thronbesteigung den Namen Hor Aha angenommen hat[2].

[1] Die hier angedeuteten Fragen sollen an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Entwicklung der Beamtentitel im Alten Reich ausführlicher betrachtet werden.

[2] Wenn es sich also bei den besprochenen Siegeln um solche von Prinzen handelt, deren Namen neben dem des Königs stehen, so ist damit der Hauptbeweis Emerys widerlegt, mit dem er seine Annahme begründen wollte, das von ihm in Saqqara ausgegrabene Grab sei das des Königs Hor Aha, weil kein anderer Name darin erscheine. Es finden sich aber nach unserer Erklärung die der Prinzen *Ḥ.t* und *Sꜣ-Iś.t*. Natürlich kann man einwenden, daß diese die Töpfe in amtlicher Eigenschaft versiegelt hätten, so wie ja auch in Abydos solche Siegelabdrücke gefunden wurden. Das gilt unbedingt für *Ḥ.t*: er versiegelte in offizieller Eigenschaft die Töpfe, die sowohl in das Grab des Königs nach Abydos, wie in das des „*Rḫj.t*" in Negade, wie in das sogenannte Hor-Aha-Grab von Saqqara geliefert wurden. Aber wie in Negade „*Rḫj.t*" die von ihm selbst für die Grabausstattung bestimmten Krüge mit dem eigenen Siegel geschlossen hat, so wird dies auch der Besitzer des Hor-Aha-Grabes getan haben. Da neben Siegeln des „Beamten" *Ḥ.t* in der Hauptsache Siegel des *Sꜣ-Iś.t* erscheinen (von dem wir weder aus Negade noch aus Abydos Siegelabdrücke haben!), möchte ich in ihm den Besitzer des genannten Grabes in Saqqara sehen. Wenn immer wieder auf den Unterschied zwischen den großen Anlagen in Saqqara und den kleinen in Abydos hingewiesen und daraus der Schluß gezogen wird, daß die Saqqara-Gräber ihrer Größe wegen schon Königsgräber sein müßten, so glaube ich, daß Ricke hier auf das Richtige hingewiesen hat: Die (kleinen) Königsgräber in Abydos sind in nomadischer Tradition verwurzelt, auf der der Herrschaftsanspruch der Thiniten beruht. Die Beamten übernehmen die Grabform der überwanderten bäuerlichen Kultur. Es ist also nicht die Größe, sondern die Form des Grabes ausschlaggebend. Daher mußte vielleicht auch der Besitzer des Grabes 3038 in Saqqara (Emery, *Great Tombs* pl. 22ff.) sein nomadisches „Hügelgrab" in ein bäuerliches „Hausgrab" verwandeln, da nur dem König noch das nomadische Grab zustand.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000433

Die Geschichte des Schiffbrüchigen

Versuch einer religionsgeschichtlichen Interpretation

Von Günter Lanczkowski, Göttingen

Der Papyrus Petersburg 1115, in paläographischer Hinsicht den vier Papyri der Sammlung Athanasi[1] nahestehend, erzählt in einem schlichten Mittelägyptisch, das nur gelegentlich von bewußt gewählten, für einen literarisch gebildeten Kreis bestimmten Formulierungen unterbrochen wird, die Geschichte eines Mannes, der im staatlichen Auftrag eine Seefahrt zu den Bergwerken des Königs unternimmt. Unterwegs erleidet er Schiffbruch und wird auf eine Insel verschlagen, deren Herr, eine Schlange, ihm die baldige Ankunft eines ägyptischen Schiffes und glückliche Heimkehr voraussagt. Dann erfüllt sich alles gemäß der Weissagung der Schlange: nach vier Monaten kommt das Schiff, der Schiffbrüchige wird beim Abschied von der Schlange reich beschenkt, dankt ihr mit allen Zeichen ehrfurchtsvoller Scheu, erreicht nach zweimonatiger Fahrt die Residenz und wird vom König in Gegenwart der Beamten des ganzen Landes erhöht. In diesem einfachen, von irgendwelchen zusätzlichen Spannungsmomenten und dramatischen Verwicklungen unbeschwerten Bericht spielen die Reden der Schlange mit dem Schiffbrüchigen eine hervorragende Rolle, besonders die Erzählung von eigenem Geschick, dem Tod ihrer Verwandten in früheren Tagen der Insel.

Dieses Erlebnis des Schiffbrüchigen ist als Ganzes literarisch kunstvoll komponiert; es wird uns nicht isoliert berichtet, sondern erscheint im Rahmen einer, freilich nur mit wenigen Sätzen skizzierten Reise eines Fürsten, der am Ende einer Expedition nach Ägypten zurückkehrt und dem der frühere Schiffbrüchige seine Erlebnisse auf der Insel der Schlange erzählt.

Der literarische Charakter des gesamten Werkes, seine Zugehörigkeit zu der aus den Biographien des AR hervorgegangenen Erzählungsliteratur[2] wie seine Bevorzugung des Dialoges sprechen ebenso für das MR als Entstehungszeit wie die oben genannten Indizien von Schrift und Sprache.

[1] Sinuhe, Bauer I u. II, Lebensmüder mit Hirtengeschichte.
[2] Vgl. Spiegel in *Handbuch der Orientalistik*, I, 2, 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000434

Dieser Text wurde uns zuerst durch GOLENISCHEFF zugänglich gemacht[1]. Nach ihm hat ERMAN, der die hieroglyphischen Umschreibungen GOLENISCHEFFS mit Photographien des hieratischen Originals vergleichen konnte, eine gründliche philologische Bearbeitung gegeben[2]. Neuere Übersetzungen finden sich in ERMANS *Literatur der Ägypter*[3], bei ROEDER[4], LEFEBVRE[5] und SCHOTT[6].

Unbeschadet gelegentlicher Differenzen in der Einzelexegese herrscht bis heute fast durchweg die Ansicht, daß der „Schiffbrüchige" als „Märchen" zu verstehen sei. Diese Meinung ist auch in Gesamtdarstellungen der ägyptischen Literatur eingegangen; PIEPER übernahm sie in seine Literaturgeschichte[7] und die Studien über ägyptische Märchen[8], wo er den „Schiffbrüchigen" als das älteste Beispiel dieser Gattung behandelte. Durchweg ist dabei, wohl am eindringlichsten von SPIEGEL[9], der didaktische Charakter des Textes hervorgehoben worden. Es ist klar, daß diese Deutung der Rahmenerzählung besonderes Gewicht beilegen muß: nur um jenen Fürsten, der offenbar ohne Erfolg von seiner Expedition zurückkehrt, zu trösten und ihm Mut zuzusprechen, wird ein Märchen erzählt, dessen Tendenz sich etwa mit dem koranischen *Inna ma'a l-'usri jusran* (94,6) decken würde, das dann freilich hier nicht als religiöse Verheißung, sondern nur als Lebensweisheit angesehen werden dürfte. Entscheidend für diese Deutung mag, trotz unserer theoretischen Kenntnis numinoser Mächtigkeit des Tieres im alten Ägypten, unsere abendländische, seit der klassischen Zeit der Griechen völlig andere Einstellung zum Tier sein[10], die uns rein gefühlsmäßig an der Schlange Anstoß nehmen läßt und sie gern in eine religiösen Inhalten entrückte Sphäre des Märchens versetzt. Ein zeitgenössischer Inder etwa, der noch heute die indoiranische Heiligung des Rindes tradiert, würde hier weniger skeptisch sein. Freilich sind es zunächst nicht religionswissenschaftliche, sondern literarhistorische Einwände gewesen, die gegen diese Einstufung als Märchen bedenklich machten. Man vermißte in dieser ältesten Geschichte von einer „Schatzinsel", die mit der Schilderung von Nahrungssuche und Feuermachen des Schiffbrüchigen auf eine Robinsonade angelegt war, eine weitere Exposition in diesem Sinne und vermutete ursprüngliche, in unserer

[1] *Sur un ancien conte égyptien* (Verhandlungen des 5. Orientalistenkongresses, Bln. 1881, 100—122); Recueil de Travaux, XXVIII, (1906), 73ff.; *Le Conte du Naufragé*, Le Caire 1912. [2] ÄZ 43 (1906), 1—26.
[3] (1923), 56—63. [4] *Altägyptische Märchen* (1926), 17ff.
[5] *Romans et Contes Égyptiens* (1949), 29—40.
[6] *Altägyptische Liebeslieder* (1950), 170—175.
[7] *Die ägyptische Literatur* (1927), 43—45.
[8] *Ägyptische Motive*, in MACKENSEN, *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, 24—46; *Das ägyptische Märchen* (1935), 7—13.84. [9] l. c. 123f.
[10] Vgl. WIEDEMANN, *Der Tierkult der alten Ägypter*, besonders 5f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000435

Textrezension fortgefallene Abenteuer mit der Schlange, man verwies allgemein auf den Mangel an Handlung und märchenhafter Verwicklung[1].

Der erste, der dann eine Deutung unter religiösen Gesichtspunkten vorschlug, ist REITZENSTEIN gewesen. In seinen *Hellenistischen Wundererzählungen*[2] äußerte er die Ansicht, daß mit dem Aufenthalt des Schiffbrüchigen auf der Insel ein Besuch im Lande der Toten gemeint sei. Einer ägyptologischen Nachprüfung kann diese Behauptung nicht standhalten, beachtlich ist sie nur als erster Versuch, über die Charakterisierung als bloßes Märchen hinauszukommen.

VLADIMIR VIKENTIEV hat dann in seinem Buch *Voyage vers l'île lointaine*[3] versucht, den „Schiffbrüchigen" in einen sehr weiten mythologischen Zusammenhang zu stellen. Zusammen mit seiner Abhandlung *L'Énigme d'un papyrus*[4], einer Arbeit über Pap. Bln. 3024 (Hirtengeschichte und Lebensmüder) bildet seine Untersuchung einen Beitrag zur Darstellung der „Légende des deux frères et la recherche de l'immortalité". Als drittes Motiv zu den beiden aus diesem Titel deutlichen kommt bei VIKENTIEV der vulkanische Charakter der Insel hinzu: „Nous constatons un fait important, à savoir que dans toutes les versions de la Légende des Deux Frères figure l'action volcanique présentée sous une forme variée"[5]. Ohne ein Prototyp dieses Erzählungsstoffes (etwa im Inhalt des d'Orbiney oder in Episoden aus dem Gilgameschepos) anzugeben, verfolgt VIKENTIEV die herausgestellten Motive mit Hilfe zahlreicher Parallelisierungen: Exodus, Hiob, Odyssee, Aeneïs, Tausendundeine Nacht, russische Ilja-Lieder, finnisches Kalevala und Episoden aus dem Leben des Kolumbus. Auf Grund dieser Parallelen sieht sich VIKENTIEV zu einer, teilweise bis ins Sprachliche gehenden Umdeutung des ägyptischen Textes veranlaßt: Der vulkanische Charakter der Insel wird allein aus Zeile 72—73 (der Drohung, den Schiffbrüchigen, wenn er der Schlange nicht antwortet, zu Asche zu verbrennen) abgeleitet; das Erforschen von Himmel und Erde durch die Schiffsmannschaft (28—29) wird als Orakel, nicht als Nautik verstanden; *nwj* (*nwj.t*) mit „Zyklon", *ḫbswt.f* mit „ihre Furche" übersetzt; das Schiff geht nicht unter, sondern verschwindet (*mwt*); und *knj.n.j šwj.t* gibt VIKENTIEV wieder mit: „Ich befand mich in einem Zustand totaler Vertierung."

Da diese Deutungen aus den genannten Parallelversionen anderer Völker gewonnen werden, ist es deutlich, daß die vorliegende Forschungsweise, die sich methodisch mit der JENSENS berührt[6], weitgehend eine Identifikation des Homologen mit dem Analogen vornimmt, also durch eine Überschätzung der Parallele gekennzeichnet ist. Das zeitgeschichtlich wichtige religiöse Anliegen des „Schiffbrüchigen" muß bei dieser

[1] PIEPER, l. c. [2] (1906), 14ff. [3] Le Caire, 1941. [4] Le Caire, 1940.
[5] *Voyage*, XIV. [6] *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur*, 1916, 1928—9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000436

Heranziehung von Material aus ganz verschiedenen Zeiten und Kulturen wohl notgedrungen zurücktreten. Hierbei wird die existenzielle Bedeutung des „Schiffbrüchigen" für jene Menschen, die ihn einst erzählten und niederschrieben, sowie die konkrete Situation, in die hinein er eine Botschaft geben sollte, ebensowenig deutlich wie bei seiner Einordnung als Märchen. Deshalb mag ein neuer Versuch, der nach dem spezifisch religiösen Gehalt dieses Textes fragt, berechtigt sein.

Bevor er die Tendenz seiner Geschichte ausspricht, hat der altägyptische Erzähler bereits in mehrfacher Weise deren religiösen Charakter gekennzeichnet:

a) dadurch, daß die Schlange deutlich als göttliches Wesen geschildert wird. Sie besitzt einen Bart von 60 Ellen (63—64), also doch offenbar ein menschliches Antlitz[1], ihre Glieder sind mit Gold überzogen, ihre Augenbrauen aus echtem Lapislazuli (64—66). Schon Erman hat[2] darauf hingewiesen, daß wir in jener Stelle des Westcar, die von der Geburt der künftigen Herrscher der 5. Dynastie berichtet, eine durchaus analoge Schilderung haben; dort kommen jene Söhne des Sonnengottes Re und der Red-Dedet mit Kopftüchern aus Lapislazuli und mit vergoldeten Gliedern zur Welt[3]. Allerdings hat Erman noch keine religionsgeschichtlichen Folgerungen aus dieser Parallele gezogen. Dennoch dürfte es wohl ohne weiteres deutlich sein, daß mit diesen Schilderungen nicht nur das Bild des (göttlichen!) Königs wachgerufen wird, sondern ebenso die in der bildenden Kunst und dichterischen Schilderung überlieferte Vorstellung der Ägypter vom Aussehen ihrer Götter. Ein gutes literarisches Beispiel hierfür liefert der im Kern wohl auf das MR zurückgehende Mythos von der Himmelskuh[4], wo das Aussehen des gealterten Gottes Re folgendermaßen geschildert wird: „Seine Majestät aber war alt geworden, und seine Knochen waren aus Silber, sein Fleisch aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli." Der hiermit bekräftigten Deutung des Herrn der Insel als Gott widerspricht nicht die Gestalt der Schlange. Die Vorstellung von der Schlange als Träger numinoser Macht ist in Ägypten alt[5], und der chthonische Charakter des Tieres bedingte seine Identifikation mit Urgöttern[6]. Wollten wir daher, ohne bereits hier die geistesgeschichtliche Verwandtschaft unseres Textes mit dem „Gespräch zwischen Atum und Osiris" (*Totenbuch* Kap. 175)[7] heranzuziehen, danach

[1] worauf auch Spiegel, l.c., hinweist. [2] l.c., Abschn. h. [3] Erman, *Literatur*, 74.
[4] Ranke bei Gressmann, AOT (1909), 182—184. Erman, *Literatur*, 77ff. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, 142ff. [5] Maspero, *Études de Mythologie et d'Archéologie* II, 411ff. [6] Bonnet, *Reallexikon*, Art. Schlange.
[7] Älteste Gestalt im Totenbuch der Tomba intatta dell' architetto Cha nella necropoli di Tebe, in Schiaparelli, *Relazione sui lavori della Missione Archaeologica Italiana in Egitto* II, Torino, 1923—27. Eine Neuinterpretation dieses Textes hoffe ich demnächst in der ZRGG zu veröffentlichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000437

fragen, welcher Gestalt des Mythos die Schlange des „Schiffbrüchigen" am nächsten kommt, so würden wir am ehesten Atum nennen und könnten dafür als Beleg zwei, freilich erst aus der Spätzeit stammende Schlangenkenotaphe anführen, die Atum als Schlange mit menschengestaltigem Kopf darstellen[1]. Es ist wohl anzunehmen, daß schon im MR der chthonische Charakter der Schlange, der den ursprünglichen Grund ihrer Identifikation mit dem Urgotte darstellt, nicht mehr im Vordergrund der Vorstellung stand. Die Schlange galt vielmehr generell als Symbol und Abzeichen göttlicher Macht[2]. So ist die Uräusschlange an der Sonnenscheibe des Re und der Stirn des Königs zu verstehen und, aus späterer Zeit, die bildliche Darstellung von Schlangen in der Hand göttlicher Wesen[3].

Wie das Aussehen so spricht auch das Wesen der Schlange für ihren göttlichen Charakter. Sie behandelt den Schiffbrüchigen freundlich, prophezeit ihm seine Zukunft und entdeckt sich ihm als Herr des ganzen Reichtums der Insel. Mit Gnade, Güte, Macht und Allwissenheit besitzt sie jene Prädikate, mit denen HERMANN JUNKER[4] in Verfolg der Thesen des P. WILHELM SCHMIDT[5] am ägyptischen Stoff Eigenschaften des Urgottes herausstellte[6].

Störend bei dieser Interpretation ist für uns natürlich in doppelter Weise der Begriff der Schlange; einmal dadurch, daß wir darunter, unserem deutschen Sprachgebrauch entsprechend, ein feminines Wesen verstehen, während das Wort *ḥfꜣw* im Ägyptischen ein Maskulinum ist und der Gott unseres Textes (Atum) selbstverständlich eine männliche Person. Aber auch die Übersetzung „Drache", die diese Schwierigkeiten vermeiden würde, ist nicht vorzuziehen, denn — und das ist das zweite — wir assoziieren damit ebenso wie mit der „Schlange" in unserem durch biblische Erzählung (Genesis 3,1 ff.), christliche Heiligenlegende (Ritter St. Georg) und deutsche Heldensage (Siegfried) geprägten Verstehen eine böse, zerstörende, in jedem Falle negative Macht. Eine Übersetzung mit „Schlangengott' würde den maskulinen Charakter des ägyptischen Wortes wahren und gleichzeitig das Positive des Numens andeuten.

[1] DARESSY, *Statues*, Tome II, Pl. 38. [2] ERMAN, *Religion* (1934), 19.

[3] Z. B. Bild des Atum mit der Schlange auf dem Sarge Berlin 11978 (vgl. GEORG MÖLLER, *Das Ḥb-śd des Osiris nach Sargdarstellungen des NR*, in ÄZ 39, 71—74) und Darstellung der Göttin Qidša mit Schlange (Turin 1601).

[4] Zusammenfassend in *Pyramidenzeit*, 33 ff.

[5] *Der Ursprung der Gottesidee* (1926 ff.).

[6] Diese Überlegungen widerlegen die Annahme PIEPERS, *Das ägyptische Märchen*, 21: „Der Schlangenkönig der Geschichte vom Schiffbrüchigen ist keine Gottheit; daß er keine menschliche Gestalt hat, erklärt sich einfach daraus, daß er ein Wesen aus der Fremde ist. Dort in weiter Ferne sehen eben die Menschen anders aus."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000438

b) Auch die Art der Begegnung des schiffbrüchigen Menschen mit dem Schlangengott vollzieht sich in einer numinosen Sphäre. Der Text gibt eben eine Schilderung von Vision und Audition bei einer Theophanie. VIKENTIEV hat[1] — sicher mit Recht — auf die Berufungsgeschichte des Mose (Exodus 3) als Parallele hingewiesen. Wie dort, so läßt sich dieser Vergleich weiterführen, der brennende, aber von der Flamme unverzehrte Dornbusch ein schwacher menschlicher Ausdruck für das Erlebnis eines *totaliter aliter*, eines *Arrheton* ist, so in unserem Texte das donnernde Geräusch, das der Schiffbrüchige hört, das Brechen der Bäume und das Erdbeben der Erde (56ff.). Diese Anzeichen kosmischer Erschütterungen, mit denen auch sonst in ägyptischen Texten das Erscheinen von Göttern oder verklärten Toten eingeleitet wird[2], verdeutlichen *Tremendum*, *Augustum* und *Majestas* des Göttlichen[3]. Sie zeitigen im „Kreaturgefühl" des Menschen[4] Furcht und Scheu: der Schiffbrüchige wirft sich nieder (67—68) und verhüllt sein Antlitz[5]. Auch das „Fürchte dich nicht" von seiten des Numens ist, wenn es auch in unserem Texte (111) nicht unmittelbar angeschlossen ist, typisch für diese Szene.

c) Der Ort der Begegnung von Mensch und Gott ist „heiliges Land" (Exodus 3,5). So auch im „Schiffbrüchigen". Wenn ERMAN *ʾiw n kꜣ* nicht in dieser Weise faßt, sondern als „Insel mit Nahrung"[6], so geht er von der geschilderten tropischen Vegetation der Insel aus und kann sprachlich geltend machen, daß *kꜣ*, wenn auch im Texte nicht in dieser Weise determiniert, oft im Sinne von „Nahrung" gebraucht wird, besonders in Amarna. Gegenüber dieser späten, rationellen Auffassung des Wortes ist hier aber wohl doch eine frühe anzunehmen, die *kꜣ* noch nicht im rein immanenten Sinne begreift, sondern auch als transzendente Wurzel alles Gedeihens, als göttliche Lebenskraft, und die dann, im Sinne der Einheit von Immanenz und Transzendenz im Weltverständnis des AR, irdische Vegetationsfülle als integrierenden Bestandteil (nicht erst als Folge!) dieser göttlichen Kraft versteht[7]. Dieses religiöse Verständnis von *ʾiw n kꜣ*

[1] *Voyage*, VII.

[2] So, besonders deutlich, zu Beginn des „Kannibalenhymnus" (Pyr. Spruch 273—274).

[3] Vgl. RUDOLF OTTO, *Das Heilige*, 14ff., 66ff., 22ff. (zitiert nach der 23.—25. Aufl.).

[4] R. OTTO, l. c. 8ff.: „... das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist" (S. 10).

[5] So bereits von ERMAN, l. c., Abschn. h, auf Grund des *kfj.n.j ḥr.j* konjiziert, das das „Verhüllen" inhaltlich voraussetzt. [6] l. c., Abschn. o.

[7] Auch VIKENTIEV, *Voyage*, 53, nimmt den Ausdruck im religiösen Sinne, sieht aber in ihm keine Charakterisierung der Insel, sondern eine solche ihres Bewohners; so verstanden zieht er die Parallele zu dem Uta-napishtim (= *kꜣ*) des Gilgameschepos.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000439

bleibt durch selbstverständlich mögliche Versuche einer geographischen Lokalisierung der Insel[1] ebenso unangefochten wie etwa die religiöse Wahrheit der Mosegeschichte durch die Nennung von Sinai und Horeb. Allerdings müßte man beim „Schiffbrüchigen" doch wohl einräumen, daß auf diese, etwa im Roten Meer zu suchende Insel Vorstellungen vom Urhügel in den Wassern des Nun, auf die der Text offenbar anspielt, übertragen worden seien und daß die Nennung von Punt (151) uns weniger eine geographische Orientierung geben soll, sondern eher einen Aufschluß über den Charakter der Insel als „Gottesland", das im Besitz alles Guten ist. In solchem Zusammenhang steht ja auch Punt im Text.

d) Und auch die Zeit der Begegnung des Schiffbrüchigen mit dem Schlangengott ist „heilige Zeit". Dies gilt sowohl für die dreitägige Wartezeit vor dem Erscheinen des Gottes wie auch für den viermonatigen Gesamtaufenthalt auf der Insel (118). Für ersteres ist die Heiligkeit der Dreizahl[2] heranzuziehen sowie der bereits von VIKENTIEV[3] angedeutete Vergleich mit der nächstliegenden religionsgeschichtlichen Parallele, der Mosegeschichte, in der die Israeliten am Sinai drei Tage auf das Erscheinen Jahves warten müssen. (Exodus 19,10—11.) Daneben ist die Zahl vier, wohl begründet in unseren Raumvorstellungen, dem Ägypter seit alters eine heilige Zahl, und SETHE verweist hierbei in seiner Untersuchung über die ägyptischen Zahlwörter ausdrücklich auf die Stelle unseres Textes[4]. Es scheint doch, daß durch diese präzisen Angaben der Erzählung der Aufenthalt auf der Insel von der traumhaften Zeitlosigkeit des Märchens, für das jedes Wann gleichgültig geworden ist, scharf geschieden und als *Kairos* bezeichnet werden soll[5].

Dieselbe Deutung ergibt sich auch aus der gleichen, kontinuierlich vom Erlebnis auf der Insel zu seiner Erzählung fortschreitenden zeitlichen Ebene, die durch die Identität des Handlungsträgers mit dem Erzähler hergestellt wird. Sie widerspricht der unverbindlichen, allein der Unterhaltung dienenden und nur gelegentlich mit Sentenzen oder Anspielungen in die aktuelle Situation hineinwirkenden Erzählung von Märchen oder Novellen[6] und widerlegt deshalb ERMANS Vermutung[7] über den formalen Aufbau als eines erhalten gebliebenen Auszugs aus einer ursprünglich viel reichhaltigeren Schachtelgeschichte. Tatsächlich haben wir es doch wohl mit dem Bericht eines religiösen Erlebnisses zu tun, das unmittelbar in das *hic et nunc* hineinwirken will und in seinem Fortschreiten vom

[1] WAINRIGHT, *Zeberged*: *The Shipwrecked Sailor's Island* (JEA 32, 31—38).

[2] Vgl. SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern*, 37f.

[3] *Voyage*, 31. [4] l. c. 32.

[5] Vgl. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, § 55,1.

[6] wie etwa in CHAUCERS *Canterbury Tales* oder bei CONRAD FERDINAND MEYER. [7] *Literatur*, 57.

Offenbarungserlebnis zu dessen Verkündigung, für die es Gehör verlangt[1], kennzeichnend ist für das Wesen der Prophetie.

Der Begriff der ägyptischen Prophetie ist nicht neu. Aus dem MR und besonders aus der Spätzeit besitzen wir dafür Belege, die von Eduard Meyer[2] und Hugo Gressmann[3] übersichtlich zusammengestellt und in ihrem generellen Schema analysiert worden sind. Ihrer Zuordnung zum Wesen der israelitischen Prophetie hat Bonnet[4] energisch widersprochen; denn in der Tat enthalten diese ägyptischen Texte nur säkulare, politische Weissagung. Der religiös verstandene „Schiffbrüchige" dagegen erscheint einer solchen Parallelisierung eher würdig. Denn bei ihm handelt es sich um Offenbarung innergöttlicher Geheimnisse, die, wie im Mosaismus[5], aber auch im Parsismus[6] und im Islam[7], verbunden sind mit einer Aktualisierung der — wie van der Leeuw formulierte[8] — „reservierten Macht" eines Urhebergottes. Innerägyptische Belege für den Versuch, solcherart den Ausweg zu finden aus der weltanschaulichen Not der ersten Zwischenzeit, finden sich neben dem „Schiffbrüchigen" wohl auch im „Gespräch zwischen Atum und Osiris" und in der „Lehre für König Merikare"[9]. Im folgenden soll gezeigt werden, aus welchen einzelnen inhaltlichen Komponenten sich diese Offenbarung des „Schiffbrüchigen" aufbaut.

a) Als der Schiffbrüchige in herkömmlicher Weise Opfergaben anbietet (140ff.), verlacht der Schlangengott diese im magischen Sinne des *do ut des* zu verstehende Werkfrömmigkeit (149ff.); zweifellos ein Zug, der mit mehr Recht als die oben zitierten politischen Weissagungen der Ägypter die alttestamentliche Parallele zuläßt, etwa in den Worten des Jesaja (1,11): „Was soll mir die Menge eurer Opfer?"[10]. Diese Abwehr des Opfers wird in doppelter Weise motiviert; einmal mit dem Verweis auf ihre Überflüssigkeit: der Schlangengott besitzt das bereits alles (151ff.); zum andern, indem positiv an die Stelle des Opfers die Forderung eines vergeistigten Gottesdienstes tritt: der Schiffbrüchige soll den Namen des Schlangengottes in der Residenz des Königs verkünden (159—160). Es kann, was schon Erman betont hat[11], kaum ein Zweifel sein, daß hier das Motiv der Dankbarkeit, also eine ethische Qualität, angesprochen wird.

[1] Das *mk nfr sḏm n rmṯ*, mit dem dies geschieht, kehrt wörtlich (also vielleicht im sprichwörtlichen Gebrauch) im Lebensmüden wieder (Erman, *Gespräch eines Lebensmüden*, Abschn. XVI).

[2] *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 451ff.; *Geschichte des Altertums*, 2. Aufl., I, 2, 274f. [3] *Der Messias*, 417ff. [4] *Reallexikon*, Art. Prophezeiung.

[5] Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 264.

[6] Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 139. [7] T. Andrae, *Mohammed*, 19.

[8] l. c. § 18,3. [9] Erman, *Literatur*, 109ff.

[10] Weitere biblische Parallelen: Jer. 6,20. 7,22. Hos. 6,6. Matth. 9,13.

[11] l. c., Abschn. x.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000441

Diese Forderung der Ethik findet sich, wenn auch dort nicht frei von kultischen Verpflichtungen, auch in der „Lehre für König Merikare".

b) Das ethische Gebot, aber auch das sorgende Verhalten der Schlange gegenüber dem Schiffbrüchigen (76—80), ja überhaupt die Tatsache der Offenbarung implizieren ein neues Verhältnis von Gott und Mensch. Ausdrücklich ist ja die Rede von einem „Gott, den die Menschen lieben" (147—148). Daß damit kein Verlust von Göttlichkeit eintritt, ist vielleicht damit angedeutet, daß der Gott der Insel Herr alles Besitzes ist und seinerseits den Menschen beschenkt (162ff.). Wir würden heute mit einem von SCHLEIERMACHER in der Religionswissenschaft eingebürgerten Begriff von „schlechthinniger Abhängigkeit" des Menschen reden.

Es liegt die Vermutung nahe, daß beides, diese menschliche Abhängigkeit, aber auch das neue Gottesverhältnis, in der stereotypen Anrede des Schiffbrüchigen durch den Schlangengott, dem Worte *nḏś* ausgedrückt werde. Nun hat sicherlich *nḏś* als Gegensatz zum *śr* eine soziologische Bedeutung. Daß aber diesem Worte, das auch in beiden Parabeln des Ba im „Lebensmüden" gebraucht wird[1], auch eine religiöse Nuance eignet, ist direkt leider erst aus Belegen der Spätzeit nachweisbar, wo *nḏś.tjw* für „göttliche Wesen" und *nḏś.tj* als Beiname des Osiris vorkommen[2].

c) Aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Überlegungen möchte man auf Grund des prophetischen Charakters des „Schiffbrüchigen" vermuten, daß er eine Geschichtsschau enthielte; denn zur Offenbarung gehört die Geschichtstheologie, während der Gedanke des Kreislaufs in jeder Form (Osiris, Tammuz, aber auch Buddha) nicht der Offenbarung, sondern der Einsicht komplementär ist. Im Text findet sich ein Anhalt hierfür, wenn wir Zeile 154 (die Verkündigung, daß die Insel wieder zur Flut werden wird) eschatologisch verstehen. Eine solche Deutung wird gerechtfertigt durch die wahrscheinliche Annahme, daß mit der Inselvorstellung der Gedanke der Weltentstehung aus dem Urhügel verbunden war und dieser Vorgang in der Endzeit rückgängig gemacht werde gemäß dem Gesetz aller eschatologischen Vorstellungen: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα (Ep. Barn. 6,13). Zudem entwickelt der in seinem religiösen Gehalt verwandte Totenbuchtext über das „Gespräch zwischen Atum und Osiris" eine ausführliche Geschichtsschau und enthält ganz deutliche Aussagen über Individual- und Universaleschatologie.

Allerdings müßte diese Exegese, nähmen wir den Text so, wie er sich uns bietet, zu der Annahme führen, daß das unmittelbare Weltende gemeint sei. Offenbar ist aber hier eine Überlagerung zweier verschiedener Vorstellungen eingetreten. Hinsichtlich der Eschatologie ist die Verheißung: „Die Zeit hier aber dauert Millionen Jahre" aus dem „Gespräch

[1] SCHARFF, *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, 34. [2] WB II, 385—386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000442

zwischen Atum und Osiris" in Gedanken zu ergänzen, während das unmittelbare Untergehen der Insel in den Fluten eine theologische Aussage impliziert: Der Schlangengott ist ein ferner, prinzipiell unerreichbarer *deus absconditus*, der sich nur einmal dem Propheten offenbart und durch ihn in diese Welt hinein wirken will. Eine ähnliche Vorstellung finden wir bei Merikare: „Gott hat sich verborgen, der die Wesensarten kennt"[1].

Aus diesem religiösen Geiste heraus müßten dann auch die Worte des Schiffbrüchigen an den Fürsten, dem er seine Geschichte erzählt hat, zu verstehen sein (179—182) und die Aufforderung zu einer Wertung des Diesseits unter dem Gedanken des göttlichen Jenseits, wie sie nach dem Zerfall der *complexio oppositorum* von Immanenz und Transzendenz des AR religiös notwendig wird, implizieren. Naheliegend ist dabei, daß mit dem Trost, den er diesem Fürsten zusprechen will, nicht nur dessen Eigenschicksal, sondern das ganz Ägyptens gemeint ist, das damals vom Süden her durch Gefahren bedroht war, die wohl die Expedition des Fürsten nicht restlos zu bannen vermochte.

d) Das neue Gottesverhältnis im „Schiffbrüchigen" erfordert ein monotheistisches Verständnis. Die gleiche Anschauung liegt wohl der Verschweigung des Gottesnamens zugrunde wie auch dem singularischen Gebrauch des Appellativums *ntr* (113), das die „Lehre für Merikare" ebenso verwendet. Auf den gleichen Gebrauch im Sinuhe (43) hat bereits Erman[2] hingewiesen. Allerdings ist es unwahrscheinlich, daß dort, wo es sich um die Erzählung eines Parteigängers der alten 11. Dynastie handelt und außerdem andere Götter genannt werden, die gleiche Deutung zulässig ist.

Vielleicht ist auch in der „dunkelsten Stelle des Buches" (Erman), in der Erzählung des Schlangengottes, ein Hinweis auf diesen Monotheismus enthalten. Der kurze und an Problemen reiche Abschnitt hat ja offenbar eine besondere Bedeutung im gesamten Text. Er steht an zentraler Stelle und drückt, ähnlich wie die Gleichnisse des Ba im „Lebensmüden", anscheinend die Quintessenz einer Ansicht aus. In sich stellt er eine besondere, selbständige Geschichte dar, die mit ihrem Rückgriff auf alte mythische Stoffe wohl die zeitlose Gültigkeit dieser Anschauungen betonen sollte, und deren knappe Ausführung entweder dem Verständnis eines Kreises von Initiierten angepaßt war oder, was wahrscheinlicher ist, jede weitere Exposition überflüssig machte, da es sich um die Verwendung damals allgemein bekannter Vorstellungen handelte.

Der Schlangengott erzählt dem Schiffbrüchigen: „Ich war auf ihr (der Insel) mit meinen Geschwistern; Kinder waren darunter. Zusammen waren wir fünfundsiebzig Schlangen, meine Kinder und meine Geschwister. Nicht erwähne ich Dir ein Mädchen, das mir durch Gebet

[1] Z. 124. Erman. *Literatur*, 118. [2] l. c., Abschn. o.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000443

gebracht wurde[1]. Da fiel ein Stern herab, und es gingen diese durch ihn im Feuer auf. Es geschah, daß ich nicht unter den Verbrannten war. Ich war nicht in ihrer Mitte. Aber ich starb ihretwegen, nachdem ich sie als einzigen Leichenhaufen wiedergefunden hatte."

Mythengeschichtlich gesehen entstammt diese Erzählung einem wahrscheinlich weitverbreiteten Vorstellungskreis, der in verschiedenen Formen von der Vernichtung der Ältesten[2], dem Kampf gegen die Kinder der Nut[3] und der Vernichtung des Menschengeschlechtes berichtet[4]. Meist steht dabei der Gedanke von Schuld und Sühne im Hintergrund, der dann bei Merikare stark hervortritt. Dort hat der gerechte Gott „seine Feinde niedergeschlagen und seine eigenen Kinder vernichtet, weil sie Anschläge gemacht und sich empört hatten"[5].

Neben dieser Unterstreichung des ethischen Motivs dient der Mythos im Schiffbrüchigen zur Hervorhebung des theologischen: er begründet die Tatsache des Monotheismus und gibt zugleich den Grund für das erneute Hervortreten eines Urgottes; denn der Schlangengott, der als einziger übrig blieb, war ja eine Zeitlang tot aus Trauer über die Verbrennung der anderen. Möglich ist diese ganze Betrachtung nur auf dem Hintergrund eines entscheidenden Wandels im Denken über Geschichte: indem frühere Zeiten den jetzigen gegenübergestellt werden, wird eine Historisierung des eigenen Standpunktes vollzogen. Diese kritische Erkenntnis, die der statischen Weltanschauung des AR zuwiderläuft, wird erst möglich auf dem Hintergrund der politischen Erschütterungen der ersten Zwischenzeit und wohl auch einer in ihrem Gefolge auftretenden engeren Berührung Ägyptens mit der fremden Umwelt. Daß tragische Aspekte hiermit verbunden sind, aber auch die Aufforderung zu einem heroischen Durchhalten, zum „Ausführen der Werke", ist ohne weiteres deutlich.

Es verbleiben dann noch zwei Probleme in der Erzählung der Schlange:

1. Der herabfallende Stern. Vielleicht steht er im Zusammenhang mit der Vorstellung des Weiterlebens der Toten als Sterne am Nachthimmel und des Gedankens, daß manche von diesen „Kindern der Nut" verfaulten und vom Himmel auf die Erde fielen[6]. Man könnte auch bei dieser Stelle an eine — aus der Verwandtschaft unseres Textes mit dem „Gespräch zwischen Atum und Osiris" naheliegende — antiosirianische Polemik denken und auf die Gleichsetzung des Osiris mit Orion[7] verweisen, die über die Dat als Reich der Sterne erfolgte[8]. Die Vorstellung des Feuers und des Verbrennens ist freilich mit diesen Anspielungen

[1] Vgl. GARDINER, *Eg. Grammar*, 2. Aufl., § 457. WB IV, 281.
[2] Pyr. Spruch 273—274. [3] Tb. c. 175.
[4] ERMAN, *Literatur*, 77ff., ROEDER, *Urkunden*, 142ff.
[5] Z. 133—134. ERMAN, *Literatur*, 119.
[6] Pyr. 2058. [7] Pyr. 819. 925. [8] KEES, *Totengl.*, 207.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000444

noch nicht erklärt; vielleicht soll sie ganz einfach die restlose Vernichtung ausdrücken.

2. Das Mädchen. Offenbar handelt es sich hierbei um eine alte Vorstellung, die als weibliches Komplement zu Atum auftritt[1], als Tochter des Re in Gestalt des Sonnenauges[2], als Maat[3], und deren einzelne Züge sich später in der Hathor vereinigen, die dann ihrerseits als Urgöttin verstanden wird[4]. Im MR wird diese Vorstellung des Mädchens auffällig aktualisiert und tritt in verschiedenen Texten unter jeweils anderer Wortwahl hervor; denn man muß doch wohl außer der *sꜣ.t kt.t* des „Schiffbrüchigen" hierzu die (*tfꜣ*) *mś.t* des „Lebensmüden" rechnen, die *nb.t r ḏr* als weibliches Komplement zu dem Allherrn, *nb r ḏr*, Re[5] und die *p.t*, die Himmlische[6], sicher wohl auch die *wśr.t* in theophoren Personennamen, besonders *s-n-wśr.t*[7], dem „Gefolgsmann der Starken".

Besonders dieser Name sowie die Verehrung der Hathor in der 11. Dynastie sind aufschlußreich für die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung dieser Göttin in der Zeit des werdenden MR. Es handelt sich wohl um die für eine ritterlich strukturierte Gesellschaft typische Verehrung einer weiblichen Gottheit, die ritterliche Ideale (Macht, Stärke, Gerechtigkeit) personifiziert; religionssoziologische Vergleiche (Athene der homerischen Zeit, Anahita der Perser[8]) scheinen diese Auslegung zu bekräftigen.

Über die spezifische Bedeutung der nur kurzen Apostrophierung dieser Göttin in unserm Text, über das Problem, welches genuin religiöse Anliegen durch diese mythischen Bezüge transparent gemacht werden soll, ist damit freilich so gut wie nichts ausgesagt. Wie jeder „bleibende" Text der Weltliteratur[9] läßt auch dieser hier eine Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten zu. Wieweit diese jedoch das zeitgeschichtliche Anliegen treffen, können wir bei unserer heutigen Kenntnis des Materials nicht eindeutig bestimmen. Bei der ethischen Tendenz des Textes wäre wohl am ehesten an eine Anspielung an die Maat zu denken. Damit wäre eine Aussage über die Gerechtigkeit dieses Schlangengottes gegeben, der sich dem Schiffbrüchigen auf einer Insel im Ozean so offenbart, wie er über die ganze Welt herrscht[10].

[1] Pyr. 809; Lacau, *T. R.* 52 (Assiut): „Ich (Re-Atum) bin der Grosse, der die Grosse sucht".

[2] Tb. c. 17; Erman, *Religion*, 66; Grapow, *Dissertation*, 30ff.

[3] „Deine Tochter hat dich gebildet und du hast sie gebildet und so bist du zum Ka aller Götter geworden" (Amonsritual 14,11).

[4] de Buck, *Coffin Texts* IV, Sp. 331.

[5] Tb. c. 125, Schlußrede 6; Spiegel, *Die Idee vom Totengericht*, 53.

[6] Vgl. Grapow, *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik* I, 70.

[7] Vgl. Sethe, *Sesostris*, 7. [8] Yasht 5.

[9] Im Sinne von Eduard Engel *Was bleibt? — Die Weltliteratur.*

[10] Gleichsetzung der Insel mit der gesamten Erde, vgl. Kees, *Totengl.*, 129, *Göttergl.*, 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000445

„Das Haupt auf die Knie legen"
Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Parallele

Von Anton Jirku, Bonn

Am Beginn der bekannten ägyptischen Erzählung von Sinuhe heißt es, nachdem der Tod des Königs Amenemhet gemeldet ist[1]: „Schweigen war in der Residenz, die Herzen waren voll Trauer, die beiden großen Tore waren geschlossen, die Hofleute saßen mit dem Kopf auf den Knien, und die Menschen klagten." Den Kopf auf die Knie legen war demnach eine kultische Trauersitte.

Wir finden den gleichen Brauch in dem ugaritischen mythologischen Texte III AB-B[2]. Wir hören hier, daß der Gott Iam Boten zu El und den übrigen Göttern schickt, die den Goldschatz des Gottes Baʿal fordern sollen. Im Verlaufe der Erzählung lesen wir v. 22f.: „Sobald die Götter sie bemerkten, bemerkten die Boten des Iam, die Sendlinge des Richters des Stromes, da ließen sinken die Götter ihre Häupter auf ihre Knie." Aber Baʿal ist darüber ärgerlich; v. 24f.: „Warum ließet ihr sinken, Götter, eure Häupter auf eure Knie?" Und v. 27: „Erhebet, Götter, eure Häupter von euren Knien!"; bis es schließlich v. 29 heißt: „Es erhoben die Götter ihre Häupter von ihren Knien". An beiden Stellen ist das Legen des Hauptes auf die Knie ein Zeichen der Trauer, der Bestürzung.

Wie ist diese Sitte aber an der folgenden alttestamentlichen Stelle zu deuten? I Kg. 18, 42 lesen wir gelegentlich des Berichtes, wie Elia den Regen von Gott erbittet: „Elia aber ging auf die Spitze des Karmels, bückte sich zur Erde und tat sein Gesicht zwischen seine Knie". In dieser Stellung bleibt Elia, bis ihm sein Diener das Nahen des erbetenen Regens kündet.

In meiner 1914 erschienenen Schrift *Materialien zur Volksreligion Israels* vertrat ich (S. 88) die Ansicht, daß Elia mit dem Legen seines Antlitzes auf die Knie gewissermaßen einen „Bann" ausüben wollte, bis sich die Regenwolken zeigen. Ich möchte meine damalige Ansicht dahin revidieren, daß auch an unserer alttestamentlichen Stelle Elia zum Zeichen seiner Trauer sein Haupt zwischen die Knie legt; so lange, bis der erlösende Regen naht.

Eine verbindende Idee wird dieser an drei verschiedenen Orten geübte kultische Brauch sicher gehabt haben; dagegen spricht auch nicht, daß die drei Berichte zu verschiedenen Zeiten schriftlich fixiert wurden.

[1] Erman, A., *Die Literatur der Ägypter*. 1923. S. 41.
[2] Gordon, C., *Ugaritic Handbook*. II. Text. No. 137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000446

Über eine Klasse ägyptischer Verben ult. j

Von Werner Vycichl, Paris

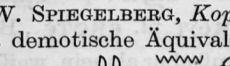
1. Vergleicht man den Prozentsatz der Verben med. inf. des Ägyptischen mit dem der semitischen Sprachen, so findet man daß diese im Ägyptischen viel seltener vorkommen als im Semitischen. Ägyptisch haben wir beispielsweise *njs* 'rufen', *rjs* 'aufwachen', *mwt* 'sterben', *ḫwꜣ* 'faulen' und andere mehr, aber weit weniger als etwa im Arabischen, wo viele der gebräuchlichsten Wortstämme dieser Klasse angehören; *gjꜣ* 'kommen', *ġjb* 'abwesend sein', *bjt* 'übernachten' *ṯjb* 'gut sein', *mwt* 'sterben', *nwm* 'schlafen', *qwl* 'sagen', *qwm* 'aufstehen', *šwf* 'sehen' etc.

2. Dieses Verhältnis erklärt sich dadurch, daß eine Reihe von Verben med. *j* und *w* — auch hohle oder konkave Verben genannt — im Ägyptischen in die Kategorie der ult. *j* übergegangen ist. Es handelt sich dabei um Fälle wie die folgenden:

a) ägyptisch ult. *j*:	b) semitisch med. *j* und *w*:
čnj 'erheben'[1]	*kwn* 'sein' urspr. wohl 'stehen'
ḫbj 'vermindern'	*ḫjb* 'versagen', *ḫwb* 'verarmen', arab.
ǯbj 'dürsten'	*lwb* 'dürsten' arab.[2]
ǯmj 'nicht tun'	*ǯm* 'gattenlos sein', arab.
**ǯnj* 'gleichen ähneln'[3]	*lwn* 'Aussehen, Farbe, Zustand', arab.
mḥj 'überschwemmt sein'	*mjḥ* 'waten' und 'Wasser schöpfen, arab.
mnǯ. t-j 'Erdhacker'	*mjň* 'Pflugschar' oder *mwn*
ʿpj 'fliegen'	*ʿwp* 'fliegen', hebr. *ʿōf* 'Vogel'

[1] ‚Erheben' und ‚stehen' können als Transitiv und Intransitiv gedeutet werden. Im Semitischen wird dieser Unterschied durch die Vokalisation ausgedrückt (*qatala, qatula* bzw. *qatila*). *Čnj* ‚unterscheiden' scheint davon zu trennen zu sein und dürfte eher zu arabisch *knj* ‚durch einen Beinamen unterscheiden' gehören und arabisch *kunja* ‚Beiname'.

[2] Arabisch *lāb, jalūb*, être torturé de soif et tourner autour de l'eau de l'abreuvoir, sans pouvoir en approcher (se dit des animaux qui sont tenus à l'écart de l'eau à cause d'un grand nombre d'autres qui boivent), s. A. de Biberstein-Kazimirski: *Dictionnaire Arabe-Français*, II, S. 1036.

[3] Erschlossen aus koptisch **ⲉⲙⲉ** „ähnlich werden, gleichen, nachahmen" s. W. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1921, S. 26, der das demotische Äquivalent aus dem Magischen Papyrus von London und Leiden mit  *jn* umschreibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000447

ägyptisch ult. *j*:	semitisch med. *j* und *w*:
sčj 'ausgießen'	*swk* 'ausgießen' hebr.
šbj 'verändern, vertauschen'	*šwb* 'mischen, vermengen' arab.
**šdj* 'Handel treiben'[1]	*šjṭ* 'Handel treiben' südarab.
thj 'übertreten'	*tjh* 'herumirren' und 'stolz sein' arab.

3. *Kwn* ist arabisch und äthiopisch das Seinsverbum. Die ursprüngliche Bedeutung wird wohl 'stehen' gewesen sein. Man vergleiche die Kontamination beider Verben in romanischen Sprachen, Hebräisch *hāḵīn* heißt 'er hat geschaffen, aufgestellt', *kōnēn* 'er hat aufgestellt, hergestellt.' Akkadisch *kwn* ist 'fest sein, wahr sein'.

4. *Jmj* dient ägyptisch als Negativverb (A. ERMAN: *Ägyptische Grammatik*, 4. Auflage, Berlin 1928, § 521). Arabisch bedeutet *ʿāma* 'Fehler, Schaden' *ʿajjim* 'ohne Gatten, ohne Frau' und das Verbum *ʿām, jaʿīm* bedeutet gattenlos sein, d. i. getrennt, geschieden oder unverheiratet sein' Arabisch *mān* ist die Pflugschar, das die Wörterbücher unter *mwn* ordnen. — *Lawn* ist arabisch 'Farbe' und hat darüber hinaus einen allgemeineren Sinn. Bei syrischen Beduinen heißt *ēš lōnak* 'Was ist Dein Befinden?' Ebenso ist ägyptisch *jwn* nicht nur 'Farbe' sondern auch 'Zustand'. *Šjṭ* findet sich südarabisch. Es heißt so *mn b-jšṭ b-Tmnʿ* 'wer in Timna Handel treibt' (M. HÖFNER: *Altsüdarabische Grammatik*. Leipzig 1934, § 66). Daß der 2. Radikal *j* war, darf man aus äthiopisch *šēṭa* (3. Pers. Perf.) erkennen. Aus dem Kabylischen kenne ich ein *ašijjaḏ* 'marchand ambulant' (G. HUYGHE: *Qamus Qbaili-Rumi*, Alger 1901, S. 8) das wohl auf ein **šajjāṭ* zurückgeht, als Lehnwort.

5. Aus den Entsprechungen *čnj:kwn, jbj:lwb, sčj:swk, jnj:lwn* sieht man, daß hier semitischem *k* und *l* die gequetschten Laute *č* und *j* gegenüberstehen. Ich denke, auch semitisch *lwṭ* 'mischen' und 'mit Schlamm beschmutzen' gehört hierher, hebräisch *jālūš* 'er knetet' und ägyptisch *jwšš* 'Teig' im Papyrus EBERS. Letzteres ist wohl passives Partizip (A. ERMAN: *Ägyptische Grammatik*, § 391 a).

6. Ich denke nicht, daß mit der Liste des § 2 die Beispiele erschöpft sind. Man wird sicherlich noch andere Fälle finden. — Nur mit Vorbehalt seien hier genannt *mrj* 'lieben' und arabisch *rwm* 'begehren, wünschen', was eine Metathesis voraussetzt, ferner *ḥs.t* „Sumpf" und arabisch *ḥjl* (*ḥajl* 'eau stagnante au fond d'une vallée, A. DE BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI: *Dictionnaire Français-Arabe*, Paris 1860, I, S. 528).

[1] Erschlossen aus koptisch (B) ϣⲱⲧ ‚Handel treiben' (SPIEGELBERG, WB S. 209). W. C. CRUM, *Coptic Dictionary*, S. 590 hat ⲉϣⲱⲧ pl. ⲉϣⲟⲧⲉ „trader, merchant", das ebenso gebildet ist wie ⲉⲣⲱⲧ pl. ⲉⲣⲟⲧⲉ „Baumeister" von ⲣⲱⲧ „bauen". Das erschlossene **šdj* muß aber alt sein, weil die Bildung **jšdw, jqdw* dem alten Fonds der Sprache angehört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000448

7. Daß die semitische Konsonantenordnung die ältere ist, sieht man daraus, daß vereinzelt noch im Ägyptisch-Koptischen Reste der ursprünglichen Wortwurzel bewahrt sind, wie etwa koptisch ⲁϫⲁⲓ 'Farbe' aus *ᵉjwín oder *jwšš* 'Teig' mit *j* statt *l* aber erhaltenem *w* und vor allem aus dem Befund im Berberischen.

8. Im Berberischen scheint es sich um primae gem. zu handeln:

a) berberisch Iae gem.	b) semitisch med. inf.
ĕddĕr 'leben'	*dwr* 'leben, wohnen' (hebr.)
ĕmmĕt 'sterben'	*mwt* 'sterben'
ĕffĕġ 'herausgehen'	*pwq* 'herausgehen' (aram.)
ĕllĕs 'beschmutzen', Zaian	*lwṯ* 'beschmutzen'
ĕqqĕl 'zurückkehren'	*qwl* 'zurückgehen'
awĕn 'aufstehen' [für *ᵉjwĕn]	*kwn* 'sein' urspr. *'stehen'

s. A. Basset: *La Langue Berbère. Morphologie. Le Verbe — Étude de Thèmes* Paris 1929, besonders S. 21—29.

9. Die berberischen Verben dieser Gruppe sehen äußerlich den Verben primae *w* gleich, die ebenfalls zu primae gem. geworden sind: tuareg *ĕffĕr* 'verstecken' (Getreide in einem Silo)' und arabisch *wfr* 'sparen', *ĕqqĕd* 'brennen' und semitisch *wqd*, *ĕllĕġ* 'lecken' und arabisch *wlġ*. Deshalb heißt das Kausativ von *ĕqqĕd* im Tuareg *suġĕd* aus **sauqad* und danach bildet man nun *ĕddĕr* ein *suděr* 'leben lassen' als ob der Wortstamm *w-d-r* wäre.

10. Bei tuareg *ĕqqĕl* vergleiche ich arabisch IV *aqāla* '(einen Handel) rückgängig machen' und außerdem *qā'ila* 'Mittagstunde, Siesta', d. i. wörtlich die 'zurückkehrende (Sonne)' die nicht mehr in die Höhe steigt, sondern wieder umkehrt. — Bei berberisch *awĕn* 'stehen' liegt einer der häufigen Fälle vor, daß *k* in *j* übergegangen ist. Die Radikale sind *jwn*, wie bei *akĕr* 'stehlen' *jkr*, vgl. ägyptisch *jčꜣ* aus **jkr*. Beispiele für den Übergang von *k* zu j sind schilhisch *taidĕrt* 'Ahre', in Audjila *tkidĕrt*[1], *tinzĕrt* 'Nase', in Audjila *tkinzĕrt*, *tairza* 'Pflügen' neben *krĕz* 'pflügen', im Tuareg hat man neben *ĕktu* 'aufpassen' ein Nomen *taitte* 'Verstand, Aufmerksamkeit' für **taktte*.

11. Es seien nun die besprochenen Formen übersichtshalber zusammengestellt:

berberisch:	ägyptisch:	semitisch:	
1. ———	*jmj*	*ʿjm*	'ermangeln'
2. **dwr*	———	*dwr*	'wohnen, leben'
3. ———	*ḫbj*	*ḫwb*	'vermindern, verarmen

[1] A. Ungnad, *Babylonisch-Assyrische Grammatik*, 2. Auflage. München 1926. S. 163.

[2] Freundliche Mitteilung von Herrn Professor F. Beguinot, Neapel.

	berberisch:	ägyptisch:	semitisch:	
4.	*jwn*	*čnj*	*kwn*	'stehen, sein'
5.	———	*jbj*	*lwb*	'dursten'
6.	———	**jnj*	*lwn*	'aussehen'
7.	**lws*	**jšj:jwšš*	*lwṯ*	'kneten, beschmutzen[1]
8.	———	*mḥj*	*mjḥ*	'waten, schöpfen'
9.	———	**mnj*	*mwn*	'pflügen'
10.	**mwt*	*mwt*	*mwt*	'sterben'
11.	———	*ʿpj*	*ʿwp*	'fliegen'
12.	**fwġ*	———	*pwq*	'herausgehen'
13.	**qwl*	———	*qwl*	'zurückkehren'
14.	———	*sčj*	*swk*	'ausgießen'
15.	———	**šdj*	*šjṯ*	'Handel treiben'
16.	———	*thj*	*tjh*	'herumirren'

12. Selbst wenn sich das eine oder andere Beispiel als unrichtig entpuppen sollte, was bei etymologischen Aufstellungen immer möglich ist, wird man doch an der Richtigkeit des ganzen Systems festhalten. Außerdem werden sich wahrscheinlich noch weitere Beispiele finden.

13. Aus dieser Aufstellung ergibt sich zweierlei. Einmal, daß — wie schon gesagt wurde — die semitischen Formen des Typs *k-w-n* und *m-j-ḥ* die *älteren* sind und dann, daß Ägyptisch und Berberisch durch eine weite Kluft getrennt sind. Das Berberische im Fernen Westen hat die ursprüngliche Konsonantenfolge treuer bewahrt als das Ägyptische, das doch geographisch dem Semitischen näher steht.

14. Phonetisch wird die Quetschung in der Weise zu erklären sein, daß man für das Vorägyptische einen Imperfektstamm annimmt, wie er etwa arabisch vorliegt (*jakūn*, *jamūt*, *jatīh*). Vor *i* und *u* trat nämlich ägyptisch Quetschung[2] ein, wenn ein *g* oder *k* diesen Vokalen vorausging.

15. So hat man wohl *-k* 'dein' m. (vgl. haussa, arabisch, akkadisch *ka*) aber *-č* 'dein' f. was auf **či* deutet (vgl. haussa, arabisch, akkadisch *ki*). Im Plural geht *-čn* 'euer' wohl auf *-kunu* zurück (vgl. akkadisch *kunu*). Auch die berberischen Formen (*-k* m., *-kĕm* f., *kun* pl. m.) zeigen keine Quetschung (so im Schilḥischen). Deshalb kann das Berberische seine hamitischen Sprachelemente nicht aus dem Ägyptischen erhalten haben.

[1] Das Bild des Teigknetens ist vom Kneten des Schlammes zum Formen von Lehmpatzen oder Ziegeln genommen.

[2] Im allgemeinen scheint sich die i-Quetschung bis ins Koptische erhalten zu haben, z. B. ⲥⲁⲧϥⲉ ‚Gewürm' aus **ǰidfᵉt*, während die *u*- bzw. *ŏ*-Quetschung schon Ende des Alten Reiches aufgegeben wurde. Das gilt natürlich nur für die betonte Silbe von Substantiven mit fester Vokalisation; *-či* ‚dein' f. aus **-ki* (so haussa, arabisch, akkadisch) ging wohl zuerst in *-č* über, *ehe* der Übergang zu *t* eintrat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000450

16. Daß *u* vorausgehendes *g*, *k* — und auch *l* — zu *ǰ*, *č*, *j* 'quetscht', sieht man aus *ǰs-f* „er selbst" (vgl. arabisch *guṯṯa* „Leib"), *jdn* „Ohr"[1] (arabisch *ʾuḏn*), *jb* „Herz" (vgl. arabisch *lubb* — nicht die wohl ältere Form *libb*, die **nb* ergeben hätte, wie *lis* ein geschriebenes *ns* ergab), *čn.t* 'Unterscheidung' (vgl. arabisch *kunja* 'Beiname'), *črw*, *čnw* 'Gesamtheit' (vgl. arabisch *kull*), *kb.t* neben *čb.t* „Sabdale" (haussa *kůbuta*, pl. *kůbutái*).

17. Es lag wohl kein reines *u* vor, sondern ein Laut der nach *ö* hin klang, wie das japanische *u*. Im Iroha lautet die Vokalreihe von *t* so: *ta*, *te*, *či*, *to*, *tsu*. So wirkte das ägyptische *u* vor bestimmten Lauten 'quetschend' oder 'anzischend'. Es gehört aber nicht jedes *u* hieher, 'neutral' war das der Endung der 1. Person Sg. — *ku* des Perfekts, entsprechend akkadisch und äthiopisch — *ku*. Auch E. Rossi hat in jemenischen Dialekten *-ko* gehört (*dalḫal·ko* 'ich bin eingetreten, *kunko* 'ich war').

18. Die Tabelle des § 11 zeigt von neuem, daß die ursprünglichen Formen der Verben auf der semitischen Seite zu suchen sind. Die ägyptischen und berberischen Formen erwiesen sich als Ableitungen der ursprünglichen semitischen bzw. frühsemitischen Verbalstämme.

[1] Es lag zunächst wohl etwa **ʾödn* vor, dann **jodn-*. Nach *k* und *g* verursachte dieses abgespaltene *j* die Quetschung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000451

Studien zur Sprache der Irob

Von Herma Plazikowsky, Frankfurt und Ewald Wagner, Göttingen[1]

Die Irob sind ein kleines Volk, das im Norden Abessiniens lebt, vor allem in der Gegend von Agāmē, östlich von Aksum und Adua. Nach Aussage ihrer eigenen Tradition sind sie Nachkommen der Griechen von Adulis[2]. Da sie nach Erlöschen der hellenistischen Herrschaft in diesen Gebieten von der übrigen Bevölkerung verfolgt wurden, durchwanderten sie auf der Flucht weite Gebiete und gelangten bis nach Funǧ. Von dort kehrten sie in ihre alte Heimat zurück und schlossen sich wegen ihrer geringen Volksstärke den Šaho an, ohne jedoch völlig in ihnen aufzugehen. Sie behaupten, daß noch heute unter ihnen blonde und blauäugige Menschen geboren werden, für die sie ein besonderes Wort haben: *ínti ambúrre* 'nebelhafte Augen', das eine verächtliche Bedeutung besitzt.

Heute zerfallen die Irob in vier starke Sippen[3]. Ihre Sprache, die dem Šaho nächstverwandt ist, wurde von Reinisch 1878 in einem knappen grammatischen Abriß dargestellt[4]. Seit R. sind unseres Wissens keine weiteren Veröffentlichungen über das Irob erschienen. Die Aufzeichnungen von R. lassen jedoch in phonetischer Hinsicht sehr viel zu wünschen übrig. Das gilt besonders hinsichtlich der Längung der Konsonan-

[1] Die folgenden Texte wurden von Frau Plazikowsky in Abessinien nach dem Diktat des vor zwei Jahren verstorbenen Abba Tasfāē aufgenommen. Von ihr stammen auch die mit Abba Tasfāē durchgesprochenen Übersetzungen. Die grammatischen Bemerkungen sind in gemeinsamer Arbeit von H. Plazikowsky und E. Wagner entstanden.

Abba Tasfāē war Priester bei der katholischen Mission und beherrschte außer seiner Muttersprache das Amharische, Französische und Italienische. Außerdem hatte er Latein gelernt. Seine Übersetzungen und Erläuterungen gab er meist auf Amharisch, gelegentlich auch in einer europäischen Sprache.

[2] Vgl. R. 4.

[3] R. 5 nennt nur zwei Sippen, die endā Boknayto und die endā Agladā. Die erstere findet sich auch in Frau Plazikowskys Aufzeichnungen als Buk'nayti ʿare. Außerdem sind dort noch die Ádgedi ʿare und die Hāsabálla genannt. Der Name des vierten Stammes ist leider nicht mehr festzustellen, da infolge Kriegseinwirkung die Aufzeichnungen recht lückenhaft geworden sind.

[4] Leo Reinisch, *Die Sprache der Irob-Saho in Abessinien.* (= Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil-hist. Kl. XC. Bd., H. 1—2. Wien 1878. S. 89—142). Hier als R. abgekürzt und nach der Paginierung des Sonderdrucks zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000452

ten und Vokale, des Starkdrucks und der Vokalqualität. So ist statt des *a* bei R., der vielleicht durch die 1. Form der äthiopischen Schrift beeinflußt worden ist, meistens *e* zu lesen. Bezüglich des Starkdrucks weisen auch die hier veröffentlichten Texte viele Inkonsequenzen auf. Das liegt daran, daß im Irob ein Wort ganz verschieden betont werden kann, je nachdem, an welcher Stelle im Satze es steht. Diese Erscheinung findet sich auch in anderen kuschitischen Sprachen, vgl. z. B. KLINGENHEBEN, *Ist das Somali eine Tonsprache?* Z.Phonet., Jg. 3 (1949) S. 301f.

Im folgenden geben wir zunächst die Texte in Umschrift und einer möglichst wortgetreuen Übersetzung. Es folgen dann sprachliche Anmerkungen. Dabei wird auf R. verwiesen, sofern das Wort oder die grammatische Erscheinung schon in seiner Arbeit belegt ist.

Frage und Antwort

I. Begrüßung.

áynah[1] *tāné*[2] ?	Wie bist du ? = Wie geht es dir ?
áynah ayyamissé[3] ?	Wie hast du die Zeit verbracht ?
nágay[4] *maḥté*[5]	Hast du den Morgen gut erlebt ?
nágay kīto[6] ?	Bist du wohl ?
nágay kīyo[7].	Ich bin wohl.

1) *áynah* 'wie' nicht bei R. Doch findet sich *ay* in Fragewörtern in verschiedenen kuschitischen Sprachen.

2) *tāné* ist 2. Pers. Sg. Praes. von *n-* 'sein, existieren', vgl. R. 10 (dort Imperfekt genannt, vgl. Fußnote zu Anm. 3).

3) *ayyamissé* (assimiliert aus **ayyamisté*) ist die 2. Pers. Sg. Perf. von *ayyamisé* 'die Zeit verbringen'. Es handelt sich um ein kausatives Verb der Konjugation A, vgl. R. 21[1]. Etymologisch leitet sich das Wort vielleicht von arab. *ayyām* 'Tage' ab.

4) *nágay* 'gut' vgl. Šaho *nágā* 'Friede, Heil, Wohlbefinden' Wb.[2] 288.

5) *maḥé* 'den Morgen verbringen' vgl. Šaho Wb. 262. Der Form nach entspricht *maḥté ayyamissé*.

6) *kīto* ist die 2. Pers. Sg. Praes. von *kin* 'sein', vgl. R. 12.

7) *kīyo* ist die *kīto* entsprechende 1. Pers. Sg.

[1] Das Irob unterscheidet zwei Konjugationen, eine suffigierende A (bei R. die II. Konjugation) und eine präfigierende B (bei R. die I. Konjugation). Von jeder dieser Konjugationen werden drei Zeitformen gebildet: eine aoristische (= aoristisches Imperfekt bei R.), die für alle Tempora gebraucht werden kann, eine perfektische (= aoristisches Perfekt bei R.) und eine futurische (= Subjunktiv bei R.). Außerdem bilden beide Konjugationen mit Hilfsverben zusammengesetzte Zeiten. Die Hilfsverben *n-*, *k-*, *l-* selbst haben unregelmäßige Bildungen. Bei ihnen findet man auch ein Präsens.

[2] Mit dieser Abkürzung bezeichnen wir: LEO REINISCH: *Die Saho-Sprache. Zweiter Band. Wörterbuch der Saho-Sprache.* Wien 1890.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000453

II. Gespräche.

arkê[1] *-ko*[2] *temēté*[3] ?	Woher kamst du ?
inni[4] *baṛó-*[5] *ko* (*dîk*[6] *-ko*) *emēté*[7].	Ich kam aus meinem Lande.
ībá[8] *-h*[9] *temēté* ?	Kamst du zu Fuß ?
bák'eli-h[10] *emēté*.	Ich kam mit dem Maultier.
ayn[11] *tibbiṛé-h*[12] *temēté* ?	Was hast du uns mitgebracht ?
ínkim[13] *ábbiṛek ān*[14] *emēté*.	Ich habe nichts mitgebracht.
áymē[15] *ʃógga*[16] *kīn*[17] *gabá*[18] *-k*[19] *temēté* ?	Warum kommst du mit leerer Hand ?
aʃité[20]. *ī*[21] *ṛáylo*[22] *yibbiṛin-íh*[23] *yamētín*[24] (*yamētôna kinón*)[25].	Ich eilte. Meine Kinder bringen mit (werden mitbringen).
ku[26] *ṛáylo áyda*[27] *kinôno*[28] ?	Wieviel sind deine Kinder ?
'adóha[29] *kinón. tī*[30] *'aré-d*[31] *ra'é*[32].	Drei sind es. Eines blieb daheim.
ku abbâ ke ku iná[33] *nagáy kinônu* ?	Sind dein Vater und deine Mutter wohl ?
ku abbâ ke ku iná nábseh[34] *nagáy kinônu* ?	Sind dein Vater und deine Mutter wohl am Leben ?
ku abbâ ke ku iná nábseh yānīné[35]	Sind dein Vater und deine Mutter am Leben ?
miyānnín[36]. *lammíh*[37] *rābên*[38].	Sie sind nicht (mehr). Beide starben.
ánda[39] *rābên* ?	Wann starben sie ?
rābên-im-ko[40] *táh*[41] *lámm ēgídda*[42] *kínni*[43].	Seit sie starben sind es zwei Jahre.

1) *arkê* fehlt bei R., doch finden wir S. 24 von der gleichen Wurzel *arkā* 'das Erreichen, Ziel'.

2) *-ko* bezeichnet die Richtung von einem Orte her, vgl. R. 30.

3) *temēté* ist die 2. Pers. Sg. Perfekt des Verbs B *mēt* 'kommen'. R. 52 zu Vers 20 leitet das Verb fälschlicherweise von einer unregelmäßigen Wurzel *na* ab. Da seine Vokalisation des Perfekts *ámata* nicht der von ABBA TASFĀĒ gegebenen *emēté* entspricht, die mit der von REINISCH, *Die Saho-Sprache*, ZDMG 32, S. 421, Z. 12, übereinstimmt, seien hier die Zeitformen noch einmal genannt: Aorist: *amīté*, *tamīté*, *yamīté* usw.; Futur: *amāto*, *tamāto*, *yamāto*; Perfekt: *emēté*, *temēté*, *yemēté*; Imperativ: *amó*, *amū'a*; Infinitiv: *mummút*.

4) *inni*, bei R. *hinni*, ist das betonte Possessivpronomen der 1. Pers. Sg., wenn das Subjekt des Satzes mit dem Possessivpronomen identisch ist. Im anderen Falle lautet das Pronomen *ī*, vgl. Anm. 21.

5) *baṛo*, pl. *bâṛoṛ* (fem.) 'Land' s. R. 48, zu Vers 1.

6) *dīk*, Pl. *dīkák* 'Dorf' s. R. 26 u. 27.

7) *emēté* ist die 1. Pers. Sg. zu *temēté*.

8) *ībá*, Pl. *ībôbi* (fem.) und *ibâ*, Pl. *ibôbi* 'Fuß' vgl. R. 49, zu Vers 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000454

9) Das Suffix *-h* hat die für unser Empfinden verschiedensten Bedeutungen. Es bezeichnet unseren Genitiv, vgl. R. 29, unseren Akkusativ, vgl. R. 35, Vers 2 und 3, 'über' (lat. de), vgl. R. 35 Überschrift, 'am' zeitlich, vgl. R. 36, Vers 7. Die hier zutreffende instrumentale Bedeutung ist auch R. 35, Vers 2, *dāgārāh* 'mit den Haaren' belegt[1]. Zu *-h* am Verbum finitum vgl. Anm. 12.

10) Zu *bák'eli* 'Maultier' vgl. amh. *bák'lō*, im Irob auch *bágla*.

11) Zu dem *n* in *ayn* 'was' für *ay* bei R. vgl. *áynah* 'wie', Anm. I, 1.

12) *tibbiṛé* ist 2. Pers. Sg. Perfekt von *baṛ* 'fassen, fangen, halten', gemischt A und B. Die Endung *-h* kann nicht nur an Substantiva als Postposition angeschlossen werden, sondern auch an Verba finita, d. h. es kann auch als Konjunktion verwendet werden. Die Bedeutungen sind sehr verschieden und entsprechen in vielem denen des amharischen Gerundiums. Einen Objektsatz ('daß') schließt es R. 36, Vers 6, ab, einen Kausalsatz ('weil') R. 36, Vers 9, einen Temporalsatz ('als') R. 38, Vers 17. Hier ist *-h* mit 'indem' zu übersetzen, wie auch R. 37, Vers 14. Unser Satz ist also wörtlich zu übersetzen: 'indem du was gehalten hast, kommst du ?'.

13) *ínkim* 'nichts' nicht bei R. Es ist wohl eine Ableitung von *inīk* 'eins', vgl. R. 33.

14) *ábbiṛek ān* steht für *ábbiṛek āné*. Das *é* von *āné* ist vor *emēté* geschwunden. Die Form ist 1. Pers. Sg. des, wie R. sagt, durativen Imperfekts, vgl. R. 16.

15) *áymē* 'warum' nicht bei R. Zu dem ersten Glied vgl. Anm. 11 und Anm. I, 1.

16) *fógga* 'leer' vgl. Šaho *fōy* 'dt.' Wb. 140.

17) *kīn* ist 3. Pers. Sg. Praes., der R. 12 allerdings *kiní* lautet; im Šaho jedoch *kin*, vgl. ZDMG 32, S. 426. Die von R. genannte Form *kiní* lautet eigentlich *kinní* und ist emphatisch.

18) *gabá*, Pl. *gâbob* 'Hand' s. R. 44, Vers 44.

19) Die Bed. von *-k* ist nicht klar. Wahrscheinlich ist es die dativische Postposition, vgl. R. 29, die dann hier die Bedeutung 'mit' haben muß, also 'Warum kommst du mit einer Hand, welche leer ist'.

20) *afité* ist 1. Pers. Sg. Perfekt Verb A eines Reflexivs von der Wurzel *af* 'Mund'. 'Mund' und 'Gesicht' werden bei den Kuschiten häufig im Sinne von 'vorne, voran' etc. verwendet. So heißt *afité* 'nach vorne gehen, laufen, eilen'. Das Kausativ lautet *afisé* 'beschleunigen, zur Eile antreiben'.

21) *ī* ist Poss. Pron. der 1. Pers. Sg., wenn das Subjekt des Satzes nicht mit dem Pronomen identisch ist, vgl. R. 31.

22) *ṛáylo* 'Kinder, Knaben' ist Pl. zu *bâṛa*, s. R. 28.

23) *yibbiṛiníh* ist die entsprechende Form 3. Pers. Pl. zu *tibbiṛéh*, vgl. Anm. 12.

24) *yamêtin* ist die 3. Pers. Pl. Aorist von *mēt*, vgl. Anm. 3.

[1] Im Irob bedeutet *dagár*, pl. *dâgor* alle Haare mit Ausnahme der Kopfhaare. Hier liegt also anscheinend eine ungenaue Übersetzung vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000455

25) *yamētōna* (es wäre *yamātōna* zu erwarten) ist die 3. Pers. Pl. Futur in der mit *-na* erweiterten Form, vgl. R. 15. Diese Form kann durch das Hilfsverb *kīn* erweitert werden, ohne daß sich die futurische Bedeutung ändert. Daß die Form einen Nezessitiv ausdrückt, wie R. 17 angibt, wurde von ABBA TASFĀĒ abgestritten. Einen Subjunktiv bildet das Irob dagegen durch Hinzufügen der Partikel *ʿīlóh* zum Futur.

26) *ku* ist Poss. Pron. 2. Pers. Sg., vgl. R. 31.

27) *áyda*, *auch áydda* 'wieviel' vgl. R. 14.

28) Das Fragesuffix *-o* (im übernächsten Satz *-u*) wechselt je nach dem vorherrschenden Vokal. Wir finden so *a*, *e*, *o*, *u*; bei *i* im Stamm tritt *e* ein.

29) *ʿadóḥ* 'drei', R. 33. Die Zahlen 3—9, die konsonantisch auslauten, nehmen vor dem Suffix *-ā* an, also *ʿadoḥā gul* 'dreimal' (*gul* 'Zeit'). An dieser Stelle folgt kein Nomen, so daß diese Regel hier nicht gilt. Es handelt sich hier wohl um das verstärkende *-a*, das in allen kuschitischen Sprachen heimisch ist.

30) *tī* 'einer' ist bei R. für das Irob nicht belegt, für das Šaho vgl. ZDMG 32, S. 423. Wohl aber finden wir *-ti* als Suffix des Individualis im Irob, vgl. R. 48 zu Vers 1.

31) *ʿare* 'Haus' s. R. 14. Für *-d* als Lokativsuffix vgl. R. 30.

32) *rāʿé* 'bleiben' s. R. 33. Es handelt sich um die 3. Pers. Sg. Perfekt Verb A, vgl. R. 21.

33) *abbâ* 'Vater', *ke* 'und', *iná* 'Mutter' s. R. 11.

34) *nabs* 'leben' vgl. Šaho *nábse* 'Seele, Geist, Wesen' Wb. 284. Zu der Postposition *-h* vgl. Anm. 9.

35) *yānīn* ist die 3. Pers. Pl. zu *tāné*, vgl. I, Anm. 2. Zu dem Fragesuffix vgl. Anm. 28.

36) *miyānnín* ist die regelmäßige Negierung von *yānīn*. Meistens verwendet man nach R. 11 die erweiterte Form bei der Negation.

37) *lammā* 'zwei' s. R. 33. *lammíh* bedeutet 'zu zweien, beide zusammen, beide'. Bei vokalisch auslautenden Zahlwörtern wird diese Art des Zahlenausdrucks durch ein suffigiertes *-h* ausgedrückt, bei konsonantisch endenden aber durch Umlautung des letzten Vokals, z. B. *ʿadéḥ* 'alle drei', vgl. III, Anm. 9.

38) *rāb* 'sterben' s. R. 10, 11, 25 u. ö. Es handelt sich um die 3. Pers. Pl. Perfekt Verb A, s. R. 21.

39) *ánda* 'wann?' ist bei R. im Irob nicht belegt, für das Šaho vgl. ZDMG 32, 421.

40) An die oben besprochene Verbalform ist die Relativpartikel *-m*, die jedoch auch 'daß'-Sätze abschließen kann, vgl. R. 18, mittels des Bindevokals *-i-* angeschlossen worden. *-m* in Zusammensetzung mit *-ko* 'von, aus' entspricht unserer Konjugation 'seitdem', vgl. R. 38, Vers 17. Genau so drückt sich die amh. Volkssprache aus: *ya-mōtū* (= *ka-mōtū*) *wadih hulat āmat nou*.

41) *tāh* ist ein demonstratives Zeit- und Ortsadverb, von dem die bei R. 32 genannten Demonstrativa *tāhammā*, *tāhammāy* abgeleitet sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000456

tāh deutet die Richtung auf das Näherliegende an, bedeutet also 'nach, herzu'.

42) *ēgídda* 'Jahr' s. R. 45, Vers 49.

43) Nach Zahlen kann der Sg. stehen.

Sprichwörter

III. *mesé*[1] *yoʿobê*[2] *-ti*[3] *ṛīwa*[4] *mâmanina*[5]. — Dem Schwur dessen, der Honigwein getrunken hat, glaube man nicht!

ĕslâm-ti[6] *ṛīwa mâmanina.* — Dem Schwur des Muslims glaube man nicht!

agābi[7] *ṛīwa mâmanina.* — Dem Schwur des Weibes glaube man nicht!

táh[8] *adéḥ*[9] *mâmanina.* — Diesen allen dreien glaube man nicht!

1) *mesé* 'Honigwein' nicht bei R. Zur Etymologie vgl. Šinaša *máṣʾa*.

2) *ʿab* 'trinken' vgl. XII. Die Form ist 3. Pers. Sg. Perfekt Verb B, s. R. 14.

3) Das Relativsuffix lautet nach R. 18 im Irob *tíya*, doch gibt er für das Šaho auch *ti*, vgl. ZDMG 32, S. 422.

4) *ṛīwa* 'Schwur' vgl. Šaho *dīwâ*, *diwâ* 'dt.' Wb. 119

5) *aman* 'glauben' s. R. 51 zu Vers 15. Die Form ist der negative Infinitiv, der in Sentenzen bevorzugt gebraucht wird, vgl. auch sonstige kusch. Infinitive auf *in* und *ina*. Abba Tasfāē übersetzte mit dem amh. *ālamāman nou*, das im Deutschen unpersönlich wiederzugeben ist: 'man glaube nicht!'[1]

6) *ĕslâm* für Muslim findet sich auch im Tigrē und im Amh. Zu dem Genitivsuffix *-ti*, das ursprünglich sicher mit dem Relativsuffix identisch ist, vgl. R. 28.

7) *agābi*, Indiv. *agābóyta*, Pl. *agābó* und *agāboytít* 'Frau' vgl. XVII. Der Genitiv ist einfach vorangestellt, vgl. R. 28.

8) Das II Anm. 41 genannte *táh* wird hier selbst als Demonstrativ verwendet.

9) *ʿadóḥ* 'drei' s. R. 33. Zu dem Umlaut vgl. II Anm. 37.

IV. *ḥaḥéy-ta*[1] *ayti-h*[2] *ka*[3] *nābbe*[4] *kaha*[5] *inti-h*[6] *ka mānablé*[7] *yân-ah*[8]. — Wir hören den Wind zwar mit dem Ohr, wir sehen ihn aber nicht mit Auge, sagen sie[9].

1) Gewöhnlich heißt 'Wind' *ḥaḥáy*, vgl. Šaho *hahâ* 'Luft, Wetter, Wind' Wb. 179 und 487. Abba Tasfāē legte aber besonderes Gewicht darauf, daß es hier *ḥaḥéy* laute. *-ta* ist die Endung des Individualis, vgl. R. 26. Das Wort steht isoliert und wird durch *ka* wieder aufgenommen.

[1] [Nach R. 16 liegt hier ein verneinter Imperativ vor, der durch Vorsetzen von *ma-* vor den Futurstamm gebildet wird. Als Endung tritt im Sing. *-ín*, vgl. V, 5, und im Pl. *-ínā* an. Wagner.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000457

2) *ayti* oder *aytī*, Pl. *aytít* oder *aytît* 'Ohr' vgl. Šaho Wb. 58. Zur Etymologie vgl. Wallāmo *hayt'a*, Ometi *hayṣ'a*.

3) *ka* ist Akkusativ des Pers. Pron. 3. Pers. Sg., der nach R. 31 im Irob *kāy* lauten sollte. Im Šaho finden wir aber ZDMG 32, 419, auch *ka*.

4) *nābbé* ist 1. Pers. Pl. Aorist von *abb* 'hören', vgl. R. 14. R. gibt *be* als Stamm an. Da jedoch alle Zeitformen den ersten Vokal dehnen, ersieht man, daß das *a* mit zum Stamm gehört: Aorist *ā'bbé* aus **a'abbé*, Futur *ā'bbó* aus **a'abbó*, Perfekt *ōbbé*, Infinitiv *mā'bb* (vor einem konsonantisch anlautenden Wort *mā'b*) und *mābbó*.

5) *ka* 'zwar' nicht bei R. Das Wort wurde von ABBA TASFĀĒ durch amh. *ĕnǧi* übersetzt. *-ha* scheint ein euphonisches Einschiebsel zu sein, vgl. das *-ah* in *yān-ah* Anm. 8.

6) *inti*, Pl. *intít* 'Auge' s. R. 42, Vers 37.

7) *mānablé* ist die 1. Pers. Pl. des negativen Aorist von *bal* 'sehen', vgl. R. 14 und 15.

8) *yān* ist der Form nach 3. Pers. Pl. Aorist eines Verbs mit der Bedeutung 'sagen', vgl. R. 10. Der Stamm des Verbs lautet in anderen kuschitischen Sprachen *y* oder *g*. Im Irob ist er ganz geschwunden, so daß nur noch die Personalaffixe mit den Vokalen der drei Grundzeiten verbunden werden. Die auslautende *-ah* ist eine Pausalform.

9) Mit dem Wind ist die Regierung in Addis Abeba gemeint, die man zwar nicht sieht, deren Auswirkungen man aber in Form von Steuern und Ähnlichem zu spüren bekommt.

V. *rob*[1] *baḫêni*[2] *bāṛa*[3] *layé*[4] *mákalitín*[5].

Dem Sohn des Regenbringers verweigere man das Wasser nicht.

1) *rob* 'Regen' vgl. Šaho Wb. 296.

2) *baḫé* 'bringen' s. R. 22. *-êna* bildet Nomina agentis, vgl. R. 24. Das *-i* ist eine weitere Genitivendung, vgl. R. 29.

3) Hier fehlt entgegen R. 29 das Dativsuffix, obwohl auch ein Akkusativ vorhanden ist.

4) *layé* 'Wasser' s. XI und XXXIV und vgl. Šaho *lay* 'dt.' Wb. 251.

5) *kalité* 'verweigern' vgl. Šaho Wb. 212. Zur Form vgl. III, Anm. 5.

VI. *úmma*[1] *mákdim*[2] *ko-ḥ*[3] *durugá-m*[4] *ko-l*[5] *durugé*[6].

Ein schlechter Gefährte half gegen dich, anstatt dir zu helfen.

1) *úmma* 'schlecht' s. R. 11 und 24.

2) *mákdim* vgl. Šaho *kadam* 'dienen' Wb. 209.

3) *ko* 'dir, dich' s. R. 31 (dort *ku*).

4) *durugé* 'helfen' vgl. Šaho Wb. 113. Es handelt sich um die 3. Pers. Sg. Aorist Verb A. *-m* leitet gewöhnlich Relativ- oder 'daß' -Sätze ein, vgl. II, Anm. 40. Für anstatt" verwendet man sonst *-m hiṛṛah*. Vielleicht liegt hier eine poetische Lizenz vor.

5) *-l* 'nach, zu, in', hier 'gegen' vgl. R. 29/30. 'für' bedeutet es im folgenden Sprichwort.

6) *durugé* ist die *durugá* entsprechende Form des Perfekts.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000458

VII. *īdâ*[1] *laʿáb*[2] *isé-l*[3] *nabá*[4]. Das Euter des Schafs ist für es selbst groß (genug).

1) *īdâ, idâ*, Pl. *īdôd, idôd* 'weibliches Schaf, das gerade geboren hat' nicht bei R. Außerdem kennt die Sprache noch das Wort *eydóyta*, f. *eydoytâ*, Pl. *êydo* 'Schaf'.

2) *laʿáb* 'Euter' nicht bei R.

3) *isi* ist Pers. Pron. 3. Pers. Sg., wenn es mit dem Subjekt des Satzes übereinstimmt, vgl. R. 31; man wird sich *īdâ* also in der Isolierung zu denken haben.

4) *nabá* 'groß' s. R. 19.

VIII. *móynoy*[1] *isi dîk-ko beḥá-l*[2] *sága*[3] *ṛawú*[4] *lí*[5] *yân-ah*. Der Stier hat außerhalb seines eigenen Dorfes die Stimme einer Kuh, sagen sie.

1) *móynoy*, Pl. *móynay* 'Stier' nicht bei R.

2) *beḥá* 'außerhalb' bei R. im Irob nicht belegt. Jedoch findet man im Šaho, ZDMG 32, S. 454, *bēhi* 'außer', das mit *-ko* verbunden wird. Hieran ist nun *-l* in lokativer Bedeutung getreten, vgl. R. 30.

3) *sága*, Pl. *sāgúg, sagúg* 'Kuh' bei R. im Irob nicht belegt, vgl. jedoch Šaho, ZDMG 32, S. 450.

4) *ṛawú*, dialektisch *ḍawú* 'Stimme' vgl. Šaho *daw* 'Ruf, Geschrei' Wb. 119.

5) *lí, lé* ist 3. Pers. Sg. Praes. von *l-* 'haben, besitzen', bei R. 13. Es ist ein unregelmäßiges und defektives Verb, das einen Aorist der Gruppe A und einen der Gruppe B bildet. Sonst bildet es mit der starren Form *līk* nur noch ein regelmäßiges Imperfekt. Alle anderen Zeitformen, Perf. etc. und ein dritter Aorist, werden vom Verb *ge'* 'finden' genommen.

IX. *baṛó tahâg-to*[1] *baṛó ba ʿêri*[2] *yayaʿé*[3]. Die Ochsen des Landes fressen das Gras des Landes auf.

1) *tahâg* 'Grasart' vgl. Šaho Wb. 351. *-to* ist Individualisendung, s. R. 26.

2) *baʿêri, baʿêra*, Pl. *bēʿar* 'Ochse' vgl. Šaho *beʿêrā* 'Stier' Wb. 70. Das Wort ist hier kollektiv aufzufassen.

3) *yayaʿé* ist 3. Pers. Sg. Aorist Verb B eines Kausativs vom *waʿé* 'hinausgehen'. Den Bedeutungsübergang von 'hinausgehen lassen' zu 'fressen' findet man auch im Amh. Kausativbildungen durch *y*, die R. — eventuell weil sie zu seiner Zeit noch nicht vorhanden waren — nicht anführt, gibt es in der Borogruppe, in der Ometigruppe und im Irob. Das Irob bildet *y*-Kausative nur in der Konjugation B, und zwar, wenn der erste Konsonant des Verbs kein Palatal, Velar oder Laryngal ist, also *ybal* 'sehen lassen' statt *sbal* bei R. 6. Vor *g, ḥ, k, k'*, ʿ steht noch *s*, doch kommt auch hier schon selten *y* vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000459

X. *baʿêri akâda*[1] *kiḥiná*[2],
meʿê[3] *fúgi*[4] *ḥákʾ*[5] *kiḥiná*,
ya[6].

Der Ochse liebt Grasreichtum, der gute Gott liebt Rechtlichkeit, sagt man.

1) *akâda* 'Grasreichtum' nicht bei R.

2) *kiḥiné* 'lieben' s. R. 49 zu Vers 3. Die Form ist 3. Pers. Sg. Aorist Verb A, vgl. R. 21.

3) *meʿê* 'gut' vgl. Šaho *maʿ* 'gut sein' Wb. 254.

4) *fúga* 'Gott' ist christlich. Die Muslims sagen *yalla*, vgl. XXX.

5) *ḥákʾ* 'Rechtlichkeit' vgl. arab. *ḥaqq*.

6) *ya* ist der Sg. zu *yān*, vgl. IV Anm. 8.

XI. *tástay*[1] *layé uyúbbuluy*[2]
ĕkáh, *akáh*[3] *máfōdoʿína*[4].

Dem Pflugochsen soll Wasser gezeigt werden, man pfeife ihm nicht!

1) *tástay* 'Pflugochse' vgl. Šaho *dástā* 'Jungstier zum Pflügen verwendet' Wb. 117. Das Wort steht isoliert und wird durch *ĕkáh* wieder aufgenommen.

2) *uyúbbuluy* muß für *yuyúbbuluy* verhört oder nachlässig gesprochen worden sein. Die Form ist die 3. Pers. Sg. des Futurstammes mit angehängtem *-y* in Wunschbedeutung, das sich nach R. 15 nur in der 1. Person und im Pl. findet, des Kausativs vom Passiv (für **yuyúmbuluy*) vom Stamme *bal* 'sehen'.

3) *ĕkáh*, *akáh* 'ihm' führt R. in der Grammatik nicht an, obwohl es bei ihm S. 42, Vers 37 belegt ist. Für das Šaho vgl. ZDMG 32, S. 420.

4) *fōdoʿé* 'pfeifen' ist bei R. nicht belegt. Zur Form vgl. III, Anm. 5.

XII. *ḥékʾi hákʾe-h gaḥá-do*[1],
baʿêri málab[2] *aʿubīné*[3].

Wenn Recht zur Rechtlichkeit zurückkehrt, dann hat der Ochse Bier getrunken[4].

1) *gaḥé* 'zurückkehren, kommen' vgl. Šaho Wb. 149. Die Form ist 3. Pers. Sg. Aorist Verb A. *-do* als Konditionalpartikel finden wir R. 37, Vers 12, und R. 39, Vers 21.

2) *málab* 'Bier' vgl. Šaho Wb. 265 *malâb* 'Honigwasser'.

3) *aʿubīné* ist aus *aʿubik yiné* kontrahiert. Diese Form ist die 3. Pers. Sg. des, wie R. sagt, durativen Perfekts Verb B, vgl. R. 16. An sich wäre die Kontraktion bei der zweiten von R. gegebenen Form ohne *-k* noch leichter möglich, doch wurde sie von PLAZIKOWSKY außer bei *lī* und *līk* nie gehört.

4) Das Sprichwort spielt auf die Bestechlichkeit der abessinischen Richter an. Es ist genau so unmöglich, daß wirklich Recht gesprochen wird, wie daß ein Ochse Bier trinkt.

XIII. *sagá ḥaráy*[1] *ākáh*
ʔayé-ha[2] *lak-áh*[3] *ḥukukitté*[4]
yé[5].

Obgleich der Arm der Kuh ihr näher war, kratzte sie sich mit dem Fuß, sagte man.

1) *ḥaráy* 'Arm' vgl. Šaho *harâ* 'Hand, Arm' Wb. 190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000460

2) *ṛayé* 'nahe sein' vgl. Šaho *day* 'dt.' Wb. 121. Die Form ist 3. Pers. Sg. Perf. Verb A. *-h* hat hier konzessive Bedeutung. Zu dem nachgesetzten Vokal vgl. *-hu* R. 38, Vers 15, und *-hi*, R. 37, Vers 10.

3) *lak*, Pl. *lākók* 'Fuß' s. R. 28 u. 29.

4) *ḥukukitté* ist 3. Pers. Sg. Fem. Perfekt Verb A, vgl. R. 21, des Reflexivs, vgl. R. 7, von *ḥukuké* 'kratzen' vgl. Šaho *hâkŭk* 'dt.' Wb. 180.

5) *yé* ist die *ya* entsprechende Form des Perfekts, vgl. X Anm. 6.

XIV. *sagá ḥeḥ tá-do*[1] *ḥōla*[2] *mālé*[3], *umbaḥ tá-do ḥōla mālé, yé.*

Wenn die Kuh *ḥeḥ* sagt, hat sie keine Scham; wenn die Kuh *umbaḥ* sagt, hat sie keine Scham, sagte man.

1) *ta* ist die *ya* entsprechende feminine Form, vgl. X Anm. 6.

2) *ḥōla* 'Scham' vgl. XXXV.

3) *mālé* ist die negative Form zu *lí*, vgl. VIII Anm. 5.

XV. *alā*[1] *tah abittá-h*[2] *tiráo-h*[3] *bakittá*[4] *yé.*

Wenn die Ziegen dies tun, gehen sie an der Leber zugrunde, sagte man.

1) *alā* ist Kollektiv zu *laḥ* 'Ziege', nicht bei R.

2) *abittá* ist 3. Pers. Sg. Fem. Aorist Verb A des Reflexivs von *abé* 'machen', vgl. R. 7. Zu *-h* in temporaler Bedeutung vgl. das folgende Sprichwort. Hier könnte die Bed. allerdings auch konditional sein, vgl. XXXVII Anm. 25.

3) *tiráo* 'Leber' vgl. Šaho *tirô*, *tiraû* 'dt.' Wb. 358.

4) *bakittá* ist die *abittá* entsprechende Form von *baké* 'aufhören', s. R. 24.

XVI. *alāl*[1] *loyni*[2] *úmma-m*[3] *áblek-âh*[4] *miskin*[5] *miyaná*[6] *yé.*

Bevor der Ziegenhirte die schlechten(Dinge)(nicht) sieht, bringt er kein Schlachtopfer.

1) *alāl* ist Genitiv und steht für *alāt* mit Assimilation des *t* an das folgende *l*. Für *n* und *s* ist diese Assimilation bei R. 28 belegt.

2) *loyni*, Pl. *lōn* 'Hirte' vgl. Šaho *lôynā* 'dt.' Wb. 252.

3) *úmma-m* ist aus *úmma-mārā* verkürzt. *-mārā* ist der Pl. des Relativsuffix, vgl. R. 18, welches jedoch auch häufig an Adjektiva tritt, z. B. *naba-tiyā* 'groß', Pl. *naba-mārā* oder *nabá-m*; *ʿenṛa-tiyā* 'klein', Pl. *ʿenṛa-mārā* oder *ʿenṛá-m*; *dulus-tiyā* 'dick', Pl. *dulus-mārā* oder *dulus-ám*.

4) *áblek* wird sonst nur in Verbindung mit Hilfsverben gebraucht, vgl.

5) *miskin* 'Schlachtopfer' nicht bei R. [R. 16.]

6) *miyaná* ist die negierte 3. Pers. Sg. Aorist Verb A von *yené* 'das geschlachtete Tier tranchieren', nicht bei R.

XVII. *alâ ke agâbo issé ʿaré rēddóy*[1] *yé.*

Ziegen und Frauen sollen ihr eigenes Haus beherrschen, sagte man.

1) *rēdé* 'herrschen' fehlt bei R. Doch hat er S. 20 *radánto* 'Schech, Schum', wovon das von ihm genannte *radana* 'regieren' eine Sekundärbildung ist. Die Form ist 3. Pers. Sg. Fem. Jussiv Verb A, vgl. R. 22 (für **rēdtoy*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000461

XVIII. *geŗêna-l*[1] *rob gaḥá*[2]
ḥuggáyto-l[3] *héfari*[4] *gaḥé*[5], *yé*.

Für den Gehenden ist der Regen schlecht. Für den Nachbarn war der Zänker schlecht, sagte man.

1) *geŗêna* ist Nomen agentis, vgl. R. S. 24, von *geŗé* 'gehen', vgl. Šaho *gud* 'dt.' Wb. 146.
2) *gaḥé* 'schlecht sein' nicht bei R. Die Form ist 3. Pers. Sg. Aorist Verb A.
3) *ḥugga* 'Nachbar' vgl. XIX und Šaho *haggôytā* 'Nebenbuhler' Wb. 178.
4) *héfari* 'Zänker' nicht bei R.
5) *gaḥé* ist die *gaḥá* entsprechende Form des Perfekts.

XIX. *gaḥennâna-m-ād*[1] *ḥuggi*
miri[2] *gaḥá yé*.

Vom Schlechtesten ist der nächtliche Einbruch des Nachbarn das Schlechteste, sagte man.

1) *gaḥennâna* ist eine Superlativbildung, die bei R. nicht belegt ist. *-m* ist Relativpartikel. Zu *-d* beim Superlativ vgl. das Šaho, ZDMG 32, S. 453.
2) *mirá* ist speziell der Ausdruck für den nächtlichen Einbruch. Das dazugehörige Verb lautet *miré* 'einen nächtlichen Einbruch verüben'; eine weitere Ableitung ist *miradé* 'nackt gehen', da die Männer zu den nächtlichen Einbrüchen nackt gehen, um weniger gesehen zu werden und um sich den ganzen Körper mit Fett einreiben zu können, damit sie nicht so leicht gefaßt werden. Diese nächtlichen Einbrüche sind von großer Bedeutung im Leben der Kuschiten. — Warum hier *miri* statt *mirá* steht, ist unklar (Vokalharmonie ?).

XX. *ḥinŗaváy-ti*[1] *ḥáne*[2] *ke*
ḥuggáyti ḥáne ŗaḥ[3] *tamfidé*[4]
yé.

Der Lohn des Geizigen und die Vergeltung des Nachbarn werden schnell gezahlt, sagte man.

1) *ḥinŗa*, vgl. Šaho *hendā* Wb. 188, bedeutet 'Großmut, Freigebigkeit', *ḥinŗa way* 'der Freigebigkeit ermangeln, geizig sein' (zu *way* vgl. R. 55 zu Vers 37). *-ti* ist Relativsuffix, vgl. III Anm. 3.
2) *ḥáne* 'Lohn, Vergeltung' vgl. Šaho Wb. 187.
3) *ŗaḥ* 'schnell' s. R. 40, Vers 29.
4) *tamfidé* ist eine Passivbildung, vgl. R. 7, zu Ge'ez *fadaya*. Es handelt sich um die 3. Pers. Sg. Fem. Aorist Verb B, vgl. R. 14.

XXI. *agáb*[1] *lé-m darúr-ta*[2]
barád[3] *tukkulkulé-h*[4] *gaḥtá*
yé.

Eine Wolke, die grundlose Schlechtigkeit besitzt, kommt Hagel in sich bergend, sagte man.

1) *agáb*, Pl. *âgob* 'grundlose Schlechtigkeit' s. R. 28.
2) *darúr* 'Wolke' vgl. Šaho Wb. 115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000462

3) *barád* 'Hagel' vgl. amh. *baradō* 'Hagel'.

4) *tukkulkulé* ist 3. Pers. Sg. Fem. Perfekt Verb B, vgl. R. 14, des Reflexivs von *kulkulé* 'verbergen' (für **tutkulkulé*), das nicht bei R. belegt ist.

XXII. *ḥeyáu-ti goráḥ-le*[1] *arabá-h*[2] *bah*[3], *saʿáy-ti*[4] *goráḥ-le afûma-h*[5] *bah.*

Den listigen Menschen bring zur Versammlung, das listige Tier bring zum Abgrund!

1) *goráḥ-le* setzte sich aus *goráḥ* 'List' vgl. Šaho Wb. 164, und *le* 'haben' zusammen. *ḥeyáu-ti* bzw. *saʿáy-ti* sind als Genitive von diesem Adjektiv abhängig, vgl. amh. *ya-sau tonkoleññā*. Ähnliches findet sich auch im Šinaša und Hádiya. Bei R. ist diese Konstruktion des Adjektivs nicht verzeichnet.

2) *arabá* 'Versammlung' vgl. Šaho Wb. 44.

3) *bah* ist der Imperativ Verb A, vgl. R. 23, von *bahé* 'bringen' s. R. 22.

4) *saʿa* 'Tier', speziell 'eßbares Tier' vgl. Šaho *sâʿā* 'Haustiere' Wb. 306.

5) *afûma* ist der 'gefährliche, böse Abgrund', im Gegensatz zu *bol*, das den Abgrund schlechthin bezeichnet.

XXIII. *wádar*[1] *af-íh*[2] *illéy-ta*[3] *wádar af ke illey af inkóh*[4] *tābbé*[5].

(Wenn) eine weiße Ziege neben einem weißen Schaf (steht), so hörst du die Sprache der weißen Ziege und des weißen Schafes zusammen.

1) *wádar* 'weiße Ziege' nicht bei R.

2) *af* heißt eigentlich 'Mund', s. R. 26. Mit Postpositionen bedeutet es dann 'vor', vgl. Šaho, ZDMG 32, 453. Außerdem hat es hier noch die Bedeutung 'Sprache'.

3) *illéy* 'weißes Schaf mit langem Schwanz, der bis an den Boden reicht' vgl. Šaho *ílle* 'Fettschwanzschaf' Wb. 29.

4) Zu *inko-h* 'zusammen' vgl. R. 11 *inkō* 'alle', das seinerseits von *inīk* 'eins' abgeleitet ist.

5) *tābbé* ist die 2. Pers. Sg. zu *nābbé*, vgl. IV Anm. 4.

XXIV. *kó*[1] *illéy-ta, ṛīwitak nīné*[2] *leleʿ-é*[3] *tay*[4] *sará*[5] *līk tīné*[6]?

Oh weißes Schaf! Diese Kleider hattest du an dem Tage, da wir uns zuschworen?

1) *ko* scheint Vokaltivpartikel zu sein.

2) *ṛīwitak nīné* ist 1. Pers. Pl. durativ Perfekt, vgl. R. 23, des Reflexivs zu *ṛīwa* 'Schwur', s. III, Anm. 4. Der Relativsatz ist nicht besonders gekennzeichnet.

3) *leleʿ* 'Tag' s. R. 10 und 28. Das *-é* steht wohl für *-éh*.

4) *tay* 'diese' s. R. 32.

5) *sará* 'Kleidung' gehört zu *sarité* 'sich bekleiden', s. R. 24.

6) *līk tīné* vgl. VIII Anm. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000463

XXV. *gabá toḫoyé-m*[1] *fidâ*[2],
af-ko tewuʿé-m[3] *ʿedâ*[4].

Was die Hand gibt, ist Bezahlung; was aus dem Munde kommt, ist Schuld.

1) *toḫoyé* ist 3. Pers. Sg. Fem. Aorist Verb B von *ḫay* 'geben', vgl. R. 14 und 29, Z. 18.

2) Zu *fidâ* 'Bezahlung' vgl. Geʿez *fĕdā*.

3) *tewuʿé* ist die *toḫoyé* entsprechende Form von *waʿé* 'herauskommen', s. R. 52 zu Vers 20.

4) Zu *ʿedâ* 'Schuld' vgl. Geʿez *ʿĕdā*.

XXVI. *wanisên-im*[1] *mattá*[2]
difēsên-im[3] *suguttá*[4]
yigrīʿēn-im[5] *kaftá*[6].

Was sie gesagt haben, lebt; was sie aufgehoben haben, bleibt; was sie geschnitten haben, trocknet.

1) *wanisên* ist 3. Pers. Pl. Perfekt Verb A, vgl. R. 21, des kausativen *wanisé* 'erzählen', s. R. 18. Zu dem *-i-* als Bindevokal vgl. II Anm. 40.

2) *maté* 'leben' vgl. Šaho *mār* 'dt.' Wb. 270. Die Form ist die 3. Pers. Sg. Fem. Verb A. Es fällt auf, daß der substantivische Relativsatz als Femininum aufgefaßt wird.

3) *difēsên* ist die *wanisên* entsprechende Form von *difiyé* 'bleiben', s. R. 50 zu Vers 6.

4) *suguttá* ist die *mattá* entsprechende Form des Reflexivs von *sugé* 'bleiben', s. R. 10.

5) *yigrīʿēn* ist die *wanisên* entsprechende Form von *gerēʿ* 'schneiden' Verb B (für *yigrīʿin* vgl. Šaho *garaʿ* 'dt.' Wb. 161.

6) *kaftá* ist die *mattá* entsprechende Form von *kafé* 'trocken', vgl. Šaho Wb. 209.

XXVII. *gabá ḫeṛṛé-m*[1]
tasukkuttú[2] *yé*.

Was die Hand verstreut hat, sammelt sie, sagte man.

1) *ḫeṛṛé* ist 3. Pers. Sg. Mask. (!) Perfekt Verb A, vgl. R. 21, von *ḫeṛṛé* 'verstreuen, werfen', s. R. 7. Das Mask. ist sehr auffällig, da *gabá* im vorigen Sprichwort und auch im zweiten Verb dieses Sprichworts feminin konstruiert wird. Doch könnte auch eine Assimilation aus *ḫeṛté* vorliegen.

2) *tasukkuttú* ist 3. Pers. Sg. Fem. Aorist Verb B, vgl. R. 14, des Kausativs von *kat* 'versammeln', s. R. 14. Der Auslaut ist vokalharmonisch an das vorhergehende *u* angeglichen worden.

XXVIII. *abbâ habé-m*[1] *bāṛí*
yawurisé[2], *ṛagé*[3] *tobiṛé-m*[4]
aur[5] *yaḫurusé*[6].

Was der Vater hinterließ, erbt der Sohn; was der Acker enthält, pflügt der Ochse.

1) *habé* ist 3. Pers. Sg. Perfekt Verb A von *habé* 'lassen', s. R. 55 zu Vers 44.

2) *yawurisé* ist die 3. Pers. Sg. Aorist Verb B von *waras* 'erben', vgl. Geʿez *warasa*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000464

3) *ṛagé* 'Acker' vgl. Šaho *dagê* 'Zeríba, eingehegter Acker' Wb. 102, wo für das Irob *ḍaggê* angegeben ist.

4) *tobiṛé* (für *tabiṛé*, das *a* ist an das *b* assimiliert) ist 3. Pers. Sg. Fem. Aorist von *baṛ*, vgl. II Anm. 12, wo das Perfekt gegeben ist.

5) *aur* 'Ochse' vgl. amh. *aurā* 'Stier'.

6) *yaḥurusé* ist die *yawurisé* entsprechende Form von *ḥaras* 'pflügen', vgl. Ge'ez *ḥarasa*.

XXIX. *ʿedā mālí bāḥa*[1] *mālí.* — Wer keine Schulden hat, hat keine Armut.

1) *bāḥa* 'Armut' und 'arm' vgl. R. 25 *baḥé* 'arm sein'.

XXX. *alā mālí yálla*[1] *mālí.* — Wer keine Ziegen hat, hat keinen Gott[2].

1) *yálla* 'Gott' vgl. X Anm. 4, vielleicht aus arab. *yā allāh*.

2) D. h. er wird zum Dieb oder Räuber.

XXXI. *númā*[1] *mālí ʿare mālí.* — Wer keine Frau hat, hat kein Haus (Familie).

1) *númā* 'Frau' s. R. 28.

XXXII. *darraʿé*[1] *mālí ḥané mālí.* — Wer keine ihm zugefügten Schmerzen hat, hat auch keine Rache.

1) *darraʿé* 'Schmerzen, Unbill, die andere einem zufügen' vgl. Šaho *darâʿ* 'Kränkung, Beleidigung, Schmach' Wb. 112.

XXXIII. *lā-ti bāṛá ke mēʿabbā-h*[1] *bāṛá ansarārā-d*[2] *yibbiṛé*[3]. — Das Kind einer Kuh und das Kind eines großen Mannes wurden von Kindheit an erzogen.

1) *mēʿabbā* 'großer Mann' nicht bei R.

2) *ansarāra* hat einen Bedeutungswandel durchgemacht. Das Verb *ansarāré* bedeutet 'phantasieren, träumen, traumreden, schlaftrunken sein'. *ansarāra* bedeutet eigentlich 'Kindheitsschlaf', dann auch 'Kindheit'.

3) *yibbiṛé* ist 3. Pers. Sg. Perfekt Passiv (aus **yimbiṛé*) von *baṛ* 'fassen. halten', übertragen auch 'erziehen'.

XXXIV. *layé mabiyakitá*[1] *wāni*[2] *mabakitá*[3]. — Wasser verwundet nicht, Geschwätz hört nicht auf.

1) *mabiyakitá* ist 3. Pers. Sg. Fem. negativer Aorist eines Verb A, vgl. R. 21-22, zu *biyakê* 'Wunde', s. R. 27.

2) *wāni* 'Rede, Sprache' s. R. 18.

3) *mabakitá* ist die *mabiyakitá* entsprechende Form von *baké* 'aufhören'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000465

XXXV. *ḫōla māl*[1] *baʿala*[2] *mawáyta*[3]. — Wer keine Scham hat, findet einen Ehemann.

1) *māl* für *mālé*, *mālí*.

2) Zu *baʿala* 'Ehemann' vgl. Geʿez *baʿāl* 'Herr'.

3) *mawáyta* ist die negierte 3. Pers. Sg. Fem. Verb A von *wayé* 'nicht haben, ermangeln, nicht finden'. Es liegt also eine doppelte Negation vor.[1]

XXXVI. *yoʿobē-ti hayyité*[1]. — Wer getrunken hat, hat sich gesättigt.

1) *hayyité* 'satt sein' ist 3. Pers. Sg. Perfekt Verb A des Reflexivs zum Stamm *hay* 'Sättigung, satt' vgl. Šaho Wb. 200.

Lied

XXXVII. *ayṛiṛiga-m*[1] *gurâ*[2]
dammârā[3], *tan*[4] *írrī*[5] *ūʿé*[6]
ḫinnim[7] *ʿārā*[8], *tan*
dīk kinni[9] *yan azmārā*[10].
ni[11] *dīk ʿArâʿĕ, ni migāʿé*[12]
Sēka[13]. *rîba-t*[14] *aʃ-ál*[15]
málinoy[16] *bukâ*[17]. *amō baʿeli*[18]
aháyka[19], *dabbōka*[20],
ku abbā māmāk yāné[21], *Mahmud*.
waʿí[22] *tāné-h*[23] *habé*.
dākkuda[24] *kulúh yé-h*[25] *miyyi*[26]
ka-l[27] *kúdé*[28,29].

Ich will die „Schwarzen" kennenlernen, deren Kinder ohne Übelkeit aufwachsen, deren Dorf reich ist, sagen sie. Unser Dorf ist ʿArāʿĕ, unser Name ist Sēka. Vor der Schlacht dürfen wir keine Flucht haben. Der Häuptling, seht, der schwarze Kahlkopf, dein Vater, wie geht es ihm, Mahmud? Der Gießbach, nicht aufkommend, ließ ab (von ihm). Wer rang mit ihm (gegen ihn), wenn er den schwarzen Abgrund sah?!

1) *ayṛiṛiga* ist 1. Pers. Sg. Aorist. Verb B, vgl. R. 14, der Reduplikationsform von *ṛāg* 'wissen', s. R. 19. Die Reduplikationsformen werden von R. nicht behandelt, da sie im Irob sehr selten sind. Sie kommen jedoch in den anderen kuschitischen und semitischen Sprachen Abessiniens sehr häufig vor. Auffällig ist das Präfix *ay-* statt *a-*.

2) *gurâ* 'wollen' — vgl. Šaho *gūr* 'suchen' Wb. 161 — ist unveränderlich für alle Zeiten und Personen. Das Hauptverb wird als Objektsatz mit *-m* vorangestellt.

3) *dammārā* ist aus *dat-māra* assimiliert. *dat* 'schwarz' vgl. Šaho Wb. 117. — *māra* ist das Relativsuffix Plural, vgl. R. 18, das auch Adjektiva in den Plural setzen kann.

[1] Die Übersetzung von *way* durch, finden' bei R. 24 ist falsch und paßt auch nicht in den zitierten Satz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000466

4) Abba Tasfāē erklärte, daß *tan* hier Relativpronomen sei. Da das Relativ im Irob jedoch sonst immer durch Suffixe ausgedrückt wird, ist vielleicht eher anzunehmen, daß es sich um den Kasus obliquus des Pers. Pron. 3. Pers. Pl., s. R. 31, handelt, der allerdings von Plazikowsky nur als *tēn* gehört wurde. Wir hätten dann einen asyndetischen Relativsatz vor uns, in dem *tan* die Beziehung zu dem Nomen, von dem der Relativsatz abhängt, herstellt.

5) *írrī* ist ein Pl. von *bāṛá* 'Kind' vgl. Šaho *írrō* Wb. 47.

6) *ūʿé* 'Übelkeit durch schlechte Nahrung' nicht bei R.

7) *ḥinnim* 'ohne' bei R. im Irob nicht belegt, s. jedoch Šaho, ZDMG 32, S. 455.

8) *ʿārā* ist 3. Pers. Sg. Aorist Verb A von *ʿāré* 'wachsen', s. R. 25.

9) *kinni* vgl. II Anm. 17.

10) *azmāra* 'reich' nicht bei R.

11) *ni* ist 1. Pers. Pl. des Poss. Pron., vgl. R. 31.

12) *migāʿé* 'Name' s. R. 35, Vers 1.

13) *Sēka* kommt bei den Arussi als Mannesname vor.

14) *ṛība* 'Schlacht' vgl. Šaho *dibâ* 'Krieg, Raubzug, Streit' Wb. 98.

15) *af-ál* 'vor' ist zusammengesetzt aus *af* 'Mund' und der Postposition *-l*, vgl. Šaho, ZDMG 32, S. 453.

16) *málinoy* ist 1. Pers. des negierten Jussivs von *lé* 'haben', vgl. R. 13 und 15.

17) *bukâ* 'Flucht' nicht bei R.

18) *amō baʿeli* 'Häuptling' aus *amō* 'Kopf' und *baʿela*, Pl. *baʿīl* ist merkwürdig, da *baʿela* im Irob sonst nur Ehemann bedeutet. Doch findet sich das Wort auch R. 45, Vers 47.

19) *aháyka* 'ecce', vgl. aber Šaho *ãhã́* als Interjektion Wb. 22.

20) *dabbōka* ist zusammengesetzt aus *dat* und *bōka* 'Kahlkopf', s. R. 24.

21) *māmāk yāné* soll dialektisch das gleiche wie *áynah yāné* bedeuten. Die Entstehung der Form ist unklar.

22) *waʿí* 'Gießbach' vgl. Šaho *waʿ* 'dt.' Wb. 364.

23) *tāné* 'außer Stande sein' s. R. 47, Vers 56. Die Form ist 3. Pers. Sg. Perfekt Verb A.

24) *dākkuda* ist zusammengesetzt aus *dat* und *kuda* 'Abgrund', nicht bei R.

25) *kulúh yé* 'sehen' — vgl. Šaho *kulūḥ* 'Blick' Wb. 215 — ist die bei allen Kuschiten so beliebte phraseologische Umschreibung eines Verbs durch ein Nomen mit *yé* 'sagen'. *-h* ist hier konditional.

26) *miyyi* ist eine emphatische Form von *mi* 'wer', die bei R. nicht belegt ist. Andere gleichwertige Formen sind: *miyyu*, *miyáttu*, *meyátto*, *miʾattu*.

27) *ka-l* ist zusammengesetzt aus *ka* (für *kay*), vgl. Šaho, ZDMG 32, S. 419, und *-l* 'gegen'.

28) *kūdé* ist 3. Pers. Sg. Perfekt Verb A von *kūdé* 'ringen', nicht bei R.

29) Diese Lieder, die — wie man sieht — gereimt sind, werden zu zweien vorgetragen, wobei jeder einen Vers singt oder hersagt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000467

Die Libri Mongolici der Westdeutschen Bibliothek Marburg

Von Walther Heissig, Göttingen

Nachdem vor zwei Jahren ein Überblick über die reichhaltige Sammlung von 121 meist von den Sven-Hedin-Expeditionen erworbenen mongolischen Handschriften und Drucke im Ethnographischen Museum zu Stockholm[1] gegeben wurde, deren genauer Katalog in Kürze zu erwarten ist[2], und nunmehr auch der Katalog der von K. Grønbech auf der Zentralasienexpedition der Königlichen Dänischen Geographischen Gesellschaft 1938—39 gesammelten zahlreichen mongolischen Handschriften und Drucke vorbereitet wird[3], scheint es angezeigt, auf das Vorhandensein einer weiteren großen Sammlung mongolischer Blockdrucke und Handschriften im westlichen Europa hinzuweisen. Diese ursprünglich in der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrte Sammlung ist in Marburg wieder aufgestellt worden, nachdem sie das Schicksal ihrer Auslagerung infolge des 2. Weltkrieges ohne Schaden überstanden hatte.

Sie umfaßt[4] unter der Signatur *Libri Mongolici* 38 burjätische Block- und Metalltypendrucke (Nr. 2, 6—43), 2 kalmückische Typendrucke (Nr. 1 und 3), 1 khalkha-mongolischen Blockdruck (Nr. 15), 1 tsakkar-mong. Blockdruck und in der größeren Zahl 119 Pekinger Blockdrucke (Nr. 4—5, 44—68, 70—79, 81—91, 93—134, 137—138, 144—171), 3 moderne Metalltypendrucke aus der Pekinger Druckerei 蒙古書社 Mongγol bičig-ün qoriyan[5], 3 größere Handschriften erzählenden Inhaltes (Nr. 140—142) und unter der gesonderten Signatur *Mongol. Kandjur* 12 Bände einer mongolischen Kandjur-Handschrift, ferner ebenfalls gesondert signiert 5 Sammelkassetten mit Fragmenten. Der weitaus größere Teil der Pekinger Blockdrucke wurde nach 1929 von Prof.

[1] Pentti Aalto, *Notes on the Collection of Mongolian Books in the Ethnographical Museum in Sweden*. ETHNOS XV, 1950: 1—2, 1—14.

[2] Frdl. Mitteilung von Herrn P. Aalto, Helsinki. In den REPORTS, The Sino-Swedish Expedition, Stockholm.

[3] Frdl. Mitteilung von Herrn K. Grønbech, Kopenhagen.

[4] Nicht berücksichtigt wurden einige moderne Pamphlete.

[5] Über diese mongol. Druckerei cf. L. Ligeti, *Rapport Preliminaire*, Budapest 1933, 21 und W. Heissig, *Einige Bemerkungen üb. d. Köke sudur*, MON. SER. VIII, 1943, 245.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000468

E. Haenisch für die Preußische Staatsbibliothek erworben. Die Nr. 144—171 wurden 1941—46 von mir in China gesammelt. Die burjätischen Blockdrucke sind hingegen ältere Bestände[1]. Die meisten von ihnen sind mit russischen Titelübersetzungen in einer flüssigen Handschrift versehen; gelegentlich ist in der gleichen Handschrift der Vermerk *Ex Libris Ii. MALKOVA* hinzugefügt.

Die Pekinger Blockdrucke sind auf handgeschöpften, festen chinesischen Papieren grober Struktur, die burjätischen Blockdrucke auf russischem glattem Postpapier mit Firmenstempel in Blinddruck abgezogen.

Im Nachfolgenden sind nur kurze bibliographische Angaben über die einzelnen Werke dieser Sammlung mitgeteilt. Diese Angaben mögen vor allem dem Zwecke dienen, zur Benutzung der Marburger Sammlung anzuregen und diese Benutzung zu erleichtern, wie auch eine Unterlage für den Vergleich mit den Beständen anderer Sammlungen zu bieten. Inhaltsangaben und literaturhistorische Beziehungen werde ich in einer größeren Arbeit über die Pekinger mongolische Übersetzungs- und Kommentarliteratur der Mandju-Zeit behandeln, welche mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter Benutzung und Berücksichtigung auch anderer ausländischer Sammlungen entsteht und in Kürze vorgelegt werden wird.

Im Zusammenhang mit der hier nun vorgelegten Liste wären als Desiderata für die noch zu leistenden großen literaturhistorischen Aufgaben auf dem Gebiete der Mongolistik[2] eine Weiterführung der 1930 von L. Ligeti begonnenen Beschreibung der mongolischen Textbestände in Paris[3] und die Veröffentlichung einer Liste der mongolischen Texte im Britischen Museum zu London aufzuführen.

Abkürzungen

A: Autor S: Schreiber D: Datum
T: Übersetzer I: Veranlasser B: Blockschneider
SP: Druckspiegel RM oder LM: Rechtes oder linkes Marginale (Randtitel) in Chinesisch.

Libr. Mongol. 1

Neite qalimaγ ulusin o ǰam yen tebčid ončo eǰen yeǰus kiristušin songγoγdaγsadin to du orolčoqui sain qubiltan du. töni nigüleskü tü ǰarliγ

[1] Einen Vermerk auf der Titelinnenseite des handschriftlichen Standortverzeichnisses a. d. Preuß. Staatsbibl. zufolge wurden sie zwischen 1892 und 1928 erworben, da für sie noch Titeldrucke hergestellt wurden, was für nach 1929 erworbene Mongolica nicht mehr getan wurde.

[2] Cf. N. Poppe, *Stand und Aufgaben der Mongolistik*, ZDMG 100, 1950, 80—81.

[3] *La Collection Mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut.* T'OUNG PAO XXVII: 1930, 119—178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000469

kiged ünen toγtol kiged maγad itegel kiḡed ǰalbarili onolan. ünen möri üǰülügči ǰürükeni gerel erili qangγaγči čindamani orosibai.

Kalm. Typendruck, 27 fols., 27 : 11 cm. SP: 21,5 : 8 cm, 31-zeilig, br.

Libr. Mongol. 2

Neyite Mongγol Buriyad ulus irgen-ü aγu ǰam-iyan tebčigsen. onča eǰen eyisus kristos-un songγaγdaγ sad-un toγan-dur urulǰaqu sayin qubitan-a. tegün-ü nigüleskü̈i-tü ǰarliγ kiged ünen toγtaγal ba maγad itegel kiged ǰalbaril-i onoγulan. ünen mör-i üǰegülügči. ǰirüken-ü gerel eril-i qangγaγči čindamani orusiba.

Burjät. Typendruck, 27,5 : 11,5 cm. SP: 21,5 : 8,5 cm, 25-zeilig, br.

Libr. Mongol. 3

Dedü ončo burqan yesus kiristusin ibeler. nülese bolod nülin nekelgen ese ǰaγaǰi γarqu üǰülügči nom. nide qalimaγ tu orosiqu boltuγa.

Kalm. Typendruck, 4 fols., 26 : 11,5 cm. SP: 23,5 : 9 cm, 33-zeilig, br.

Libr. Mongol. 4

Bilig baramid sudur orusiba (Bhagavatī Prajñāpāramitā-hṛdaya).

Pekinger Blockdruck, 11 fols., 17,5 : 7,5 cm. SP: 12,5 : 5,5 cm, 9-zeilig.

LR: 心 hsin. bnd.[1].

Libr. Mongol. 5

Getülgegči blama qamuγ šasin geyigülügči guvan ding bu san guvang zi da kuva ši ǰangǰa qutuγtu kemekü qubilγan beye tü erdeni-yin gegen ali egün-ü töröl-ün üyes-eče erkileǰü ǰalbariγad batu orusiqui-yin ünen üges ügülegsen süsügten-ü lingqua-yin aman-i uγuγata negegči qura kemegdekü.

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 27 fols., 22,5 : 7,5 cm. SP: 18,3 : 7,5 cm, 4-zeilig (25 Illustrationen zu je 8 : 7,5 cm).

A: Blo bzaṅ dpal ldan ye šes.

T: *Dai güusi* (Ńag dbaṅ bstan ʾpʿel).

(Cf. W. A. UNKRIG, *Der Regen, der den Lotosbluetenmund der Frommen erschließt.* ETHNOS 1950: 3—4, 131—165).

Siehe Libr. Mongol. 111.

Libr. Mongol. 6

Tooba-yin gegen-i tuγuǰi orusiba.

Burjät. Blockdruck, 15 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 7,8 cm, 29-zeilig.

O. O. u. J.

[1] Das Vorsatzpapier des gebundenen Textes trägt innen links die handschriftliche Widmung: „Herrn Prof. Dr. Juelg in Krakau freundschaftlichst. Wien, den 1. Okt. 1859, zum Geschenk v. Dr. Behrmann".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000470

Libr. Mongol. 7

Mergen kiged teneng-i sinǰilekü tegüs buyan sayin nomlal čayan lingquayin baylaya kemegdekü šastir-un tayilburi naran-u gerel neretü orusiba.

Burjät. Blockdruck 123 fols., 54 : 10 cm. SP: 48,7 cm, 37-zeilig.

A:d byan can dga' ba'i blo gros.

T:Ṅag dbaṅ blo bzaṅ skal bzaṅ sbyin pa.

Libr. Mongol. 8

Qutuytu Molon toyin eke-dür iyen ači qariyuluysan ke mekü sudur orusiba.

Burjät. Blockdruck[1], 125 fols., 44 : 9 cm. SP: 38 : 7 cm, 29-zeilig.

T: *Güusi cōsrǰiua* (č'os rǰe ba).

Vgl. Libr. Mongol. 56.

Libr. Mongol. 9

Bilig-ün činadu kiǰayar-a kürügsen včir-iyar oytaluyči kemegdekü yeke kölgen sudur. (Vajracchedikā).

Burjät. Blockdruck des Aginsker Klosters, 46 fols., 44 : 9 cm. SP: 38,5 : 6,5 cm, 29-zeilig.

Libr. Mongol. 10

Üliger-ün nom erdeni čoyčalaysan-u čiqula domoy kemekü šastir orusiba.

Burjätischer Blockdruck aus dem *Atayan*-Gebiet, 151 fols., 42 : 9 cm. SP: 38 : 7,5 cm, 31-zeilig.

A: Śrī jñāna.

Vgl. LAUFER, Skizze, 224—225[2].

(Cf. VLADIMIRCOV, *IZV.RAN* 1918, 1563, No. 50.)

Libr. Mongol. 11

Süsüg tegülder gerten-dür ubadislaysan tngris-ün yeke kenggerge-yin egesig dayun kemedekü orusiba.

Burjätischer Blockdruck, 10 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 28-zeilig.

A: Jñānadhvaja.

T: Vāga indra Sumati Kalpabhadradāna.[3]

D: 1866.

[1] Laut handschriftl. russischer Bemerkung auf fol. 1 r. am 14. Nov. 1904 im Guzino Ozero-Kloster erworben.

[2] LAUFERs Hinweis (op cit. 225), das 1. Kapitel dieses Werkes sei bei POZDNEEV (*Chrestomatija*, St. Petersburg 1900, 228—265) wiedergegeben, trifft nicht zu. Es handelt sich bei dem dort wiedergegebenen Kapitel um einen Ausschnitt aus dem in der Marburger Sammlung unter Libr. Mongol. 82 vorliegenden Pekinger Blockdruck.

[3] Für diesen burjätischen Gelehrten und Übersetzer lamaistischer Texte wie auch für sein historisches Hauptwerk cf. ZDMG 100: 1950, 607, hier Libr. Mongol. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000471

Libr. Mongol. 12

Boyda ǰuu Atiša -bar nomlaγsan ǰalvi-yin üliger orusiba.
Burj. Blockdruck, 7 fols., 44 : 9 cm. SP: 37 : 6 cm, 28-zeilig.
T: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.
D: 1867.

Libr. Mongol. 13

Abural itegel Padamba blama-yin gegen-ü ayiladuγsan suryal ǰarliγ.
Burj. Blockdruck, 4 fols., 45 : 9 cm. SP: 37,5 : 6,2 cm, 28-zeilig.
I: *Ayuyin ayalaγči tayiša noyan mgon po skyabs.*
T: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.
D: 1869.

Libr. Mongol. 14

γurban erdeni-yi takiγsan kiged. toyin boluγsan-u tusa erdem nügüd-i üǰegülügči orusibai.
Burjät. Blockdruck, 10 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 29-zeilig.
S: dge sloṅ rdo rǰe.

Libr. Mongol. 15

Sugavadi-yin orun-u ǰokiyal-i ügülegsen üge ariγun orun-u erdem-i todorqai-a üǰegülkü bilig-ün toli kemegdekü orusiba.
Khalkhamong. Blockdruck, 38 fols., 42 : 11,5 cm. SP: 37,5 : 9 cm, 24-zeilig.
A: *Čaqar gebsi blama Lubsang čulgrims*[1].
B: *Yeke küriyen* (Urgha).
Vgl. Libr. Mongol. 93.

Libr. Mongol. 16

Buyan-u ǰüil-dür duritqan üiledügsen temdeg bičig orusibai.
Burjät. Blockdruck, 16 fols., 44 : 9 cm. SP: 39,5 : 6 cm, 36-zeilig.

Libr. Mongol. 17

Tūsid-un ǰayun ṅgri-tü kemen aldarsiγsan blama yoγa orusiba.
Burjät. Blockdruck, 5 fols., 44 : 9 cm. SP: 38 : 6,5 cm, 30-zeilig.

Libr. Mongol. 18

Čoytu candan-u γučin tabun burqad-un emüne gem unal namančilaqu yosun orusiba.
Burjät. Blockdruck, 6 fols., 44 : 9 cm. SP: 34,5 : 6,3 cm, 29-zeilig.

[1] Über diesen cf. B. J. VLADIMIRCOV, *Mongol'skii sbornik razkazov iz Pañcatantra*, Petrograd 1921, 410.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000472

Libr. Mongol. 19

Arban čaγan buγan ba arban qara nigül-ün teyin ilγal-i üǰegülügči orusiba.

Burjät. Blockdruck, 29 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 29-zeilig.
LR: ᠷᠠ ra.

(Cf. VLADIMIRCOV, *Mongol'skie rukopisi i ksilografi ..... ot Prof. A. D. Rudneva.* IZV. ROSS. A. N. 1918, 1561 Nr. 40).

Libr. Mongol. 20

Tngri-eče ǰayaγatai boγda Činggis qaγan-u tabiγ orusiba.
Burjät. Blockdruck, 20 fols., 44 : 9 cm. SP: 28(29)-zeilig.
A: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.
D: 1869, Febr.
(Cf. ZDMG 100: 1950, 607.)

Libr. Mongol. 21

γurban erdeni-dür itegel yabuγulqu-yin kötölbüri orusiba.
Burjät. Blockdruck, 17 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 29-zeilig.
LR: ᠺᠠ ka.
A: *Sumati bacar.* (Dorži Danžinov).
(Cf. VLADIMIRCOV, IZV. RAN 1918, 1559, No. 17).

Libr. Mongol. 22

J̌oriγuluγsan miqa čegerlekü yosun orusiba.
Burjät. Blockdruck, 16 fols., 44 : 8,5 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 29-zeilig.
T: Vaga indra Sumati Kalpabhadradāna.
(Cf. VLADIMIRCOV, op. cit., 1557, No. 74).
D: 1867.

Libr. Mongol. 23

Mani-yi duradqaγči süsüg-ün nayilǰaγur modun neretü egesig orusiba.
Burjät. Blockdruck, 3 fols., 44 : 9 cm. SP: 26,5 : 6 cm, 28-zeilig.
T: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.
D: 1866.

Libr. Mongol. 24

Mani urilya orusiba[1].
Burjät. Blockdruck, 2 fols., 42 : 8 cm. SP: 36,5 : 6 cm, 30-zeilig.
B: *Toyin düri tü Dana.*
D: 1867.

[1] Dieser Titel ist mit Blaustift in mong. Schrift hinzugefügt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000473

Libr. Mongol. 25

Bodi mör-ün ǰerge-eče abqu uquraqu-yin ilyal-i tegüči bičigsen todorqai toli kemegdekü orusiba.

Burjät. Metalltypendruck, 8 fols., 42: 8,5 cm. SP: 36,6: 5,8 cm, 38-zeilig.

I: *Siregetü blama blo bzang galdan rinboči gegen* des *Anagyin gangdan šadubling.*

Libr. Mongol. 26

Oyun nom-dur sudulqu ubadis orusiba.

Burjät. Blockdruck, 7 fols., 44: 9 cm. SP: 37,5: 6 cm, 28-zeilig.

A: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna (nach einem Werke des Pancen Dharma dhvaja).

D: 1866.

Libr. Mongol. 27

Qutuγ tu Nandiga-yin öcigsen sudur orusiba (Ārya Nandika sūtra).

Burjät. Blockdruck, 10 fols., 44: 9 cm. SP: 38,6: 7 cm, 29-zeilig.

Libr. Mongol. 28

Boγda ǰobo Adiša Töbed-orun-a ǰalaraγsan namtar orusiba.

Burjät. Blockdruck, 40 fols., 44: 9 cm. SP: 38: 6 cm, 29-zeilig.

A: mčʻims mkʻan po.

T: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.

D: 1868.

Libr. Mongol. 29

Itegel-ün kötölbüri siddi bügün-i γaryaγči kemegdekü orus iba.

Burjät. Blockdruck, 13 fols., 44: 8 cm. SP: 38: 6 cm, 28-zeilig.

A: Jñana dhvaja.

T: Vāgindra Sumati Kalpabhadradāna.

D: 1868.

Libr. Mongol. 30

Erketü qongsim bodisadu-a yin iledde bošuγ üǰügülügsen aman-u ubadis qarangγui-yi arilγaγči gegen ǰula kemekü orsiba.

Burjät. Blockdruck, 15 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6,5 cm, 31-zeilig.

A: bSod nams rin čʻen bzaṅ po.

S: sKal bzaṅ pʻun cʻogs.

Libr. Mongol. 31

Ergikü-yin tusa erdem sayin nomlal-un ǰirüken orusiba.

Blockdruck[1], 15 fols., 44 : 9 cm. SP: 35,2 : 7,2 cm, 29-zeilig.

A: *Gragba bšadgrub.*

T: sKal bzaṅ sbyan ba (*Mongγol qalqa*).

[1] Es fehlen die Punkte vor *g*, *k* und *q*, die burjät. Drucke kennzeichnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000474

Libr. Mongol. 32

Ečige eke-yin sudur orusiba.

Burjät. Blockdruck, 3 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6,7 cm, 29-zeilig.

S: *Sumati bacar.*

Libr. Mongol. 33

Boγda ǰobo Adiša-yin gegen-ü čadig blama-yin erdem-i ügülegsen nom-un γarqu-yin orun kemegdekü orusiba.

Burjät. Blockdruck, 43 fols., 44 : 9 cm. SP: 37 : 6,2 cm, 28-zeilig.

A: *'Brom baγsi.*

I: *Galabanir tayiša* mGon po skyabs.

T: Vagindra Sumati Kalpa bhadra dāna.

D: 1870.

Libr. Mongol. 34

Sayin ügetü erdeni-yin sang subhasida kemegdekü sastir orusiba. (Subhāṣitaratnanidhi).

Burjät. Blockdruck, 58 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6,5 cm, 29-zeilig.

A: Ānandadhvaja śribhadra (Sa skya Paṇḍita).

T: bsTan-pa'i rgyal mc'an.

D: 1889 (*Aγuyin keyid*).

Vgl. Libr. Mongol. 143.

Libr. Mongol. 35

Itegel yabuγulqučyin yosun orusibai.

Burjät. Blockdruck, 5 fols., 44 : 9 cm. SP: 37,5 : 6 cm, 28-zeilig.

Libr. Mongol. 36

γurban sanvar tan-u yerü -yin namančilal.

Burjät. Blockdruck, 2 fols., 44,5 : 9 cm. SP: 37,5 : 6,5 cm, 29-zeilig.

S: *Sumati bacar.*

Libr. Mongol. 37

Suutu boγda Činggis qaγan-u altan suryal orusiba.

Metalltypendruck, 29 pp., br.

D: Urgha 1915.

Ed: *Buriyad Čewang* (Č. Žamcarano).

(Cf. V. Kotwicz, *Iz poučenij Činggis chana.* VOSTOK III: Moskau 1923. 94—96).

Libr. Mongol. 38

Mongγol Buriyad ulus anggan qamiya-ača tasuraǰu yambar orun-a ali čaγ-tu ken qaγan tai sayuγsan terigüten-i tobčilan quriyaγsan teüke bičig orusiba.

Burjät. Metalltypendruck, 8 fols., 8°. br.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000475

Libr. Mongol. 39

Buriyad Mongyol arad-un eregür-i sakiqu yabudal tus.
Burjät. Metalltypendruck, 6 pp., 4⁰, br.
D: Čita 1922.

Libr. Mongol. 40

Boyda ǰuu Adiša -bar nomlaysan ǰalvi-yin üliger orusiba.
Burjät. Blockdruck, 7 fols., 44 : 9 cm. SP: 37 : 6 cm, 28-zeilig.
Wie Libr. Mongol. 12.

Libr. Mongol. 41

Buddha šasin tan-u Buriyad Mongyolčud -un ačayad-un keyid -tü 1922 on-u oktibri-yin 19—29 edür üd-tü toytoysan čiyulyan-iyar bayiyuluydaysan toytoyamǰi ǰarčim -ud orusiba.
Burjät. Metalltypendruck, 16 pp., 4⁰.

Libr. Mongol. 42

Mani-yin tus a erdem-i todotqayči ǰula kemegdekü orusiba.
Burjät. Blockdruck, 14 fols., 44 : 9 cm. SP: 36 : 7 cm, 34-zeilig.
A: *bšadsgrub.*
B: *dgeslong Sangsrgyas rgyamco.*

Libr. Mongol. 43

Qutuy tu orun aquyuluyči-yin sudur orusiba.
Burjät. Blockdruck, 16 fols., 44 : 9 cm. SP: 38 : 6 cm, 30-zeilig.

Libr. Mongol. 44

Qutuy tu včir-iyar oytaluyči bilig-ün činadu kiǰayar-a kürügsen neretü yeke kölgen sudur. (Vajracchedikā Sūtra).
Pekinger Blockdruck, 27 fols., 53 : 18,5 cm. SP: 46 : 13 cm, 26-zeilig.
LM: 經 *ching.*

Libr. Mongol. 45

Gzungdui terigün / nögüge bölüg orusiba.
Pekinger Blockdruck, 2 vols., 228+243+5 fols. *Garčay* (Inhaltsverzeichnis).
T: *Sürüm.*
D: 1729.

Libr. Mongol. 46

Getülgegči Milarasba-yin tuyuǰi. egesiglegsen mgur-bum.
Pekinger Blockdruck, 280 fols.+2 fols., 60: 21 cm. SP: 52,5 : 14,5 cm, 33-zeilig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000476

(Cf. H. Hoffmann, *Quellen z. Gesch. d. tib. Bon-Religion*, Mainz 1950, 361 sq.).

T: *Siregetü güusi čorǰi* + *Dai güusi* (Ňag dbaň bstan ’p‘el).

D: 1756.

Libr. Mongol. 47

Mani gambu-yin terigün / nögüge bölüg orusiba.

Pekinger Blockdruck, 291+252 fols., 57,8 : 23 cm. SP: 53,8 : 17,5 cm, 31-zeilig. LM: 松 *sung.*

T: *rab byam čosrǰi caya bandida.* (1643—1644).

I: *Dalai darqan čorǰi.*

D: 1712.

(Cf. Laufer, *Skizze*, 221—222; Hoffmann, op. cit. 265).

Libr. Mongol. 48

Badma ɣatang sudur-un orusiba (*Badma sambau-a baysi-yin delgerenggüi-e ǰokiyaɣsan töröl-ün čadig*).

Pekinger Blockdruck, 292 fols., 60 : 20 cm. SP: 50 : 14 cm, 31-zeilig. LM: 唐 *t'ang.*

T: *Sakiya törüb.*

(Cf. Hoffmann, op. cit. 251 sequ.)

Libr. Mongol. 49

Ilaǰu tegüs nögčigsen burqan bagsi-yin gegen-ü teyin ariɣun namtar čiday ɣayiqamsiɣ ǰokiyal-i endegürel ügegüi-e ügülegsen sayiber oduɣsan-u degedü yabudal-un sang kemegdekü -eče terigün / qoyaduɣar / boti orusibai.

Pekinger Blockdruck, 2 vols., 250+290 fols., 60 : 20 cm. SP: 54 : 14 cm, 24-zeilig. RM: 釋迦牟尼佛源流經 *shih-chia-mou-ni -fo yüan-liu-ching.*

A: Č‘os kyi rgya m‘co.

T: *Šabrong toyin* Blo bzaň bsam grub ñi ma.

B: *Šabrong Isidanzindarčai.*

D: 1871.

(Cf. Laufer, Skizze, 231.)

Libr. Mongol. 50

Qutuɣ tu degedü yeke de tonilyaɣči neretü sudur orusiba

Pekinger Blockdruck, 34+28+32 fols., 52 : 17 cm. SP: 46,5 : 14 cm, 25-zeilig.

T: Kuň dga ’od zer.

D: 1708.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000477

Libr. Mongol. 51

Erdeni oki-yin toytayal neretü yeke kölgen sudur orusiba. (Ārya mahāsannipātaratnaketudhāraṇī nāmamahāyāna-sūtra).

Pekinger Blockdruck, 151 fols., 51 : 17 cm. SP: 46,5 : 14 cm, 29-zeilig. LM: 血 *Hsieh.*

T: *Sürüm.*

D: 1665.

Qutuγ tu erdeni tour tu-yin öčigsen neretü yeke kölgen sudur (Ārya ratnajāliparipṛccha-nāma-mahāyāna-sūtra).

41 fols., Masse wie oben.

Libr. Mongol. 52

Üliger-yin dalai-yin sudur (*Siluγun onul tu kemegedekü sudur*).

Pekinger Blockdruck, 230 fols., 57 : 27,7 cm. SP: 52 : 17 cm, 31-zeilig. LM: *Üliger-ün dalai* + 原 *Shun.*

T: *güusi čorǰiba.*

D: 1714.

(Cf. I. J. SCHMIDT, *Der Weise und der Tor,* St. Petersburg 1843 — eine Übersetzung der tib. Version.)

Libr. Mongol. 53

Qutuγ tu Pañcarakṣā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 36+46+32+17+13 fols., 50 : 16 cm. SP: 47 : 13 cm, 25-zeilig. LM: 金 *chin* + 木 *mu* + 水 *sui* + 火 *huo* + 土 *tu.*

T: Č'os kyi 'od zer.

D: 1686[1].

(Cf. LIGETI, T'OUNG PAO XXVII: 1930, 128.)

Libr. Mongol. 54

Qutuγ tu nayiman mingγatu yeke kölgen sudur orusiba (Ārya astasāhasrikā- prajña -pāramita -sūtra).

Pekinger Blockdruck, 331 fols. + 3 fols. Index, 56,5 : 18,5 cm. SP: 50 : 14,5 cm, 31-zeilig. LM: 般 *pan.*

I: (,A kya) *toyin qutuγtu.*

T: *Urad-un güusi* Šes rab rgya mc'o.

S: *Ariyun dalai.*

Vgl. Libr. Mongol. 98.

[1] Das Exemplar selbst ist undatiert, doch richtet sich die Datierung nach einem sonst übereinstimmenden, so datierten Druck im Ethnogr. Museum Stockholm. Cf. AALTO, ETHNOS XV: 1950, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000478

Libr. Mongol. 55

Sonusuγad yekede toniluγči neretü yeke kölgen sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 64 fols., 48,5 : 14,5 cm. SP: 41 : 11,7 cm, 28-zeilig. LM: 索尼 *so-ni.*

D: 1715.

Libr. Mongol. 56

Qutuγ tu Molon toyin eke-dür iyen ači qariγuluγsan kemekü sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 95 fols., 56 : 17,5 cm. SP: 46,5 : 13 cm, 25-zeilig. LM: 目 *mu.*

T: *Siregetü güusi čorǰiva.*

(Cf. A. Pozdneev, *Erdeniin erike*, St. Petersburg 1883, 296 sq.)

Libr. Mongol. 57

Yamandaga sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 44 fols., 48 : 10 cm. SP: 41 : 7,5 cm, 30-zeilig. RR: 部四卷 *p'ei szu chüan.*

A: lČaṅ skya *Qutuγtu* Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan

Maqagala sudur orusiba.

27 fols., gleiche Masse wie oben; RM: 戶八卷 *hu pa chüan.*

T: *Güusi* bsTan 'jin č'os dar.

Libr. Mongol. 58

Töbed kelen-ü sine qaγučin ayalγus-un ilγal-i üǰügülügči sayin ügetü Liši-yin ordu qarsi kemegdekü.

Pekinger Blockdruck, tib.-mo. Biglotte, 26 fols., 50,5 : 9,5 cm. SP: 48 : 7 cm, 3-zeilig. RM: 西 *hsi.*

A: Skyogs ston.

T: *Urad-un güusi Bilig-ün dalai.*

(Cf. B. J. Vladimircov, *O Tibetsko-Mongol'skom Slovare Li-çihi gur khaṅ*; DOKL.A.N. 1926. 27.)

Libr. Mongol. 59

Nom-un qaγan sudur.

Pekinger Blockdruck, 20 fols., 48 : 10 cm. SP: 41 : 7,5 cm, 30-zeilig. RR: 法九卷 *Fa chiu chüan.*

T: güusi bsTan 'jin č'os dar.

Ökin tngri sudur orusiba.

34 fols., Masse wie oben. RM 毋十卷 *Wu shih chüan.*

T: güusi bsTan 'jin č'os dar.

Bisman tngri sudur orusiba.

11 fols., Masse wie oben. RM: 廣十三卷 *Kuang shih san chüan.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000479

Libr. Mongol. 60

Nasun-u bütügel amrita kundali-ača ariyuluyči bičig qamuy ǰedker-i arilyayči kiged niyuča -yin eǰen -ü soyurqaysan sülde tngri-yi tegünčilen mayłaqui orusiba.

Pekinger Blockdruck, 26 fols., 50 : 10 cm. SP: 41,5 : 7,5 cm, 29-zeilig.
RR: *Sülde tngri.*
T: *Güusi Mani.*
I: *Čörim.*
(Cf. N. POPPE, *Opisanie mongol'skich „šamanskich" rukopisei*, ZAP. IVAN I: 1932, 168.)

Libr. Mongol. 61

Mongyol üsüg-ün yosun-i sayitur nomlaysan kelen-ü čimeg kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 7 fols., 57 : 10,5 cm. SP: 50 : 7 cm, 39—40-zeilig.
A: Smon lam rab 'byams pa Ṅag dbaṅ bstan dar.
D: 1828.

Libr. Mongol. 62

Egesig üsüg kiged geyigülügči üsüg üd orusiba.

Pekinger Blockdruck, 7 fols., 55 : 11 cm. SP: 46,5 : 7,5 cm, 2-zeilige Skr.-tib.-mo. Triglotte.
A: *Tangyud suryayuli-yin sayid-un tusiyaltu* mGon po skyabs.
I: *Tob čin wang.*

Libr. Mongol. 63

Qutuy tu tümen silüg tü dötüger gelmeli kemegdekü sudur (Daśasāhasrikā -sūtra).

Pekinger Blockdruck, 428 fols., 57 : 11 cm. SP: 48 : 8,5 cm, 41-zeilig.
RM: 序 *Hsü.*
T: Paṇḍita *siregetü* Č'os rǰe.

Libr. Mongol. 64

Čoytu včir ayuyuluyči-yin amurlingyui yal mandal-un üiledkü yosun-u ǰang üile sayin oyutu-yin tayalal-un čimeg čayan bolur toli kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 60 fols., 56 : 12 cm. SP: 51 : 92 cm, 30-zeilig.
RM: 慈國師法語 *Ts'u- kuo -shih fa-yü.*
A: Vāgindra Sumati Dharmavatī (Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan, 1642—1714).
T: *güusi* blo bzaṅ ce riṅ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000480

Libr. Mongol. 65

Rasiyan-u ǰirüken nayiman gesigütü niγuča ubadis-un ündüsün ... kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 10+67+368+98 fols., 57 : 10,5 cm. SP: 50,2 : 8,5 cm, 40-zeilig. RM: 之 *yüan* + 亨 *heng* + 利 *li* + 貞 *chen.*

T: *güusi Mingyur.*

(Cf. I und II übersetzt bei A. Pozdneev, Učebnik tibetskoi mediciny, St. Petersburg 1908).

Libr. Mongol. 66a—c

Arban nayiman mingγa tu terigün/nögüge/ γutaγar gelmeli kemegdekü sudur orusiba (Ārya aṣṭādasāsahasrikā-prajñāpāramitā -nāma -mahāyāna-sūtra).

Pekinger Blockdruck, 309+317+229 fols., 57 : 11 cm. PS: 48 : 8,5 cm, 41-zeilig. RM: 序 *Hsü.*

T: Paṇḍita *siregetü* Čʿos rǰe.

Libr. Mongol. 67

Mör-ün ǰerge.

Pekinger Blockdruck, 204 fols., 53,5 : 12 cm. SP: 49 : 8,5 cm, 41-zeilig. RM: 宗文一卷 *tsung-wen i-chüan.*

A: bCoṅ kʿa pa.

Libr. Mongol. 68

Merged γarqu-yin orun neretü toγtaγaγsan dagyig.

Pekinger Blockdruck, 344 fols., 59 :10,9 cm. 3-zeilige tib.-mo. Biglotte[1].

A: lČaṅ skya *qutuγtu* ye šes bstan paʾi sgron me.

D: 1741—1742.

(G. C. Cybikov, *Lam-rim cen-po*, Vladivostok 1910, I, XXI, Laufer, *Skizze*, 219; URAL-ALTAISCHE JAHRB. XXIV: 1951, 124.)

Libr. Mongol. 69

Verloren[2].

Libr. Mongol. 70

J̌ögelen itegel šasin-u ǰula maha bazar dhara ǰanggiya yesis bstanbai rgyalmcan sri badara-yin töröl-ün üyes-lüge selte-yin čadig. γurban orun-i

[1] Das Exemplar ist von verbrauchten Druckblöcken abgezogen und zum größeren Teile unleserlich.

[2] Einer früheren handschriftl. Liste zufolge war dies die mong. Übersetzung der Biographie des 7. Dalai Lama, Blo bzaṅ bskal bzan rgya mco dalai blama-yin gegen -ü namtar in 2 vols.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000481

üǰisküleng bolyayči yayča čimeg. sayin nomlal-un čindamani-yin erikes kemegdekü terigün / nögüge debter orusiba.

Pekinger Blockdruck, 2 vols., 311 fols., 51 : 14 cm. SP: 46,5 : 11,5 cm, 26-zeilig. RM: 源 *yüan.*

A: *Darqan* mkʻan po rva sgreṅ *qutuytu* blo bzaṅ ʼpʻrin las rnam rgyal.

D: nach 1850.

Libr. Mongol. 71

Qutuy tu degedü nom-un čayan lingqu-a neretü yeke kölgen sudur (Saddharmapuṇḍarīka-nāma-mahāyāna-sūtra).

Pekinger Blockdruck, 274 fols., 51 : 9,5 cm. SP: 45 : 7 cm, 39-zeilig. RM: 花 *hua.*

Libr. Mongol. 72

Qutuy tu tarnis-un quriyangyui zungdui kemedekü yeke kölgen sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 452 fols.+5 fols. Index, 49 : 10 cm. SP: 45,5 : 7 cm.RM: 宗 *tsung.*

Libr. Mongol. 73

Siditen-ü erketü zamboba-yin yosun-u qomsim bodisung-un ulayan kötelbüri rasiyan-u ǰiči qayilumal kemekü ubadis orusiba.

Pekinger Blockdruck, 17 fols., 57 : 10 cm. SP: 45,5 : 7,2 cm, 39-zeilig. LR: 達尺 *ta chih.*

A: lČaṅ skya rol paʼi rdo rǰe.

I: *Ongniud toyin dgečulma.*

T: *Dai güusi mergen darqan čorǰi* ṅag dbaṅ bstan ʼpʻel.

Libr. Mongol. 74

Maha boddhi sadun glang ri dang ba bazar singha-yin ǰokiyaysan bodhi sedkil sudulqu-yin ubadis nayiman silüg tü kemen aldarsiysan-u kötelbüri bičig-ün yeke kölgen-ü bayasqulang tu qurim kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 13 fols., 55,6 : 12 cm. SP: 50,6 : 9,4 cm, 30-zeilig. RM: 慈國師法語二函 *Tzʼu-kuo-shih fa-yü liu-han erh-.*

A: Vāgindra Sumati Dharmavati (lČaṅ skya ṅag dbaṅ blo bzaṅ čʻos ldan.

S: Blo bzaṅ ñi ma.

Libr. Mongol. 75

Šarid-un bičig siddhis-ün dalai kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 35 fols., 55,5 : 12 cm. SP: 50,6 : 9,2 cm, 30-zeilig. RM: 慈國師法語 *Tzʼu-kuo-shih fa-yü.*

A: Vāgindra Sumati Dharmavati.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000482

Libr. Mongol. 76

Qutuytu döčin qoyar kesig tü kemegdekü sudur-a.

Pekinger Blockdruck, 82 fols., 53 : 14,5 cm. SP: 56,6 : 11,5 cm, tib.-ma.-mo.-chin., je eine Zeile.

T: rab 'byams pa *Prajnadayabyasa.*

I: *Hinglin.*

(Cf. Laufer, *Skizze*, 221).

Libr. Mongol. 77

Yeke bodi mör-ün ǰerge orusiba.

Pekinger Blockdruck, 384 fols., 57 : 12 cm. SP: 51 : 8,4 cm, 41-zeilig. RM: 宋一卷 *Tsung-i-chüan.*

A: bCoṅ k'a pa.

(Cf. G. C. Cybikov, *Lam-rim cen-po*, Vladivostok 1910 u. 1913.)

Libr. Mongol. 78

yurban törölkiten-u anggarun abqu-yin bodi mör-ün ǰerge orusiba.

Pekinger Blockdruck, 254 fols., 52,5 : 11,5 cm. SP: 51 : 8,5 cm, 41-zeilig. RM: 宋二卷 *tsung -erh-chüan.*

T: *Mongyol-un güusi* Ñag dbaṅ bzod pa.

Libr. Mongol. 79

Bodi sedkil tegüsügsen köke qoyulai tu saran kökege neretü sibayun-u tuγuǰi orčilang bükün-i ǰirüken ügei kemen medegčid-ün čikin-ü čimeg kemekü orusiba. Pekinger Blockdruck, 166 fols., 54 : 8 cm. SP: 47 : 8,2 cm, 39-zeilig. RM: *ch'in* 禽.

A: *Toyin mati.*

T: *Dai güusi* Vāgīndra Sāsanavardha.

D: 1770.

Libr. Mongol. 80

Verloren[1].

Libr. Mongol. 81

Qutuytu degedü altan gerel tü erketü sudur nuyud-un qayan neretü yeke kölgen sudur (Āryasuvarṇaprabhāsottama-sūtrendrarāja-nāma-mahāyānasūtra).

Pekinger Blockdruck, 124 fols., 50 : 10 cm. SP:

[1] Es soll dies das tib.-mong. Wörterbuch Brda' yig miṅ don gsal bar byed pa'i zla ba'i od snan — *Nere udqa- yi todotqayči saran-u gegen gerel kemegdekü dokiyan-u bičig* gewesen sein. Cf. H. Hoffmann, *Quellen zur Gesch. d. tib. Bon-Religion*, Mainz 1950, 428.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000483

Libr. Mongol. 82

Bodova-tan-u ayimay-un ülemǰi nom udqa-yi geigülün üiledügči ǰula üliger-ün nom erdeni čoyčalaysan layša tayilburi orusiba.

Pekinger Blockdruck, 331 fols., 51,5 : 9,3 cm. SP: 45,5 : 7,3 cm, 39-zeilig.

I: *Da blama güusi gelong Čulgrimrinčin.*

(Cf. L. LIGETI, T'OUNG PAO XXVII: 1930, 173.)

Libr. Mongol. 83

Rasiyan-u ǰirüken nayiman gesigütü niyuča ubadis erdem-ün ündüsün-ü nemegsen arya emkeg-ün enelgekü qalayun-i arilyayči qadbur-a čay busu-yin ükül-ün selme-yi oytaluyči ildün kemekü-eče ebečin-ü siltayan terigüten-i üǰügülügsen sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 426 fols.+1 fol. Schlußblatt, 49 : 10,3 cm. SP: 46,8 : 8 cm. RM: 達 *ta.*

T: *Tayiǰi dgonmčuy.*

Libr. Mongol. 84

Doluyan sayiber oduysan -u takil-un ǰang üile-yi nayirayuluysan küsel-i qangyayči erketü-yin qayan kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 119 fols., 52 : 10 cm. SP: 47,5 : 7 cm, 3-zeilig tib.-mo. RM: 福 *fu.*

A: 5. Dalai lama (1617—1682).

T: *Da blama Urad gelong bilig-ün dalai.*

D: 1732.

Libr. Mongol. 85

Bodhi mör-ün ǰerge-dür angqa oyun sudulqu nom-un egüden negegči kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 121 fols., 48 : 10,5 cm. SP: 39,2 : 7,8 cm, 30-zeilig IM: 祥 *hsiang.*

A: *Toyin* Matidhvaja Śribhadra.

Libr. Mongol. 86

Mör-ün ǰerge-yin kötölbüri-yi toytayaysan-iyan bičigsen orusiba.

Pekinger Blockdruck, 189 fols., 51 : 13 cm. SP: 46,5 : 9 cm, tib.-mo. Biglotte.

A: Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan (1642—1714).

Libr. Mongol. 87

Blama-yin takil-un ǰang üile sayin čiyulyan-u rasiyan quran-i bayulyayči kemegdekü orusiba.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000484

Pekinger Blockdruck, 40 fols., 38 : 8,8 cm. SP: 33,3 : 6,4 cm, 2-zeilig tib.-mo.

A: 7. Dalai blama (1708—1757).

I: K'eṅ ze *čin wang*.

Libr. Mongol. 88

Yeke nigülesügči-yin bütügel-ün arya orusiba.

Pekinger Blockdruck, 43 fols., 40 : 10,5 cm. SP: 35 : 7,2 cm, 2-zeilig tib.-mo.

A: dGe 'dun rgya mc'o (1475—1542).

Libr. Mongol. 89

Ilaǰu tegüs nögčigsen γučin tabun sayiber oduγsan -dur sitüǰü onal namančilaqui ǰang üile busud-un tusa-yin naran-u gerel kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 61 fols., 42 : 10 cm. SP: 38 : 6,5 cm, 25-zeilig.

LM: 世 *shih.*

A: *Toyin Sayin oyutu nom-un naran.*

Libr. Mongol. 90

Boγda Neyiči toyin dalai manjušryi-yin domoγ-i todorqai-a geigülügči čindamani erike kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 92 fols., 43,5 : 10 cm. SP: 38,5 : 6,8 cm, 27-zeilig.

RM: 利 *li.*

A: Prajñāsāgara.

D: 1739.

(Cf. Heissig, *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th century*, ANTHROPOS 48: 1953).

Libr. Mongol. 91

J̌irüken -ü tolta sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 17 fols., 46 : 10 cm. SP: 42 : 7,8 cm, 30-zeilig.

LM: 露.

A: Smon lam rab 'byams pa bstan 'jin grag pa.

Libr. Mongol. 92

Fehlt.

Libr. Mongol. 93

Suugavadi -yin orun-u ǰokiyal -i ügülegsen üge ariγun orun-u erdem-i todorqai-a üǰegülkü bilig-ün toli kemegdekü orusiba.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000485

Pekinger Blockdruck, 39 fols., 46 : 10,5 cm. SP: 41,5 : 7,5 cm, 26-zeilig. RM: 塔 *t'a*.

A: *Čulgrims* (C'ul kʿrims).

I: *Maniči* dge 'dun dge sloṅ.

Libr. Mongol. 94

Mör-ün erkin yurban jüil-ün jirüken-ü onisun-i üjügülügči ubadis tegüs qubitan-u oruqui ulum kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 76 fols., 49,3 : 11 cm. SP: 45,8 : 7,3 cm, 39-zeilig. RM: 吉 *chi*.

Libr. Mongol. 95

Yeke siregetü-yin qubilyan beye sumadhi šasana suriya šri padra -yin rnam tar tegüs sinjilel ten-ü sedkil-ün erketen-i irigülügči jarudasun kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 70 fols., 49 : 11 cm. SP: 45,7 : 8 cm, 35-zeilig. RM: 仁 *jen*.

A: 7. Dalai blama (1720—1757).

I: *Qosoi efü wang Čimeddorje.*

T: byams pa güusi C'ul kʿrims.

(Cf. URAL-ALTAISCHE JAHRB. XXIV: 1951, 125).

Libr. Mongol. 96

Manjusri- yin aman-u esi kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 131 fols., 50 : 9,5 cm. SP: 47,5 : 7 cm, 39-zeilig. RM: 喇 *la*.

T: Dharmasāgara.

Libr. Mongol. 97

Bodhi mör-ün jerge-yin ulayan kötölbüri qamuγ-i ayiladuγči-dur odqui amur mör kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 97 fols., 51 : 9,5 cm. SP: 45 : 7 cm, 2-zeilig tib.-mo.

A: Blo bzaṅ čʿos kyi rgyal mcʿan (1569—1662).

T: *Loccaba güusri dharmasiri.*

Libr. Mongol. 98

Qutuγ tu nayiman mingγatu neretü yeke kölgen sudur orusiba (Ārya aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramita-sūtra).

Pekinger Blockdruck, 421 fols., 50 : 9,5 cm. SP: 45 : 7 cm, 39-zeilig. RM: 古月 *ku -yüeh*.

Vgl. Libr. Mongol. 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000486

Libr. Mongol. 99

Blama yoga orusiba.

Pekinger Blockdruck, 16 fols., 41 : 10 cm. SP: 34,5 : 6,2 cm, 3-zeilig skr.-tib.-mo.

T: *J̌iruqači Dam pa.*

(Cf. A. v. Stael-Holstein, *On a Tibetan Text translated into Sanskrit under Ch'ien-lung (XVIII. cent) and into Chinese under Tao-kuang (XIX. cent)*, BULL. NAT. LIBR. PEIPING 1932, 20 pp.).

Libr. Mongol. 100

Blama tabin silüg tü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 9 fols., 38,5 : 8 cm. SP: 33 : 5 cm, 25-zeilig.

T: bsTan 'jin č'os dar.

I: Lalitavajra (2. lČaṅ skya Khutukhtu).

Libr. Mongol. 101

Ya ma nda ga-yin dbang sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 58 fols., 45 : 10 cm. SP: 26 : 6 cm, 23-zeilig. RM: 羊 汪 *yang wang.*

A: *Toyin* Vāgindra dharmasāgara.

I: Blo bzaṅ bsam gtan.

S: dKa' bcu ṅag dbaṅ č'os 'byor.

(Cf. ANTHROPOS 48: 1953).

Libr. Mongol. 102

Čandan J̌ovo-yin domoγ ergikü kemǰiye ači tusa-luγa qamtu tobčilan quriyaγsan erdeni erike neretü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 21 fols., 30 : 10 cm. SP: 23 : 6,5 cm, 18-zeilig.

A: lČaṅ skya Lalitavajra.

S: Ňag dbaṅ bstan 'p'el.

D: 1770.

Libr. Mongol. 103

Qutuγ tu nama samgyiti neretü sudur (Ārya Mañjuśri-nāma-saṃgīti).

Pekinger Blockdruck, 31 fols., 28 : 9,5 cm. SP: 23 : 6,5 cm, 16—17-zeilig. LM: 文 *wen.*

Libr. Mongol. 104

Tabun yeke qaγan-dur öčig takil ergükü yosun-u üiles düritkel-ügei včir-un iraγu egesig kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 76 fols., 32,5 : 10,3 cm. SP: 27 : 10,3 cm, 4-zeilig tib.-mo. LM: 咳 k'o.

A: 5. Dalai blama (1618—1682).

I: K'eṅ ze *čin wang*.

Libr. Mongol. 105

Qutuγ tu tabun irüger-ün neretü sudur.

Pekinger Blockdruck, 12+6+9+6+11 fols., 30 : 11 cm. SP: 22,5 : 7,5 cm, 20-zeilig. LM: 金 *chin*+木 *mu*+火 *huo*+土 *t'u*.

Libr. Mongol. 106

Guan looye-yin öčig takil orusiba.

Pekinger Blockdrucke, 6 fols., 30 : 10 cm. SP: 24,5 : 7 cm, tib.-mo.-mandj. LM+RM: 福 *fu*.

A: lČaṅ skya Lalitavajra.

Libr. Mongol. 107

Arban ǰiryuγan dusul-un ǰang üile-dür ečige -yin nom-ača nemeǰü kereglekü čindamani-yin erike. köbegün öberün ündüsün-i duradqaysan ba. ǰorin irügeǰü ölǰei ügülekü selte orusiba.

Pekinger Blockdruck, 55 fols., 30 : 11 cm. SP: 24 : 6,2 cm, 3-zeilig tib.-mo.

I: *Efü burnabala.*

A: *Toyin* mt'u stobs ñi ma.

Libr. Mongol. 108

dBus-yin nom-un ayimaγ yeke baγa nuγud-tur nomlaγsan-u orun yabudal-un ǰerge sayin qubitan-u qoγulai-yin čimeg kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 394 fols., 36 : 8,4 cm. SP: 31,5 : 6,7 cm, 28-zeilig. RM. 西 一 卷 *Hsi-i-chüan.*

Libr. Mongol. 109

Ariγuluγči ǰang üile ölǰei qutuγ-un gamadani kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 20 fols., 23,5 : 7 cm. SP: 20 : 5 cm, 14-zeilig. RM: 大 巴 *ta pa.*

A: lČaṅ skya Lalitavajra.

Libr. Mongol. 110

Yum čüng-un quriyangγui orusiba (Śatasāhasrikā prajñāpāramitā).

Pekinger Blockdruck, 18 fols., 27,5 : 9,8 cm. SP: 23,2 : 7 cm, 16-zeilig. LM: 末 *yung.*

D: 1712.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000488

Libr. Mongol. 111

Getülgegči uyuyata tegüsügsen šasin-i geyigülügči degedü blama guvan ding puu šan zi da gu srigi lčang skya rin bo ce degedü qubilyan beye tü-yin töröl-ün üyes-eče erkilen toyurbiǰu ǰalbarin batuda orusiyulqu ünen üges-i ügülegsen süsüg-ün linggu-a yi delgeregülügči ǰögelen qura kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 14 fols., 23,5 : 7,5 cm. SP: 20 : 5,4 cm, 14-zeilig.

A: Blo bzaṅ dpal ldan ye šes (1738—1780).

T: *Dai güusi.*

Siehe Libr. Mongol. 5.

Libr. Mongol. 112

Ilaǰu tegüs nögčigsen otači burqan-u sudur-un üiledbüri -yin ǰirüken-i quriyaysan čindamani erdeni kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 22 fols., 23 : 9 cm. SP: 17,5 : 6,2 cm, 15-zeilig. RM: 亦 *ch'ih.*

A: Blo bzaṅ čʻos kyi rgyal mcan (1569—1662).

T: *Urad-un güusi bilig-ün dalai.*

Libr. Mongol. 113

Čayan dhara eke-yin sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 4 fols., 10 : 28 cm. SP: 6,6 : 22,3 cm, 16-zeilig. LM: 白 *pai.*

A: dGe ʾdun rgya mcʻo.

Noyuyan dhara eke orusiba.

Pekinger Blockdruck, 13 fols., 28 : 10 cm. SP: 22 : 6,8 cm, 16-zeilig. LM: 安 *an.*

Libr. Mongol. 114

Ariyun ubasang nere tü sudur.

Pekinger Blockdruck, 13 fols., 28 : 11,3 cm. SP: 23,5 : 6,8 cm, 18-zeilig. RM: 呵 *ho.*

Libr. Mongol. 115

Qarsi ǰasaqu nayiman gegegen neretü sudur.

Pekinger Blockdruck, 34 fols., 29,9 : 10,8 cm. SP: 23,8 : 6,9 cm, 17-zeilig. LM: 乃 *nai.*

Libr. Mongol. 116

Qutuy tu oytaryui nayiman gegegen neretü sudur.

Pekinger Blockdruck, 35 fols., 28,5 : 10,5 cm. SP: 23,5 : 7 cm, 16-zeilig. LM: 亡乃 *wang nai.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000489

Libr. Mongol. 117

Qutuγ tu ölǰei qutuγ orusiba.

Pekinger Blockdruck, 35 fols., 28,8 : 10,3 cm. SP: 23,8 : 6,5 cm, 16-zeilig.

Libr. Mongol. 118

J̌oo adisa enedkeg-dür kerkiǰü sasin delgegsen ba. altan tib-tur oduγsan-u toγuǰi orusiba.

Pekinger Blockdruck, 51 fols., 22,8 : 6 cm. SP: 17,5 : 6 cm, 15-zeilig.
RM: 招 *chao.*

T: *Urad-un güüsi Bilig-ün dalai.*

Libr. Mongol. 119

Yeke siditü Mitraǰogi-yin γadaγadu dotuγadu niγuča γurban toγuǰi qubitan-u süsüg-ün ulam kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 69 fols., 25 : 10,5 cm. SP: 18,3 : 6 cm, 15-zeilig.
RM: 米 *mi.*

T: *Urad-un Bilig-ün dalai.*

D: 1738.

Libr. Mongol. 120

Qomsim bodi sadu-a noγuγan dāra čaγan dāra eke-yin maγtaγal orusiba.

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 35 fols., 24 : 9,5 cm. SP: 21 : 7,5 cm.

A: Rol paʾi rdo rǰe.

T: *J̌asaγ blama* Kalyānakaśa.

D: 1784.

(Cf. W. A. UNKRIG, *Drei Hymnen auf Guan schi-yin, die grüne und die weiße Tārā*, SINICA XVII, 1942. 183—251).

Libr. Mongol. 121

Qas erdeni-yin qaγurčaγ kemegdekü toγa bičig orusiba.

Pekinger Blockdruck, 125 fols., 24 : 10,5 cm. SP: 20,8 : 8 cm, 20-zeilig.
LM: 玉 *yü.*

Ed: *Šabrong galsang ǰigmed.*

Libr. Mongol. 122

Qara kelen neretü sudur.

Pekinger Blockdruck, 18 fols., 17,5 : 7,3 cm. SP: 13 : 5,4 cm, 9-zeilig.
LM: 麻 *ma.*

T: *Ayusi güüsi.*

Libr. Mongol. 123

Qutuγ tu ayusi neretü sudur (Ārya-aparamitāyurjñānanāma-mahāyānasūtra).

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 68 Seiten, 13,5 : 6 cm, 8-zeilig. RM 艾 *ai*.

Siehe Libr. Mongol. 133.

Libr. Mongol. 124

Yum čüng.

Pekinger Blockdruck, 26 fols., 17,5 : 7 cm. SP : 13 : 5,2 cm, 9-zeilig. LM: 永 *yung*.

Libr. Mongol. 125

Čoytu čindan sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, 21 fols., 17,5 : 7,5 cm. SP: 12,5 : 5,2 cm, 9-zeilig. LM: 曰 *yüeh*.

D: *γal morin ǰil-ün γurban sara-yin qorin yisün-dü bičibei.*

Libr. Mongol. 126

Čaγan sikürtei-yin sudur orusibai (Ārya tathāgatoṣṇīṣasitātapatreaparājitāmahāpratyaṅgirāparamasiddhi-nāma-dhāraṇī).

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 124 Seiten, 14,5 : 6 cm. SP: 12 : 6 cm, 9-zeilig. M: 独 *tu*.

Libr. Mongol. 127

Buyan-u suryal orusiba.

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 30 Seiten, 12,7 : 5,8 cm. SP: 10,6 : 5,8 cm.

A: rǰe bzun dam pa Khutukhtu.

Libr. Mongol. 128

Nayiman ǰayutu sudur orusiba. (Ārya saptatathāgata-pūrvapranidhāna-viśeṣhavistara -nāma-mahāyānasūtra).

Pekinger Blockdruck, 106 fols., 20,5 : 7,2 cm. SP: 16,5 : 4,5 cm, 17-zeilig. LM: 藥 帥 經 *Lo shuai ching.*

I: Keṅ ze *čin wang.*

Libr. Mongol. 129

Hsin ching. 心 經 (Bhagavatī-prajñāpāramitā-hṛdaya).

Pekinger Blockdruck, Faltbuch in Rotdruck, 60 Seiten, 18 : 7,5 cm. SP: 15 : 7,5 cm, 2-zeilig tib.-mo.

1—31: Tib. mit mo. Umschrift, 32—40: Mandju, 40—59: Chinesischer Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000491

Libr. Mongol. 130

Geser-yin ubsang neretü sudur kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 11 fols., 18,5 : 7,4 cm. SP: 12,8 : 5,2 cm, 9-zeilig. RM: 哥 *k'e.*

Libr. Mongol. 132

Bilig baramid neretü sudur (Bhagavatī-prajñāpāramitā-ḥrdaya).

Pekinger Blockdruck, 14 fols., 19,7 : 4 cm. SP: 13 : 5,2 cm, 9-zeilig. LM 心 *hsin.*

Libr. Mongol. 133

Qutuγ tu čaγlasi ügei nasun kiged belge bilig tü neretü yeke kölgen sudur orusiba. (Ārya-aparamitāyurjñāna-nāmamahāyānasūtra.)

Pekinger Blockdruck, 22 fols., 23,5 : 8 cm. SP: 20 : 5,8 cm, 15-zeilig. RM: 艾 土 *ai t'u.*

Libr. Mongol. 134

Itegel yabuγulqu neretü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 13 fols., 18 : 7,2 cm. SP: 12,8 : 5,2 cm, 9-zeilig.

Libr. Mongol. 135

Altan ulus-un eki adaγ-un kereg-i temdeglegsen šastir.

Pekinger Typendruck, 5 vols., 354 fols.

D: 1926.

(Cf. L. LIGETI, *Rapport Préliminaire....*, Budapest 1933, 47.)

Libr. Mongol. 136

Liyoo ulus-un eki adaγ-un kereg-i temdeglegsen šastir.

Pekinger Typendruck, 4 vols.

D: 1926.

(Cf. L. LIGETI, l. c.).

Libr. Mongol. 137

Qutuγ tu sayin čaγ-un neretü yeke kölgen sudur. (Āryabhadrakalpikā-nāma-mahāyānasūtra.)

Pekinger Blockdruck, 2 vols., 243+285 fols., 61 : 21 cm. SP: 50: 14,5 cm, 31-zeilig.

T: *Dayičing tayiǰi.*

D: 1666.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000492

Libr. Mongol. 138

Qutuγ tu degedü altan gerel tü erketü sudur nuγud-un qaγan neretü yeke kölgen sudur. (Ārya-suvarṇaprabhāsottama-sūtrendrarāja-nāma-mahāyānasūtra.)

Pekinger Blockdruck, 235 fols., 61 : 21 cm. SP: 46 : 13,8 cm, 25-zeilig.

B: dbu mjad blo bzaṅ byams pa.

D: 1721.

(Cf. P. Aalto, *Notes on the Altan Gerel.* STUDIA ORIENTALIA, XIV, 1950. 1—26.)

Libr. Mongol. 139

Činggis qaγan-u čadig.

Pekinger Typendruck, 196 Seiten.

D: 1926.

Libr. Mongol. 140

Yeke Tang ulus-un tung liγoo nu ..... debter.

Unvollständige Handschrift, Heft 4—9, 12, 13, ca. 22 : 24,5 cm, 17 Zeilen je Seite.

D: 1926.

Libr. Mongol. 141

γaγiqaltai üǰimǰitü bičig.

Unvollständige Handschrift, Romanübersetzung, Heft 1—8, 16—31, 37—40 (Ende), ca. 23 : 27 cm, 13 Zeilen je Seite.

D: (Vorwort des Übersetzers) 1816.

Libr. Mongol. 142

Anonyme Handschrift, 1 Heft, 27 : 27 cm, 16 Zeilen je Seite, Teil eines größeren Werkes, letzte Seiten Kap. 53—Anfang Kapitel 66.

Libr. Mongol. 143

Sayitur nomlaγsan erdeni-yin sang subasidi kemegdekü šastir orusiba.

Innermong. Blockdruck, 44 fols., 57 : 17,5 cm. SP : 47 : 13 cm, 25-zeilig. LM: 曰 *jih.*

A: Sa skya Paṇḍita (1182—1251).

T: *Noyirub.*

Subhasidi-yin tayilburi čindamani-yin tülkigür kemegdekü-eče..... bölüg orusiba.

41 + 11 + 7 + 12 + 8 + 9 + 40 fols., gl. Maße wie oben. LM: 盈 *ying* 荒 *huang* + *t'ien* 天 + 洪 *hung* + 宙 *chou* + 宇 *yü* + 支 *nü* + 目 *yüeh.*

A: *Toyin sumadi.*

(Cf. Vladimircov, *Pañcatantra*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000493

Libr. Mongol. 144

J̌arliγ-iyar toγtaγaysan γadaγadu mongγol qotong ayimaγ-un wang güng üd-ün iledkel šastir.

Palastdruck, 15 Hefte. (unvollständig)[1]

(Buch 55, 56, 59, 60 (Khalkha); 36 (Sünit); 37 (Abagha); 38 (Abaghanar); 39 (Dörben keüket); 40 (Muuminghan); 77—78 (Ölöten); 79—80 (Alashan Ölöten); 82—84, 88—90 (Kukunor Ölöten); 92—94 (Tibet); 95—100 (Tsoros); 114 (Turfan).

D: 1779 (1802).

Libr. Mongol. 145

γadaγadu mongγol-un törü-yi ǰasaqu yabudal-un yamun-u qauli ǰüil-ün bičig.

Palastdruck, 4 t'ao.

Libr. Mongol. 146

Sayin galab-un mingγan burqan-u nere.

Palastdruck, 63 + 65 fols., 20 : 28 cm. SP: ca. 18 : 20,5 cm, 5-spaltig, Skr.-tib.-mong.-ma.-chin.

A: *demči bstanpa.*

(C. F. WELLER, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, Leipzig 1928).

Libr. Mongol. 147

Doluγan sayiber oduγsan-u takiqu-yin ǰang yosun-luγa neyilekü küsel-i qangγaγči erkes-ün qaγan neretü.

Pekinger Blockdruck, 98 fols., 49,5 : 14,7 cm. SP: 42 : 12 cm, 29-zeilig. LS: 大 *ta.*

A: 5. Dalai Lama.

T: *Segültei baγsi.*

D: 1682.

Libr. Mongol. 148

Surtaγun-u ǰirüken quriyasan.

Pekinger Blockdruck, 81 fols., 52,5 : 10 cm. SP: 49,5 : 7 cm, 3-zeilig tib.-mong. RM: 永 *yung.*

Libr. Mongol. 149

Yogazaris-un erketü degedü getülgegči milarasba-yin rnam tar nirvan kiged qamuγ-i ayiladuγči-yin mör üǰegülügsen kemegdekü orusiba.

[1] Für die Seltenheit dieser mong. 1. Fassung cf. E. HAENISCH, Das Ts'ing-shi-kao und die sonstige chinesische Literatur zur Geschichte der letzten 300 Jahre, ASIA MAJOR VI: 1930, 429. Vollständig ist diese erste mong. Version in europ. Bibliotheken nur in der Bibl. des Leningrader Asiat. Museums vorhanden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000494

Pekinger Blockdruck, 237 fols., 2 fols. Druckvermerk, 45 : 12 cm. SP: 37,5 : 8,4 cm, 25-zeilig. RM: 天 *t'ien.*

T: *güüsi čorǰi* (1618.

I: *efü* blo bzaṅ don grub

Libr. Mongol. 150

Eldeb bilig baramid (Ārya prajñāpāramitāsaṁcayaghātā).

Pekinger Blockdruck, 314 fols., 59 : 12,5 cm. SP: ca. 48,7 : 8 cm, 41-zeilig. RM: *Te.* 德.

Libr. Mongol. 151

Nere udqa-yi todotqayči saran-u gegen gerel kemegdekü dokiyan-u bičig orusiba.

Pekinger Blockdruck, 139 fols., 54 : 11 cm. SP: ca. 49 : 8 cm, 2-zeilig tib.-mo. RM: 永 *yung.*

(Cf. G. C. Cybikov, *Lam-rim cen-po*, Vladivostok 1910, I, XXII).

A: lha rams pa ṅag dbaṅ bstan dar.

I: *J̌akiruγči Namo.*

D: 1838.

Libr. Mongol. 152

Arban ǰiryuγan yeke batuda ayči-yin takil ilayuysan-u šasin-u baraγdal ügei mani kemegdekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 90 fols., 45 : 10,5 cm. SP: 39 : 7 cm, 27-zeilig. RM: 羅 漢 *lo han.*

A: 5. Dalai Lama ?

T: *güüsi čoyidanba.*

I: *Terigün ǰerge tabunang minǰur rabdan aga* v. d. Kharatsin.

Libr. Mongol. 153

Sudur-un ǰang üile küsel-i qangγayči erketü-yin qayan-ača ončoqui kereglegsen čindamani-yin ǰirüken kemegdekü.

Pekinger Blockdruck, 111 fols., 39 : 10 cm. SP: ca. 34,5 : 6,5 cm, 2-zeilig tib.-mo.

T: bKa' 'gyur pa.

I: K'eṅ ze *čin wang.*

Libr. Mongol. 154

Yamandaga-yin dbang sudur.

Pekinger Blockdruck, 58 fols., 45 : 10 cm. SP: 40 : 7,5 cm, 23-zeilig. RM: 注 *wang.*

I: *J̌asay blama Isibaldan* (Ye šes dpal ldan).

Zweitschnitt von Libr. Mongol. 101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000495

Libr. Mongol. 155

Qara kelen sudur orusiba.

Pekinger Blockdruck, Faltbuch, 36 Seiten, 13 : 7 cm. SP: 10 : 6,5 cm, 7-zeilig. RM: 克 *ko.*

T: *Ayusi güüsi.*

Vgl. Libr. Mongol. 122.

Libr. Mongol. 156.

Üiles qamuy tüidker-i teyin büged arilyayči neretu tarni orusiba (Ārya sarvakarmāvaraṇaviśodhanīdhāraṇī).

Pekinger Blockdruck, 10 fols., 22 : 8,5 cm. SP: ca. 17,5 : 6 cm, 3-zeilig tib.-mo.

T: *Bilig-ün dalai.*

Libr. Mongol. 157

Čoytu itegel qutuytu nagarǰuna-yin ǰokiyaysan ülemǰi irügerün šadu orusibai.

Pekinger Blockdruck, 14 fols., 24 : 7,5 cm. SP: 20 : 4,5 cm, 2-zeilig tib.-mo. RM: 梯 *t'i.*

A: Nagārjuna.

(Cf. Hakuju UI, Catalogue, 674, Nr. 4387).

Libr. Mongol. 158

J̌arliy kiged šastir-ača nomlaysan kürdün ergigülkü-yin tusa erdem orusibai.

Pekinger Blockdruck, 15 fols., 3-zeilig tib.-mo.

Libr. Mongol. 159

Qutuytu mayidari öbesüben aman aldaysan neretü tarni orusiba.

Pekinger Blockdruck, 9 fols., 23 : 9 cm. SP: 17,7 : 6 cm, 3-zeilig tib.-mo. RM: 賣 *mai.*

T: *Güüsi Bilig-ün dalai.*

Libr. Mongol. 160

Sonusuyad tonilqu qotala sayin amuyulang öggügči kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 19 fols., 26 : 10 cm. SP: 20 : 7,5 cm, 2-zeilig tib.-mo.

Libr. Mongol. 161

Qutuy tu včir-iyar oytaluyči bilig-ün činadu kiǰayar-a kürügsen neretü yeke kölgen sudur.

Pekinger Blockdruck, 102 fols., 23,5 : 8,5 cm. SP: 20 : 5,6 cm, 14-zeilig. RM: 𠂤 *chao.*

Cf. Libr. Mongol. 44.

Libr. Mongol. 162

Qutuytu oytaryui nayiman gegegen neretü sudur.

Pekinger Blockdruck, 35 fols., 27,5 : 10 cm. SP: 20,5 : 6,7 cm, 15-zeilig. LM: 乃 *nai.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000496

Libr. Mongol. 163

Tüsimel-ün ǰasaγ-un čiqula-yi quriyaγsan bičig.

Pekinger Blockdruck, 2 vols., 8 + 10 + 79 fols. SP: 20,5 : 14,8 cm, ma.-mo.-chin.

D: 1857[1].

(Cf. Fuchs, Beiträge zur Mandj. Bibliographie, Tokyo 1936, 98d.)

Libr. Mongol. 164

Eldeb ǰakid garčaγ orulγaba.

Pekinger Blockdruck, 10 fols., 13 : 19,5 cm. SP: ca. 11,3 : 16,5 cm, 4-zeilig. RM: 各 *ko.*

A: mGon po skyabs.

Libr. Mongol. 165

Bügüne tusalaqu eldeb ǰüil em-yin nayiralγa kemekü orusiba.

Pekinger Blockdruck, 66 fols., 15,5 : 27,5 cm. SP: 12 : 22,5 cm, 8-zeilig. RM: 普濟來勘 *Pu-chi-tsa-ǰang.*

T: *Meyiren-ü ǰanggi Guusiga.*

I: *Üičeng šabrong.*

D: 1873.

Libr. Mongol. 166

Eldeb čiqula keregetü.

Pekinger Blockdruck, 1 vol., 8 + 34 fols., 12,5 : 19,5 cm. SP: ca. 11,5 : 13,5 cm, 6-zeilig.

A: *Tayiǰi* mgon po skyabs.

Libr. Mongol. 167

Tümen on-u čaγ ularil-un toγan-u bičig. (ergänzt um das *Sine orčiγuluysan sayin edür songγuǰu üǰekü altan toli*).

Peckinger Blockdruck, 2 vols., 114 + 81 fols., 15,5 : 26,4 cm, 6-zeilig.

T: *Meyiren-ü ǰanggi Guusiga.*

D: 1873.

Libr. Mongol. 168

Sine orčiγuluysan eldeb keregtü qas qaγurčaγ neretü bičig.

Pekinger Blockdruck, 2 vols., 69 + 59 + 29 fols., 15,5 : 26,5 cm. SP: 12 : 20 cm.

T: *Meyiren-ü ǰanggi Guusiga* und *Darmakirti* aus *Čaqar šangdu.*

D: 1895.

(Cf. Ligeti, *Rapport preliminaire...*, Budapest 1933, 60).

[1] Davon eine moderne Typendruckausgabe mit gleichem Titel, Hsinking 1943.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000497

Libr. Mongol. 169

γurban ǰüil-ün üge qadamal boγda-yin suryal-i senggeregülün badaraγuluγsan bičig.

4 vols. Pekinger Blockdruck, ma.-mo.-chin.

D: 1873[1].

(cf. *Union Catalogue of Manchu Books*, Peking 1933, 192—6.)

Libr. Mongol. 170

Yeke tngri-yin tölge duradqal-i todoraγuluγči orusiba.

Pekinger Blockdruck, 53 fols., 23 : 31 cm. SP: 21,5 : 23,5 cm, 12-zeilig.

T: *Darqan ombu* ye šes sman grags.

D: 1808.

(Cf. Ligeti, *Rapport*, 60.)

Libr. Mongol. 171

Qutuγ tu degedü altan gerel tü erketü sudur.

Pekinger Blockdruck, 234 fols., ca. 50 : 10 cm. SP: 45 : 7,7 cm. Vgl. Libr. Mongol. 138.

Mong. Kandjur 1—12

Bilig-ün činadu kürügsen ǰayun mingyan toγatu (Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā).

Handschrift in 12 Bänden, vol. 26—27 des mong. Kandjur, Teil II, Yum[2].

Bd. I, 286 fols.; II, 296 fols.; III, 280 fols.; IV, 284 fols.; V, 272 fols.; VI, 280 fols.; VII, 341 fols.; VIII, 261 fols.; IX, 282 fols.; X, 296 fols.; XI, 296 fols.; XII, 282+4 fols.

Die vorderen Deckelbilder entsprechen den Bildern der Deckel der gedruckten mong. Kandjurausgabe von 1720[3]. Die Rückendeckelbilder sind bei allen 12 Bänden gleich und zeigen im Rotdruck, nichtilluminiert, die tibetisch beschrifteten Abbilder des 'P'ags skyes po (Virūḍhaka), Yul 'k'or bsruṅ (Dhṛtarāṣṭra), Mig mi bzaṅ (Virūpākṣa) und rNam t'os sras (Vaiśavaṇa).

S: *Gungga brasi ubasi*[4].

D: 1704/VI—1705/I.

Fol. 1590—1594

Fünf Sammelkassetten mit Fragmenten von Drucken und Handschriften lamaistischen Inhaltes, meist stark beschädigt.

[1] Für einen modernen Nachdruck cf. Mon. Ser. VIII: 1943, 274—275.)

[2] L. Ligeti, *Catalogue du Kanǰur Mongol Imprimé*, I, Budapest 1942, Nos. 746—757.

[3] Ligeti, loc. cit.

[4] An zwei anderen Stellen finden sich Schreibvermerke, (VI, 250 und IX, 282 r.) mit getilgten Namen von Auftraggeber und Schreiber. Hier ist der Name des Auftraggebers ebenfalls getilgt worden, der des Schreibers aber scheinbar übersehen worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000498

Bücherbesprechungen

ANTON MOORTGAT: *Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst.* W. de Gruyter-Verlag Berlin 1949. 155 S. 62 Taf. 60 Text-Abb.

Die umfassenden motivkundlichen Untersuchungen des Verfassers zur sumerischen Kunstgeschichte, deren wissenschaftlicher Höhepunkt, durch sein Buch *Vorderasiatische Rollsiegel* bezeichnet wird, haben der vorderasiatischen Archäologie die bedeutendsten Fortschritte der Gegenwart, ja in Deutschland wohl überhaupt erst ihre Grundlegung erbracht. MOORTGAT war der erste, der sich von der literarischen Überlieferung für die Ausdeutung der Bildmotive unabhängig machte, den datierten Bilderbestand zusammenstellte, und so für die einzelnen Zeitstufen eine begrenzte Zahl von Bildgruppen ermitteln konnte. Das Ergebnis dieses vom archäologischen Standpunkt aus eigentlich selbstverständlichen Verfahrens war glänzend.

Einmal konnte MOORTGAT erstmals chronologisch gut fixierte Darstellungstypen festlegen, die auch auf inschriftlich nicht datierte Monumente angewendet werden konnten. Auch die Rundskulpturen ließen sich jetzt an Hand der ermittelten Stilkriterien zeitlich genauer einordnen, selbst wenn sie keine Schichtdatierung hatten. Durch diesen von MOORTGAT ermittelten und gesicherten chronologischen Rahmen ist es erst jetzt möglich geworden, die bildnerischen Entwicklungslinien der sumero-babylonischen Kunst zu verfolgen und damit überhaupt erst ihr eigentümliches Wesen zu begreifen.

Andererseits sollten sich aber auch für die Motivkunst aufschlußreiche Sachverhalte ergeben, die man allgemein darin umschrieben sehen könnte, daß die Kunst der Vergangenheit noch keine wesentlich individuelle Schaffensvariation kennen konnte, sondern daß ihr Bildausdruck ausschließlich dem mythisch-religiösen Bereich entnommen worden sein mußte. Für die Motivkunst waren damit die Inhalte festgelegt, und es braucht dann keinesfalls mehr zu erstaunen, daß jede Epoche über einen begrenzten Bestand kanonischer Kompositionen verfügt hat.

Inhaltlich aber zeigte sich, daß die ältesten Zeitstufen in der Darstellung naturnahe Kompositionen bevorzugten, in denen Lebensvorgänge bildhaft gemacht wurden. Das darf nicht im naturalistischen Sinne verstanden werden, daß man etwa Genre-Bilder jener Tage hergestellt hätte. Vielmehr verstand man es, die Zentren der damaligen Daseinsführung zu begreifen (also etwa die Viehhaltung in ihrer Bedeutung für die damalige Gemeinschaft, deren Bedrohung von außen und dann den Kampf gegen diese Bedrohung) und in packenden, genial komponierten Abkürzungen (also etwa der Weidegang der Tiere, Einstallung, Fütterung, Bedrohung durch Löwe oder Adler, Kampf des Menschen gegen die Raubtiere — alles das in knappen Einzelszenen) bildhaft zu machen. Erst mit fortschreitender Zeit wurden diese noch ganz irdisch wirkenden Bilder immer stärker auf ihrem tatsächlichen überirdischen Hintergrund transparent gemacht, indem die Motive immer stärker die kultische Seite dieser Lebensvorgänge darstellen. Aus den Symbolbildern des Lebens und seiner Mächte werden immer stärker Göttermotive, die das Verhältnis der Menschen zu den Göttern gleichnishaft vorführen. Trotz dieser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000499

Entwicklung aber hatten sich viele alte Bildformeln tief dem Gedächtnis der Menschen eingeprägt gehabt, so daß sie bis in die Spätzeit Babyloniens und Assyriens, ja des ganzen vorderen Orients überhaupt, bisweilen abgewandelt oder in mißverstandener Bedeutung erhalten geblieben sind.

Die wirklich geniale Erarbeitung dieser Bilderwelt durch den Verfasser mußte natürlich von einer ganz bestimmten Anonymität belastet bleiben. Zwar erwiesen sich die Bildmotive als ausdeutbar, aber die ermittelten Inhalte ließen sich keinesfalls auf die literarisch überlieferten Mythen- und Epenmotive beziehen. Es sieht so aus, als ob Bildkunst und Dichtung unabhängig nebeneinander hergearbeitet hätten, was im übrigen — falls es sich tatsächlich so verhalten haben sollte — durchaus nicht als erstaunlich zu gelten brauchte. Am ehesten wird man diese Diskrepanz wohl darin begründet sehen müssen, daß die eigentliche schöpferische Kunstbegabung ziemlich einseitig bei den Sumerern gelegen hat. Die Ausbildung der Bildmotive ist von den Sumerern vorgenommen worden, und der von ihnen überlieferte Bildbestand ist von den Akkado-Babyloniern wesentlich nur der eignen Vorstellungswelt angepaßt bzw. in ihrem Sinne abgewandelt worden (wirklich thematische Neuschöpfungen wie die Naramsin-Stele sind isoliert und ohne Weiterleben geblieben). Demgegenüber aber ist die literarische Leistung der Babylonier sehr viel eigenständiger gewesen, so daß wir unter den überlieferten Mythen und Epen sehr viel stärker eigne Züge anzunehmen haben, die in der Bildkunst wegen des von Natur aus fehlenden bildnerischen Impulses der Babylonier ganz selbstverständlich keinen Niederschlag gefunden haben können. Selbstverständlich dürfte eine solche Annahme nicht zu sehr generalisiert werden.

Nachdem der Motivbestand der sumero-babylonischen Kunst erschlossen und gesichert worden war, lag es nahe, sich nunmehr den Zusammenhängen der Bildinhalte zuzuwenden und die Inhalte auf bestimmte Vorstellungskreise zu beziehen. Immerhin waren doch altertümliche Kultgedanken auch bekannt, selbst wenn sie literarisch nicht umfassendere Bedeutung erlangt hatten. Dieser Aufgabe unterzieht sich das hier vorgelegte Buch des Verfassers.

Moortgat geht von einer Anzahl von Motiven aus, die weiteste Verbreitung gehabt haben, die man als 'zeitlos' bezeichnen könnte. Die Motive „Lebensbaum mit zwei Haustieren", „Held als Tierbezwinger", „Stier und Löwe im Kampf", „Symposion", „Tierkapelle", die während des gesamten Ablaufs der vorderasiatischen Geschichte Geltung gehabt haben, ja darüber hinaus weit in den Umkreis der alten Welt hinausgewirkt haben, können nun schlechterdings nicht einfach eines Tages konzipiert worden sein, sondern müssen notwendig bildhaft kanonisierte Motive aus der mythisierten Vergangenheit der sumerischen Menschen gewesen sein. Und so kann Moortgat die genannten altsumerischen Motive auf Bildvorwürfe der vordynastischen Jemdet-Nasr-Zeit zurückführen, deren noch nicht formelhaft abgewandelte Gruppierungen als Vorbilder jener zeitlosen Motive zu gelten haben. Die eingehende Beweisführung hat Moortgat schon in älteren Veröffentlichungen gegeben.

In glücklicher Kombination gelingt es nun dem Verfasser, das Bild des Lebensbaumes mit den beiden an ihm hochsteigenden Haustieren auf eine antithetisch geordnete Fütterungsszene zurückzuführen, bei der ein durch Stirnbinde als König gekennzeichneter, mit einem Netzrock bekleideter Hirte die Fütterung vornimmt. Die Szenerie als solche gehört durch die dabei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000500

aufgestellten Kultsymbole in den Bereich der Fruchtbarkeitsgöttin Ininna, der uralten wahrscheinlich noch prähistorischen Muttergottheit der abendländischen Menschheit. In der Tatsache aber, daß für den fütternden Hirtenkönig stellvertretend der „Lebens"-baum erscheinen kann, glaubt der Verfasser auf eine besondere Verbindung des dargestellten Hirten mit der Vegetation schließen zu müssen. Und da ergibt sich für die Identifizierung des Hirtenkönigs zwingend die Gestalt des Vegetationsgottes Dumuzi-Tammuz. In entsprechender Weise ist auch das Heroen-Motiv auf das Bild des die Herden schützenden Hirten der Jemdet-Nasr-Zeit zurückzuführen. Auch der nackte Held im Kampf mit Löwen oder Stieren muß als Personifizierung des Tammuz verstanden werden.

Aus diesen wechselvollen Bildkompositionen, die bei aller Vereinfachung doch immer noch recht wirklichkeitsnah sind, zweigt im weiteren Verlaufe der altsumerischen Zeit eine Tendenz ab, die in starker Abstraktion nur noch der Darstellung der Idee jener Lebensmächte zugewendet sein will. Die erzählende Naturnähe der Kultbilder wird vereinfacht in der Konzentration der eigentlichen Potenzen. Aus dem Beschützer des Rindes wird ein Mischwesen Stiermensch, aus den Bildern der Räuber Löwe und Adler wird der löwenköpfige Adler, das Mischwesen des Imdugudvogels. Die Szenen selbst werden schon dadurch unwirklich, daß die Tiere sich auf ihren Hinterläufen erhebend aufrichten, so daß sie die Höhe der Bildfläche erreichen. Man schiebt die Gruppierungen stärker zusammen, indem man die Tierkörper einander überkreuzen läßt. Dieses in seinem Bildausdruck nur noch symbolische „Figurenband" zeigt, meist wechselseitig in der Komposition, drei- oder fünfgliedrig den Menschen gleichzeitig als Schützer des Rindes und als Bekämpfer des Löwen. Im Gestus allerdings weist nichts mehr auf diesen Inhalt hin; das Bild ist ganz sinnbildlich geworden. Der historisch erkennbare Zusammenhang bestimmt das Figurenband aber als Symbol des Sieges über Chaos und Tod.

Es würde zu weit führen, die einzelnen Entwicklungen hier detailliert zu verfolgen. Es werden auch die weiteren „zeitlosen" Motive in ihrer inhaltlichen Bedeutung bloßgelegt, so das Symposion, das als Abbild des Neujahrs- und Hochzeitsmahles der Ininna mit Tammuz verstanden werden muß und damit als Symbol des sich erneuernden Lebens zu gelten hat. In den Bereich des Neujahrsfestes würden auch kultische Agone zu rechnen sein, aber auch die Tierkapellen, die ein Neujahrs-Mummenschanz zu den Symposien waren.

Zu den Darstellungsformeln des Symposion gehören meistens außer den Symposiasten auch Tribut- bzw. Gabenbringer sowie eine Wagenszene, die gelegentlich durch eine Schiffsszene ersetzt worden zu sein scheint. Wohl hiervon ausgehend will der Verfasser den Wagen als zu den Neujahrsumzügen gehörig aufgefaßt wissen. Man könnte hier einwenden, daß es sich bei den Wagen immer um Streitwagen handelt, während die Wagen der Umzüge als Schiffswagen oder als sonstwie kultisch drapierte, also letztlich doch als vierrädrige Lastwagen angenommen werden müßten. Wenn wir das knappe Bildschema der Votivplatten auf der Standarte von Ur ausführlich erläutert finden, dann ist thematisch nichts verändert: es werden das Symposion, Tributbringer und die Streitwagenszene dargestellt. Diese aber nimmt jetzt eine ganze Seite der Standarte mit drei Bildstreifen ein und erzählt von einer Schlacht und der darauffolgenden Vorführung von Gefangenen vor dem siegreichen Feldherrn. Man würde so vermuten wollen, daß der einzelne Streitwagen auf den Votivplatten nur eine Abkürzung des auf der Standarte von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000501

Ur breit dargestellten Geschehens ist. Dann aber müßten Wagen- und Schiffsszenen doch wohl getrennte Bedeutungskomplexe ausdrücken wollen.

Fesselnd zu lesen sind die Ausführungen über die Fürstengräber vom Friedhof Y von Kisch und der Schachtgräber von Ur, bei denen neben der Hauptbestattung auch das Gefolge beigesetzt worden ist. Man hat in dieser Sitte barbarische Überreste aus grauer Vorzeit sehen wollen. Der Verfasser gibt diesen Gräbern eine plausible Erklärung aus dem Ininn-Tammuz-Kultus. Wem diese Deutungen allzu phantastisch vorkommen mögen — im Grunde ist es nur unsere Unwissenheit auf allen Gebieten außerchristlicher Religiosität, die in uns Hemmungen hervorbringt — der sei daran erinnert, daß schon Franz M. Th. Böhl vor mehr als 20 Jahren (*Zeitschr. f. Assyr.* NF. 1930 S. 83—98) auf den Tammuz-Kultus hinzielende Gedanken entwickelt hat, nur daß ihm damals noch nicht jene Einsichten zur Verfügung stehen konnten, die der Verfasser erst geschaffen hat.

Es folgen Abschnitte über das Weiterleben der Vorstellungen des Ininn-Tammuz-Mythus bei den semitischen Landnehmern im Zwischenstromlande, den Babyloniern und Assyriern, sowie im Bereich der Randvölker des keilschriftlichen Kulturkreises. Für alle nichtsumerischen Menschen konnte der Ininn-Tammuz-Kultus mit seinen historisch gewordenen eigentümlichen Ritualen keinesfalls ohne weiteres verständlich sein. Da die Sumerer aber schließlich die Überlegenheit des kulturschöpferischen Volkes und die Tradition für sich hatten, konnte man diese religiöse Formen nicht einfach über Bord werfen, zumal man ihre besondere Wirksamkeit zumindest unterbewußt weitergeglaubt haben wird. Bei vieler Profanierung, die bei diesen Übergängen erfolgt sein mag, mußte die Entwicklung nolens volens zu Kompromißlösungen hinführen, die im einzelnen zu verfolgen ich mir an dieser Stelle versagen muß. Ich darf vielleicht nur noch darauf hinweisen, daß in diesem religiös-geistigen Hintergrunde die bisher so unverständliche Tatsache begründet liegt, daß die Randvölker Babyloniens ausschließlich altsumerische (und nicht etwa babylonische) Bildformeln übernehmen, obwohl zur Zeit dieser Übernahmen die Sumerer politisch überhaupt nicht mehr existent waren.

Ich hoffe, daß die wenigen von mir gezeigten Grundzüge der Arbeit des Verfassers ausreichen werden, um die unerschöpfliche Fülle von Gedanken und Problemen des Buches ahnen zu lassen. Es bedarf keiner Frage, daß die vom Verfasser dargelegten Gedanken thematisch auf lange Zeit hin die Forschung bestimmt haben. Wir müssen dem Verfasser dafür danken, denn keine seiner Entdeckungen ist ihm geschenkt worden oder beruht auf leichter Kombination. Die Lebensarbeit des archäologischen Forschers trägt hier überwältigende Früchte.

Die geistvollen Kombinationen Moortgats wirken im assyriologischen Bereich so besonders neuartig, weil man dort die Archäologie bislang einseitig als Ausgrabungskunde und Bauforschung angesehen hat. Wer Moortgats ungewöhnliche Sorgfalt und Verantwortung kennt, wird nicht umhin können, seine Aufstellungen anzuerkennen. Ich persönlich glaube sie ihm nicht nur, sondern bin von ihnen überzeugt.

Dieses äußerlich unscheinbar aussehende Buch ist eine der bedeutendsten und geistvollsten archäologischen Arbeiten der Gegenwart. Wenn man bedenkt, wie weitgehend thematisch vieles in diesem Buch bleiben mußte, dann wird man es begreifen, welche weltweiten Inhalte die vorderasiatische Archäologie noch zu bieten hat, welche Inhalte aber auch die korrekte Anwendung der archäologischen Betrachtungsweisen zu vermitteln vermag.

Hanns Potratz, Wiesbaden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000502

Samuel A. B. Mercer: *The Pyramid Texts in Translation and Commentary.* Longman, Green & Co. New York—London—Toronto 1952. Bd. I. Übersetzung XII + 320 Seiten; Bd. II/III. Kommentar 953 Seiten; Bd. IV. Exkurse, Indices 327 Seiten, 6 Tafeln, 1 Karte. Vol. I $ 6.50; Vols. II—IV je $ 8.00.

Seit mehr als 70 Jahren kennt die Wissenschaft die religiösen Texte, die in den Pyramiden der Könige der 5./6. Dyn. (Unas, Teti, Phiops I., Merenre, Phiops II.) aufgezeichnet sind. Nach ihrer Entdeckung unternahm Gaston Maspero in den 90er Jahren die erste Veröffentlichung und den ersten Versuch einer Übersetzung. Die kanonische Veröffentlichung sämtlicher damals bekannter Texte mit der seither allgemein angenommenen Einteilung in Sprüche und Paragraphen verdanken wir Kurt Sethe (1908/10), der seiner Textausgabe nach dem 1. Weltkrieg einen kritischen Apparat und epigraphische Bemerkungen folgen ließ (1922). Gustave Jéquier konnte bei den Ausgrabungen in Saqqara die Texte vermehren durch Sprüche in den Pyramiden der Königinnen Neith, Oudjebten und Iput, des Königs Ibi und durch neuerliche Untersuchungen der Pyramide Phiops II. (1920—1936), die in die jeweiligen Grabungspublikationen aufgenommen sind. Eine französische Übersetzung von L. Speleers erschien 1934 (ohne Kommentar) und von einer ausführlich kommentierten Übersetzung von K. Sethe liegen 4 Bände (aus dem Nachlaß) vor, die knapp die Hälfte der Texte umfassen. Außerhalb ihrer Aufzeichnung in den königlichen Gräbern vom Ende des AR begegnen Sprüche aus dem Corpus der Pyramidentexte in allen Epochen bis in die Spätzeit, teils als zusammenhängende Textpartien in Gräbern und auf Särgen, teils als Spruchgut, das in andere religiöse Texte verarbeitet ist. Die sehr mühselige Arbeit, diese verstreuten Sprüche und Textsplitter zusammenzustellen, hat neuerdings T. G. Allen abgeschlossen (*Occurences of Pyramid Texts*, Chicago 1950, SAOC 27).

Das Verständnis der Texte ist in den langen Jahren seit ihrem Bekanntwerden allmählich erarbeitet worden und die Arbeit an ihnen hat heute noch in keiner Beziehung einen Abschluß erreicht. Die Schwierigkeiten, die sich immer wieder entgegenstellen, liegen auf allen Gebieten. Der Übersetzer hat es mit lexikalischen und grammatischen Erscheinungen zu tun, die von Spruch zu Spruch neue Fragen aufwerfen; eine „richtige" Übersetzung zu geben, ist oft nur vom Sinn her möglich. Aber worauf soll sich die richtige Erfassung des Sinnes gründen? Spiegelt sich in den Texten die religiöse Welt der 5./6. Dyn., der Zeit ihrer Aufzeichnung, oder haben wir es mit Spruchgut aus vorgeschichtlicher Zeit zu tun? Wieviel verändernde Redaktionen einzelner Sprüche sind zu unterscheiden? Daß kein einheitliches oder vereinheitlicht abgeschlossenes „Buch" vorliegt, sondern eine Sammlung sehr verschiedenartiger Sprüche, war schnell zu sehen. Aber wie finden sich sichere Kriterien, die eine altersmäßige, inhaltliche und textkritische Analyse des einzelnen Spruches gestatten? Ist es überhaupt möglich, von einer Analyse des Einzelnen zum Verständnis des Ganzen fortzuschreiten, oder scheint es aussichtsreicher, vom Sinn des Ganzen auf das Verständnis des Einzelnen zurückzuschließen? Dann wäre von der Frage auszugehen, was die Aufzeichnung der Texte in den Innenräumen der königlichen Gräber überhaupt bedeutet und ob vielleicht der Ort ihrer Aufzeichnung etwas über ihren Zweck aussagt. Einen Lösungsversuch in dieser Richtung auf breiter Basis sucht neuerdings Siegfried Schott (*Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult* = Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde Heft 5, Kairo 1950): Es sind Ritualtexte, die die einzelnen Phasen der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000503

königlichen Bestattung begleiten und ihren Sinnzusammenhang aus den Ritualhandlungen erhalten. Damit löst sich ein Teil der Schwierigkeiten, ohne daß das Verständnis aller Einzelheiten mit einem Schlage gegeben wäre; denn das Ritual ist aus den Texten und dem archäologischen Befund der Kultbauten erst zu erschließen.

Diese Vorgeschichte muß man kennen, um die Leistung von Mercers Werk und die Berechtigung seiner Anlage zu würdigen und zu ermessen, was er geben konnte und wollte. Seine Übersetzung und Kommentierung stellt ein Lebenswerk dar, dem zahlreiche Einzeldarstellungen aus dem Gebiet der ägyptischen Religionsgeschichte vorausgehen, aber auch eine eingehende Beschäftigung mit der religiösen Welt des Alten Orients überhaupt. Deshalb ist das Ziel des Werkes zweifach: Nicht nur soll dem Fachmann eine vollständige, moderne Übersetzung der gesamten Pyramidentexte geboten werden, sondern auch der Nicht-Ägyptologe soll die Möglichkeit haben, die für die ägyptische Religion wichtigste Textgruppe kennen zu lernen und sich in ihre Gedankenwelt einzuarbeiten. Zu diesem Zwecke sind der Übersetzung (Band I) und der fortlaufenden Kommentierung (Band II/III) eine Fülle kurz gehaltener Darstellungen einzelner Begriffskreise von verschiedenen Mitarbeitern (Band IV) beigegeben.

Der Übersetzung ist die Sethesche Textausgabe mit ihrer Einteilung in 714 Sprüche zugrunde gelegt. An zahlreichen Stellen konnte der Text durch die späteren Jéquierschen Funde berichtigt oder ergänzt werden, besonders aus den Texten Phiops II. und der Königin Neith. Dagegen sind nicht enthalten diejenigen Texte, die aus den spätesten Pyramiden (vor allem des Ibi) neu hinzugekommen sind. Sie stellen textgeschichtlich die Brücke zur späteren religiösen Literatur dar, zum Sarg des Harhotep, den Sargtexten überhaupt und schließlich zum Totenbuch. Durch diese späten Pyramidentexte ist das Problem ihrer Abgrenzung gegenüber den fortsetzenden Spruchsammlungen auf eine neue Basis gestellt worden. Die scheinbar einfache Frage, was wirklich als Pyramidentext zu bezeichnen ist, kann, wie Mercers Buch zeigt, verschieden beantwortet werden. Daß praktische Erwägungen und das Bestreben, überhaupt zu einem abgeschlossenen Werk zu kommen, Mercer bewogen haben, die Grenzen relativ eng zu ziehen, wird jeder, der sich mit diesen schwierigen Übergangstexten beschäftigt hat, verstehen. Es ist das überhaupt ein Kennzeichen der hier gegebenen Übersetzung und Kommentierung: Das Streben nach praktischer Benutzbarkeit und Übersichtlichkeit. Hier liegt auch der grundsätzliche Unterschied zu Sethes Kommentar, der als nachgelassenes Fragment alle inhaltlichen und sprachlichen Möglichkeiten gegeneinanderstellt und abwägt; er kann und soll durch Mercers Werk in keiner Weise überholt oder abgelöst werden. Dieses baut auf der Setheschen Arbeit auf und stellt keinen Abschluß der Untersuchungen dar, wohl aber eine abgewogene und abgerundete Zusammenfassung dessen, was man als einen Abschnitt in der Forschungsarbeit bezeichnen kann. Ein Vergleich der Übersetzung und Kommentierung zwischen Sethe und Mercer, der hier im einzelnen natürlich nicht durchgeführt werden kann, weist recht nachdrücklich auf die Spannweite des Möglichen hin, auf die Verschiedenheit der möglichen Auffassungen und damit auf die Fülle der noch zu leistenden Arbeit. Im ganzen zeichnet sich Mercers Auffassung einzelner Stellen durch eine gewisse Unvoreingenommenheit und Einfachheit aus, etwa bei der Deutung schwer verständlicher Zaubertexte (z.B. Spr. 284) und bezüglich der umstrittenen historischen Interpretation der Texte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000504

Zur Einführung in die religiöse Welt der Pyramidentexte dienen die im IV. Band enthaltenen 28 Exkurse, die unter Mitwirkung von v. d. Walle, Robert E. Briggs, É. Drioton, J. Sainte Fare Garnot, S. Schott, H. Kees und P. Lacau einzelne Themen behandeln. Sie haben entweder bestimmte Begriffskomplexe (das Weltbild, Seelenvorstellungen, Jenseitsbilder, Schlangen) oder die Rolle einzelner Götter zum Gegenstand; einzelne behandeln auch größere Fragenkreise wie die Astronomie, Feste, Mythen, Eindringen des Osiris und stilistische Untersuchungen; nicht enthalten sind rein textkritische, textgeschichtliche und philologische Themen. Der Zweck dieser Exkurse kann natürlich nicht der sein, die ihnen zugrunde liegenden Fragen erschöpfend darzustellen. Sie greifen eine Anzahl von Einzelfragen heraus und weisen auf das zur Verfügung stehende Vergleichsmaterial hin. Auch in diesen Exkursen wie im Kommentar hat Mercer es sich angelegen sein lassen, religionsgeschichtliche Parallelen zu einzelnen Begriffen beizubringen, und besonders die Behandlung des Osiris (Exk. IV) gibt ihm Anlaß, das Problem der Herkunft des Gottes und seine Ähnlichkeit mit mesopotamischen Gottheiten kurz zu erörtern.

In der Geschichte der Pyramidentext-Forschung bezeichnet Mercers Werk einen Markstein. Die gewaltige Leistung der Übersetzung und Kommentierung konnte überhaupt nur dann zu Ende geführt werden, wenn der Verfasser sein Arbeitsgebiet von vornherein begrenzte. Es ist dabei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens und künftiger Forschung dienlicher, wenn, wie Mercer es tut, die Einzelinterpretation in den Vordergrund gestellt wird. Auf sie fußend kann eine neue Interpretationsmethode aufgebaut werden, die von der Frage ausgeht, wie die Pyramidentexte als Ganzheit aufzufassen sind und wie von der Gesamtinterpretation her der einzelne Spruch einzuordnen und aufzufassen sei; diese zweite Periode der Pyramidentext-Forschung wird eingeleitet durch das oben genannte Werk von S. Schott. Über die Erschließung des Materials und die Einführung in den mit ihm verbundenen Problemkreis hinaus kommt Mercer das große Verdienst zu, auch dem Nicht-Ägyptologen ein Hilfsmittel in die Hand gegeben zu haben, das ihn an diese wichtigste Textsammlung der ägyptischen religiösen Literatur heranführt.

Eberhard Otto, Hamburg

Giuseppe Botti & Pietro Romanelli: *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*, con prefazione die Bartolomeo Nogara, Appendice storico-archivistica di Carlo Pietrangeli. (Monumenti Vaticani di archeologia e d'arte, pubblicati per munificenza di Sua Santità Pio XII a cura della Direzione Generale dei Musei e Gallerie Pontificie e della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Volume IX). Città del Vaticano, Tipografia poliglotta Vaticana, MCMLI. Folio, VIII, 171 Seiten, 89 Tafeln in Lichtdruck. Preis Lire 16 000,—.

Die große Sammlung ägyptischer Altertümer in dem Vaticano, die bisher wenig bekannt und fast unveröffentlicht war, erfährt nun eine Behandlung im Sinne der modernen Ägyptologie, die wir mit Freude begrüßen. Sie ist seit 1767 durch die Förderung der Päpste entstanden, wurde 1900 durch ein umfangreiches Geschenk des Khediven bereichert und erhielt anderweitige Gaben wie die Stele 351 des Alten Reichs aus Giza durch W. Pelizaeus in Hildesheim (S. 76, tav. LVIII). Aus diesem Bestande gibt der vorliegende Band die „sculture" im weiteren Sinne wieder: Statuen aller Art und Zeit

einschließlich rundplastischer Gestaltung von Särgen, Krugdeckeln (Kanopen) usw. Dazu Reliefs von Grabwänden, Grabsteine bis zu den koptischen mit dem christlichen Kreuz usw. Unter den Statuen bilden die „imitazioni" (tav. LXXII—LXXVII) eine seltene Gruppe, die in dieser Menge in keiner anderen Sammlung vorhanden ist: Götter, Könige, Priester und heilige Tiere in ägyptisierendem Stil aus der Zeit der römischen Kaiser und der Päpste der Renaissance, meist in glänzend poliertem Granit gearbeitet, dekorativ wirkungsvoll, aber mit einer phantastischen Umgestaltung der ägyptischen Kronen und Symbole, ähnlich wie Plutarch und seine Nachfolger es mit der ägyptischen Religion getan haben. Sie sind in der „Sala delle Imitazioni" neu aufgestellt, wie auch alle übrigen Denkmäler eine verständnisvolle Aufstellung gefunden haben, die in tav. I—II gezeigt wird. Die „imitazioni" sind nicht immer sofort zu erkennen, z. B. die Isis 153 (S. 102, 140, tav. LXIX) mit ihrer Mischung von alten und jungen Elementen. Man darf sie aber nicht mit modernen Fälschungen zusammenwerfen; eine solche liegt wohl in dem Relief tav. LIII, 113 (Kopf eines Mannes, „Altes Reich") vor, einem Stück aus einer bekannten Serie, die in viele Museen Eingang gefunden hat.

Der Text gibt archäologische Beschreibungen von erfreulicher Ausführlichkeit mit vielen Einzelheiten, die man für weitere Verarbeitung ausnützen kann. Die Inschriften sind nicht in Hieroglyphen wiedergegeben, sondern in Übersetzungen, die übrigens zuverlässig sind und eine gute philologische Kenntnis verraten. Die hieroglyphischen Texte erscheinen nur in Photos nach den Originalen oder nach Abklatschen, sogar nach Gipsabgüssen, die man eigens für diesen Zweck angefertigt hat — eine kostspielige Methode sowohl in der Vorbereitung wie im Druck. Trotz der guten Photos wird der gewünschte Erfolg nicht immer erreicht, z. B. bei tav. XXIV zu dem Pavian Nr. 1. Veraltet und bedenklich ist es, wenn man die Schriftzeichen und auch die Linien einer Darstellung mit weißer oder schwarzer Farbe füllt (tav. XXIV—XXV; LIX, 128). Selbst dann sind die Einzelheiten nicht immer sicher, auch zuweilen stilwidrig. Tafeln mit Zeichnungen wären billiger und klarer gewesen.

Die Angabe der Literatur ist überaus sorgfältig und eingehend, überall ist die Vertrautheit mit der modernen Ägyptologie fühlbar. Leider fehlt eine Aufstellung der vollständigen Titel mit Jahreszahl von den abgekürzt zitierten Büchern. Die an sich wertvolle Mitteilung auf S. 140 zu Nr. 153: „Al tempo di Gerhard già al Vaticano (Gerhard II, 2, p. 247, n. 24)" hilft dem Benutzer wenig, weil ihm nirgends gesagt wird, wie der vollständige Titel des Buches von Gerhard (Beschreib. Rom) lautet und wann es erschienen ist; das Jahr wäre wichtig gerade für dieses Stück. Auch in anderen Fällen wäre Rücksicht auf fernstehende Leser angebracht; z. B. würde man gern lesen, daß „Nepi", nach S. 136 Fundort der Statue 21 des Königs Nacht-nebôf (Nektanebôs I.), eine kleine Stadt nördlich von Rom ist.

Die wissenschaftliche Wiedergabe der ägyptischen Eigennamen entspricht durchaus dem heutigen Stande unserer Wissenschaft, den man nun auch in dem Museo Gregoriano Egizio mit Freude heimisch sieht. Die gleiche Wiedergabe (nur mit Konsonanten) ist aber auch bei den Überschriften im Text und bei den Unterschriften unter den Tafeln angewendet worden, die doch beide für Nicht-Ägyptologen bestimmt sind, von diesen aber weder verstanden noch ausgesprochen werden können. Hier hätte man den Mut zu aussprechbaren Namensformen haben sollen, auch wenn diese willkürlich geformt sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000506

Zwar haben die Ägyptologen hierin noch keine nationalen Verständigungen gefunden, geschweige denn eine internationale. Aber an verschiedenen Stellen, besonders in U. S. Amerika, hat man dafür einen praktischen Weg eingeschlagen, wie ich ihn vor Jahren in Berlin angestrebt habe.

Die zahlreichen Photos sind geschickt aufgenommen und in guten Lichtdrucken wiedergegeben. Dabei erscheinen die berühmten Löwen des Königs Nacht-nebôf (Nektanebôs I.) auf tav. XVI—XVIII in den Ansichten, die ich 1941 erbeten und veröffentlicht habe, aber jetzt in verbesserter Form. Bei dem großen Format des Buches kommt der künstlerische Gehalt der Statuen zur Geltung, auch die Feinheiten der Reliefs und der Inschriften. Besonders wertvoll ist die Wiedergabe von Einzelheiten in Vergrößerung, z. B. der Kopf der Königin (tav. XX).

Alles in allem: ein prachtvoller Band, sauber und geschmackvoll gedruckt, mit einem wertvollen Inhalt, der in kenntnisreicher und umsichtiger Weise der ägyptologischen Forschung und über diese hinaus zur Verfügung gestellt wird.

Günther Roeder, Hildesheim (früher Berlin)

Abraham Levene: *The Early Syrian Fathers on Genesis from a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection.* The first eighteen chapters of the Ms. edited with introduction, translation and notes; and including a study in comparative exegesis. London: Taylor's Foreign Press 1951. VIII + 352 S. (S. 35—68 Reproduktion des syrischen Textes), 8°.

Das zu besprechende Werk enthält den faksimilierten Text und eine ausführlich kommentierte Übersetzung der ersten achtzehn Kapitel (= fol. 1a bis 17b des Ms.) eines anonymen syrischen Pentateuchkommentars, der uns in der Handschrift No. 553 der Sammlung A. Mingana, Selly Oak Colleges, Birmingham, erhalten ist[1]. Verf. war von A. Mingana, der den Kommentar sehr hoch schätzte, dazu bewogen worden, den Genesis Kap. 1—27 betreffenden Teil herauszugeben, zu übersetzen und zu erläutern, eine Aufgabe, deren er sich mit guter Einfühlung in den oft spröden Stoff und mit Gründlichkeit unterzogen hat.

Das nestorianisch geschriebene und reichlich vokalisierte Ms. der Sammlung Mingana wurde 1930 von einer im Kloster „Unserer Lieben Frau von den Saaten" bei Alqōš (etwa 50 km nördlich Mōṣul) aufbewahrten Handschrift abgeschrieben, die ihrerseits im J. 1887 von einem Ms. der erzbischöflichen Bibliothek zu Seert (heute Sirt) kopiert worden war. Den unbekannten Verfasser des Kommentars setzten Addai Scher[2] und Mingana nach dem 9. Jahrh. an.

Die Zitierung hauptsächlich nestorianischer Lehrer, insbesondere Theodors von Mopsuestia, des für die Nestorianer „seligen Erklärers" schlechthin, der Gebrauch einiger, sonst nicht belegter persischer Wörter, der grammatisch-historische Charakter der Exegese und typische Fälle ostsyrischer Vokalisation erweisen die nestorianische Provenienz des Kommentars. Unter den verschiedenen Autoren, aus denen die Schrift kompiliert ist, wurde Theodor von Mopsuestia bereits genannt. Da dessen Werke weithin untergegangen sind, dürfen wir dem Herausgeber besonderen Dank dafür wissen, daß er uns

[1] Vgl. *Catalogue of the Mingana Collection of Mss.* Vol. I Syriac Mss. Cambridge 1933, c. 1022—4.

[2] JAP 10. sér. t. 7 (1906), pag. 487.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000507

eine neue Fundgrube Theodors erschlossen hat. Außerdem werden zitiert Johannes und Abraham von *Bēṯ Rabban*, letzterer Neffe, beide Schüler und später Nachfolger des Narsai in der Leitung der Schule von Nisibis (Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 115). Dem Einwand des Herausgebers gegen diese Identifikation steht Baumstark a. a. O. S. 116 entgegen, wo die exegetischen Sonderarbeiten des Johannes von *Bēṯ Rabban* zu einigen Büchern des Pentateuch ausdrücklich von Anführungen in der späteren exegetischen Literatur abhängig gemacht werden. Mār Michael im Titel des Ms. wird von Mingana wohl zutreffend mit dem *Bāḏōqā* Michael (Baumst. S. 129) identifiziert, der um 900[1] ein in späterer exegetischer Literatur nachwirkendes Werk von Fragen über den Bibeltext verfaßte.

Leider hat der Herausgeber allem Anschein nach Baumstarks *Geschichte der syrischen Literatur* nicht benützt, ebensowenig Brockelmann, *Lexicon Syriacum ed. sec.*, bei deren Heranziehung er manche literarhistorischen und lexikalischen Anmerkungen hätte treffender fassen bzw. durch bloßen Hinweis sich ersparen können. Daher sei für die im syrischen Texte außerdem angeführten Lehrer Gabriel von *Bēṯ Qaṭrāyē* (Baumst. S. 200), *Bāḇai* der Perser (ebda 133, bes. Anm. 2), *Mār Aḥā* I. (ebda 119/20, gest. 552), *Aḥōḇ* von *Bēṯ Qaṭrāyē* (Baumst. S. 132) auf die genannte Literaturgeschichte verwiesen. Schließlich sind auch Ephraem, für welchen der Herausgeber einmal die Quelle nachweist, und vielleicht Basilius der Große zitiert und ist mit σχολή (fol. 12 b, 18) auf die Schule von Nisibis Bezug genommen, die anfänglich den Mittelpunkt des nestorianischen literarischen Lebens bildete. Dank hätte der Herausgeber verdient für eine systematische Untersuchung der Textrezensionen, die den mehrfach zitierten *ʿeḇrāyā* und *yaunāyā* zugrundeliegen, etwa in der Art, wie es M. D. Gibson in der Ausgabe der Kommentare des Īšōʿdāḏ von Merw getan hat[2].

Über Einleitung, syrischen Text, Übersetzung und sprachliche Erläuterungen hinaus umfaßt das Werk auf S. 123—339 einen sehr ausführlichen Apparat, in welchem die exegetischen Erklärungen des Syrers mit den rabbinischen Interpretationen verglichen werden und abschließend über einige frühe Wechselwirkungen zwischen christlichem und jüdischem Bibelverständnis in Mesopotamien gehandelt wird. Zwei Anhänge vervollständigen diesen Apparat: S. 340—2 sind etwa vierzig Erklärungen zusammengestellt, in denen die jüdischen Kommentatoren und unser Text übereinstimmen; S. 343—5 werden Parallelen zur syrischen „Schatzhöhle" gezeigt. Aufs Ganze gesehen liegt in diesem Teil der Hauptwert des Buches[3]. Vielleicht wäre aber eine so eingehende Untersuchung bei einer fest umrissenen Schriftstellerpersönlichkeit lohnender gewesen, etwa wie es für Afrahaṭ in der Arbeit von S. Funk (Wien 1891) geschehen ist.

Eine durchgehende Vergleichung von Übersetzung und syrischem Text zeigte im allgemeinen keine groben Verstöße. Mitunter hat sich der moderne Kopist versehen, so steht gelegentlich ʔ für ʕ, fehlt bisweilen die Genetivpartikel ʔ (z. B. fol. 8 b, 14), sind manche Sätze falsch abgeteilt.

[1] Duval im Prooemium seiner Ausgabe des Bar Bahlūlschen Lexikons p. XXII.

[2] The *Commentaries of Isho'dad of Merv in Syriac and English* ed. and transl. by M. Dunlop Gibson. Vols. I—V. Cambridge 1911—6. Vgl. ZDMG 66 (1912), 329—32. [175—6.

[3] Ausführlich berichtet hierüber J. Reider in JAOS 72,4 (Oct.—Dec. 1952),

Im einzelnen ist zu bemerken: f. 5b, 15 ܥܢܢܐ ܕܣܝܦܐ heißt die „Schneide des Schwertes", f. 7a, 17 ܐܬܬܝܗ „er stutzte, staunte", nicht „he repented". f. 8a, 14 ist an Stelle von ܐܣܪ ܕܚܡܫܐ wie bei LAGARDE, *Analecta Syriaca* 90, 10. 13 ܐܣܪ ܕܚܡܫܐ zu lesen. Hier stehen sich das „syrische" (Sonnen-) Jahr und das Mondjahr gegenüber. — f. 8b, 3 bedeutet ܥܕܢܐ „Jahreszeit". f. 11b, 6 ܡܕܝ ܚܫܐ ist nicht mit „sunset" zu übersetzen, sondern mit „Verwirrung" o. ä. Es bezieht sich auf Gen 15,12 und gibt אֵימָה „Schrecken" wieder, nicht das danebenstehende glossierende חֲשֵׁכָה, — f. 11b,10 ܚܝܘܬܐ in Beziehung auf Ismael könnte mit „Wildesel" treffender wiedergegeben werden als durch die Umschreibung „wild man". f. 12a, 2 ist nach dem Demonstrativ ܐܦ, mit dem eine Bibelstelle gewöhnlich angeführt wird, ein ? zu ergänzen. — f. 12a, 17 ... ܐܝܟ ܐܢ ܐܬܝܗܒ ܥܠ ܥܕܝ ܥܕܢܐ ... ?

„Die Gnadenerweise ..., welche, indem sie hier offenbar wurden, die wahre Vollendung nahmen ..." Die Bemerkung "two verbs in closest proximity" ist ohne tiefere Bedeutung, da ja keine asyndetische Verbindung zweier Verben vorliegt.

In den exegetischen Anmerkungen zu fol. 12b, 17 (p. 254) lies αὐτοῦ. f. 13b, 3 „sie traten ein in den Schutz meines Gebälks ܒܝܬ ܟܣܐ ܕܥܠ ܥܡܘܕܝ ܕܐܬܪܬܐ". Die vom Herausgeber S. 116 zugegebene Schwierigkeit behebt sich leicht, wenn wir statt eines stat. constr. vor dem Relativpronomen ܕ lesen, statt ܥܠ jedoch Ptc. pass. Pael ܡܥܠܐ, und übersetzen: „in das Haus, das mit Balken bedeckt ist." — f. 14a, 5 ܐܣܛܘܢܐ „Säule" kommt von pers. *sutūn*. — f. 14a, 22 ܫܚܬܐ gehört hier sicher nicht zur Wurzel ܫܚܐ, sondern zu ܫܚܐ: ܫܚܬܐ „Irrtum, Fehler".

f. 14b, 15 ist erstmals von den ܩܛܪܝܐ *Qaṭrāyē*, den Einwohnern von *Bēṯ Qaṭrāyē* (Qaṭar)[1] die Rede, deren Sprache außerdem noch f. 16a, 13 und 16b, 17 zur Erklärung herangezogen wird. — ܐܠܗܐ? fol. 16a, 13, das der Erläuterung von ܐܘܪܒܐ dient, ist natürlich ܐܠܗܐ zu lesen, = arab. رَائِطَة „Umschlagtuch, kleiner Mantel"; f. 16b, 17 wird ܐܕܡ Edom erklärt durch ein ܐܕܡ der *Qaṭrāyē*, = arab. آدَم. — Schwieriger ist ܥܦ f. 14b, 15, welches das syr. ܐܡܚ „Wasserschlauch" glossiert, den ebda die ܫܡܛܐ als ܡܫܟܐ (= مسك) bezeichnen. In einigen arabischen Dialekten hat sich für ج die Aussprache ž entwickelt (s. BROCKELMANN GvG 1, § 45 e γ; LITTMANN, *Neuarab. Volkspoesie* S. 2 f.). Es ist daher arab. جون denkbar, das *žōn* o. ä. gesprochen wurde und welches die Syrer in Ermangelung eines Zeichens für stimmhaftes š mit ܥܡ wiedergeben mußten. Nun ist aber nach *Lisān al-ʿArab* 16 257,15f. جَوْنَة, für dessen Wurzel NÖLDEKE

[1] Nach CHABOT, *Synodicon orientale* ... Paris 1902, p. 680 verstanden die Syrer unter *Bēṯ Qaṭrāyē* über das eigentliche Qaṭar hinaus oft die ganze nordöstliche Gegend Arabiens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000509

in seinen *Neuen Beiträgen zur sem. Sprachw.* S. 94 die Grundbedeutung „stark hervorstechende Färbung" angibt, Name eines Gefäßes, den man auch vom دَلْو, dem „Schöpfeimer" gebraucht. Im Hinblick auf syr. ܫܘܢܐ (Brockelm. *Lex. Syr.*² 109 b) muß diese Deutung von عم mit Vorbehalt ausgesprochen werden. Immerhin können die Ḳatrian Words Minganas (op. cit. c. 1024) als rein nordarabisch charakterisiert werden.

f. 14b, 22 ist statt der vorgeschlagenen Verbesserung ܚܠܫܘܢ richtig ܚܠܫܘܢ zu lesen. f. 15b, 14 fällt ܒܝܬ ܡܚܘܬܗܘܢ gegenüber dem üblichen ܒܝܬ ܡܚܬܐ („ihr Friedhof") auf. — f. 16b, 3 ܟܗܡܟ findet sich bei Payne Smith, *Suppl.* p. 251b, ein weiterer Beleg für dieses Wort. — f. 17b, 4 ܐܗܘ ܦܙܡܐ stammt nicht, wie S. 122 dargelegt, von φάρμακα, sondern ist verstümmelt aus ܐܗܘ ܣܡܐ, das nach Löw, *Aramäische Pflanzennamen* S. 152 von mpers. *siparam* bzw. nach B. Geiger, WZKM 37 (1930), 201 von phl. *sparmak* abzuleiten ist.

Zur Herkunft der persischen Wörter, die der Erklärung syrischer Ausdrücke dienen und S. 4 Anm. 4 zusammengestellt sind, ist schließlich zu bemerken: f. 7a, 22 durch pers. ܡܪ wird ܣܡܐ ܕܚܙܡܐ erläutert, letzteres nach Löw, *Aram. Pflanzennamen* S. 63 = buxus sempervirens. Rein lautlich könnte pers. گاز „a kind of grass of which ropes are made" als Herkunftswort für ܡܪ in Frage kommen. Dem widersprechen die Bedeutungen, welche die einheimischen Wörterbücher unserem ܣܡܐ ܕܚܙܡܐ zuschreiben: ܡܪ ܙܡܐ ܕܚܙܡܐ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܥܠ. ܚܙܡܐ Exodus 2,3 für hebr. גֹּמֶא „Schilf" (aus dem die Schachtel des Moses bestand), mit Löw a. a. O. S. 63 unten vielleicht Angleichung an ܚܙܡܐ Genesis 6,14, macht jedoch die Herkunft von ܡܪ aus pers. گاز wahrscheinlich. — f. 7a, 25: pers. ܫܚܠܝ — ebenso wie ܡܪ in keinem syrischen Wörterbuch verzeichnet — glossiert syr. ܪܡܬܐ „Vorsprünge". Bei Payne Smith c. 1101 sagt Bar Sarōšwai, der hebräische Text habe ܚܩܐ ܕܢܗܝܪ „Lichtfenster". So auch Ephraem, *Opera omnia* 1 147 E: ܡܢܗܪܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܚܩܐ. In *Opuscula Nestoriana* ed. G. Hoffmann p. 32,6 ist ܡܢܗܪܐ das „Fenster (ἔμφωμα), welches das Haus erleuchtet". Diese Grundbedeutung „Licht" kann auf das persische Ausgangswort führen: خَوْله „Lampe". ܫܚܠܝ = خوله ist durchaus möglich, da ج in ostsyrischer Aussprache durch Reduktion des Reibungsgeräusches zu ų wird. — f. 13b, 13: Durch pers. ܚܙܪܥ wird syr. ܥܬܝܚܝ „Halluzinationen, Phantasiebilder" erklärt. Danebenstehendes ܦܪܘܫܝܐ (ausdrücklich so vokalisiert, vgl. *Lex Syr*² 170a) stützt diese Bedeutung. Da auf Grund der Wortform ein pers. Nomen actionis auf -išn zu vermuten ist, könnte an **parwāsišn* gedacht werden, das aus *parwāsīdan* "to imagine, to fancy" gebildet wäre. Die lautlichen Veränderungen zu ܚܙܪܥ sind analog anderen Beispielen möglich. Allerdings ist dieses **parwāsišn* auch in dem hebräisch-persischen Wörterbuch des Moses aus Schirwān[1] (15. Jahrh. n. Chr.) nicht belegt, das eine

[1] Vgl. ZAtW 16 (1896), 201—47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000510

besonders reichhaltige Sammlung derartiger Nomina bietet. — f. 14b, 17: pers. ܕܪܡܢܐ konnte vom Schreiber leicht aus einem bei Bar Bahlūl 594,8 belegten ܕܪܡܢܓ verlesen werden. Es geht nach Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* 34,89 auf pers. *darmanah* „Wermut" zurück. — f. 16a, 13 wird ܙܕܝܕܐ „Umschlagtuch" (s. o.) durch ein nicht ausdrücklich als pers. bezeichnetes ܙܢܪܓ erklärt. Der hebräische Text hat an der betreffenden Stelle (Gen 24,65) צָעִיף „Umlegtuch, Hülle". In der bereits erwähnten Arbeit „Ein *hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 15. Jahrhundert*" stellt W. Bacher einige interessante Beispiele von Worterklärungen zusammen, u. a. צָעִיף, welches „Farbe", pers. رنڭ bedeuten soll (S. 228). Bacher bemerkt hierzu, daß es sich wohl um einen bunten Schleier o. ä. handle. Statt رنڭ begegnet uns auch رنج. Ist also **ranǧah*, das „farbige" (erg. Kleidungsstück), der zu supponierende Ausgang für ܙܢܪܓ?

Es bleibt noch die angenehme Pflicht, dem Verlag für den sorgfältigen Druck, die treffliche Reproduktion des syrischen Textes und die schöne Ausstattung zu danken, die er dem Buche mitgegeben hat.

Anton Schall, Tübingen

Gotthold Weil: *Maimonides über die Lebensdauer. Ein unediertes Responum herausgegeben, übersetzt und erklärt.* Basel, New York 1953, S. Karger AG. 59 S. DM 8,30.

Die Literatur der *šĕʾēlōṯ ū-ṯĕšūḇōṯ*, die Anfragen an bekannte Gelehrte über spezielle Gegenstände und deren Antworten darauf, nehmen in der jüdischen Literatur durch lange Zeit, vom 3. bis zum 19. Jahrhundert, einen breiten Raum ein. Sie haben eine Parallele in den *responsa prudentium* der Römer und sind in gewissem Sinne mit den *fatwā's* islamischer *Muftī's* zu vergleichen, obwohl diese sich auf juristische Fragen beschränken. Die jüdischen Responsa liegen uns in verschiedenen Sammlungen vor, von denen für die gāʾōnische Zeit die von Harkavy, *Tĕšūḇōṯ hag-gĕʾōnīm*, Berlin 1885, die wichtigste ist und für Maimonides der *Pĕʾēr had-dōr*, Lemberg 1859, und der *Qōḇēṣ tĕšūḇōṯ hā-Rambam*, Leipzig 1859.

Der Jerusalemer Gelehrte Gotthold Weil (früher Staatsbibliothek Berlin), der sich vor allem durch seine Studien zur Grammatik der Araber und seine turkologischen Arbeiten einen Namen gemacht hat, legt uns nun ein bisher unediertes Responsum des größten jüdischen Denkers des Mittelalters Maimonides (1135—1204) über die Lebensdauer vor, das er auf Anfrage seines Schülers Josef b. Jehuda gab. Auf den Text, der sich in einer Handschrift eines anonymen Kommentars zum Mišnä Tōrā befindet, wurde zwar schon 1879 durch Steinschneider in der Hebräischen Bibliographie (Bd. 19, S. 131) hingewiesen, doch war er dann 70 Jahre lang verschollen.

Nach Darlegung der Überlieferungsgeschichte gibt Weil den arabischen Text in hebräischen Buchstaben und die deutsche Übersetzung. Im folgenden Kapitel weist Weil nach, daß der anonyme Kommentator eine Umstellung in der Disposition des Responsums vorgenommen hat, so daß jetzt entgegen der ursprünglichen Reihenfolge die medizinischen Beweise vor den religiösen stehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000511

In dem längsten und letzten Kapitel bespricht WEIL den Inhalt des Responsums. Hierbei holt er sehr weit aus und behandelt das Problem des *aǧal*, der Frage, ob der Tod des Menschen von Gott vorherbestimmt sei oder nicht, im orthodoxen Islam, bei den Mu'taziliten, bei Sa'adyā al-Fayyūmī (892 bis 942) und Ḥai Gā'ōn (gest. 1038) und schließlich bei Maimonides selbst. In seiner Darstellung wiederholt WEIL manches, was durch die Arbeiten GOLDZIHER's und den Aufsatz von DAVID KAUFMANN, *Ein Responsum des Gaons R. Hâja über Gottes Vorherwissen und die Dauer des menschlichen Lebens (Agal)* (ZDMG 49, S. 73—84) bereits bekannt ist. Aber gerade hierdurch erhält seine Darstellung die Geschlossenheit und Abgerundetheit, die sie angenehm lesbar macht und durch die man sich schnell über den ganzen Fragenkomplex im Islam und im Judentum informieren kann[1]. WEIL arbeitet deutlich heraus, daß Sa'adyā und Ḥai Gā'ōn, vom islamischen *Kalām* beeinflußt, das Problem von Gott aus sahen und es ihnen wie den Mu'taziliten darauf ankommt, den Widerspruch zwischen dem Vorauswissen Gottes und seiner Fähigkeit, das Leben des Menschen je nach dessen Verdienst zu verlängern oder zu verkürzen, auszugleichen. Zu Maimonides Zeit dagegen spielte der *Kalām* im Judentum keine Rolle mehr, so daß er an die Fragestellung vom Menschen aus herangeht und ihm daran liegt, zu zeigen, daß es keinen *aǧal* gibt, daß der Mensch vielmehr durch frommen und gesunden Lebenswandel sein Leben verlängern kann. Deshalb spielen in seiner Argumentation auch medizinische Beweise eine entscheidende Rolle.

Den Abschluß des Büchleins bilden 96 Anmerkungen[2] zum Text, in denen WEIL Literaturnachweise, arab. und hebr. Zitate und noch eine Anzahl Bemerkungen zum Thema bringt.

EWALD WAGNER, Mainz

Forschungen zur islamischen Kunst, hsg. von FRIEDRICH SARRE, II: ERNST HERZFELD, *Geschichte der Stadt Samarra* (*Die Ausgrabungen von Samarra*, sechster Band). Verlag von Eckardt und Meßtorff, Hamburg 1948 (Buchhändlerischer Vertrieb: Dietrich Reimer, Andrews und Steiner in Berlin). 290 Seiten, 55 Textabbildungen, 33 Tafeln, 5 Luftbildaufnahmen, 5 Karten [nur 1 enthalten].

Dieser Band, der den Abschluß der Samarra-Publikation bildet, ist das letzte große Werk, das uns ERNST HERZFELD geschenkt hat, der wenige Monate vor dem Erscheinen des Buches verschieden ist. Unter den vielen

[1] Die spätere Stellungnahme des Christentums, auf die KAUFMANN in seinem Aufsatz auch eingeht, behandelt WEIL verständlicherweise nicht.

[2] Hierzu seien drei kleine Bemerkungen gestattet: Zu Anm. 7: Die Bezeichnung „Moses seiner Zeit" braucht nicht unbedingt auf die *Bĕḥīnōṯ ʿŌlām* zurückzugehen, vielmehr findet man in islamischen Büchern häufig Ausdrücke, die dem genannten mehr entsprechen, z. B. wird Dā'ūd aḍ-Ḍarīr al-Anṭākī in dem Titel seiner *Taḏkirat uli 'l-albāb* (Druck Būlāq 1281) als *Ǧālīnūs awānihī wa-Abuqrāṭ zamānihī* bezeichnet. — Zu Anm. 61: Die Vorstellung, daß Tiere für die Leiden der Schlachtung im Jenseits Wiedergutmachung erhielten, forderte auch den Spott Abu 'l-'Alā' al-Ma'arrī's heraus und wurde von ihm in seiner *Risālat al-Ġufrān* parodiert. — Zu Anm. 63: Zu der Ansicht, die oberste Lebensgrenze des Menschen betrage 100 Jahre, vgl. GEIGER (ZDMG XXVIII, S. 489) und im Anschluß daran NESTLE (ZDMG XXXIII, S. 509), der auf eine in Anlehnung an Gen. 6,3 entstandene Tradition hinweist, nach der das höchste Lebensalter 120 Jahre betrage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000512

bedeutenden Leistungen, die man ihm verdankt, nimmt dieses Werk einen besonderen Platz ein. Nicht nur, weil es noch einmal in eindringlicher Weise die kaum je wieder von einem Einzelnen erreichbare Weite seines Könnens und Wissens dokumentiert, sondern mehr noch, weil es einem Objekte gilt, das ihn, neben vielen anderen, fast sein ganzes Leben lang intensiv beschäftigt hat und dem er unter Beiziehung aller nur irgendwie erreichbarer Quellen das Letzte an Erkenntnis abzugewinnen bemüht gewesen ist.

Samuel Guyer, Mitarbeiter in Samarra und Korykos, der kürzlich seinem Freunde im Tode gefolgt ist, hat dem Bande einen vielleicht etwas allzu knappen, aber Leistung und Persönlichkeit Herzfelds treffend charakterisierenden Lebensabriß vorangestellt.

Das Werk selbst ist in vier große Hauptabschnitte gegliedert: Die Landschaft (S. 1—86), Die Stadt (S. 87—137), Die Menschen (S. 138—270) und Epigraphisches (S. 271—290). Im 1. Kapitel hat Herzfeld weit ausgegriffen und alle auf das Gebiet von Samarra bezüglichen Nachrichten bis zurück zu den Annalen Tukulti-Ninurta's II. (6. Feldzug, 834) beigezogen. Man gewinnt so erst eine deutliche Vorstellung von den einschneidenden Veränderungen, die diese Landschaft durch die Gründung al-Mu'taṣim's erfahren hat. Der Mangel einer brauchbaren Karte gerade für diesen Abschnitt macht sich übrigens empfindlich bemerkbar. Sie diesem Bande zu versagen, war übergroße Sparsamkeit. Wie bei Herzfeld fast selbstverständlich, dem die historische Topographie immer ein besonderes Anliegen gewesen ist, bietet das Kapitel eine Fülle von Einzeluntersuchungen, unter denen die über die Lokalisierung der medischen Mauer, den Königskanal, die kartographische Darstellung der Landschaft von Samarra bei Ptolemaios, die Routen der Tabula Peutingeriana, Iulian's Zug 363 n. Chr., die ältesten arabischen Routen und die Kanalsysteme im Vordergrund stehen. Herzfeld hat bei diesen Untersuchungen nicht nur die gesamte Literatur — alte und neue[1] — beigezogen, sondern auch zahlreiche eigene Reisebeobachtungen verwertet. Neben gesicherten Ergebnissen oder solchen, die immer mehr oder weniger hypothetisch bleiben müssen, stehen andere, die entschieden weiterer Untersuchung im Gelände bedürfen. Aber wer wird sie leisten, und vor allem, wer wird sie mit einer solchen Beherrschung aller einschlägigen Quellen wie Herzfeld leisten? Das ist eine der Fragen, die sich dem Leser dieses Kapitels, der die Vernachlässigung der historischen Topographie in letzter Zeit kennt, geradezu aufdrängt.

Das 2. Kapitel — Die Stadt — gibt zunächst alle Quellen über die Wahl der Lokalität, Entwurf und Gründung der Stadt, die Baukosten, den Erwerb der Grundstücke, die als Leiturgie organisierte Beschaffung von Arbeitern und Material (u. a. Plünderung antiker syrischer Städte zum Zwecke der Gewinnung von Marmor), die Verteilung der Lehen, die Absonderung einzelner Quartiere nach Herkunft der Bewohner (Türken, Soghder, arabische Mischlinge, Maghrebiner). Dann folgen die Nachrichten, die man über die fünf Hauptstraßen besitzt, über Brücken, Kanäle, Tore, Paläste, Schlösser, Moscheen, einzelne Grundstücke u. a., wobei in jedem Falle von der literarischen Quelle ausgehend die gesicherte oder zu vermutende Identifi-

[1] Doch nicht die allerneueste. Der Abschluß dieses Kapitels muß eine ganze Reihe von Jahren zurückliegen. Es wäre vielleicht nützlich gewesen, dem Bande eine Bemerkung über das Schicksal des Manuskriptes bis zur Drucklegung voranzustellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000513

zierung mit den bei den Grabungen festgestellten oder oberirdisch noch erkennbaren Komplexen gegeben ist. Die Geschichte der Entwicklung der Stadt wird verfolgt, soweit sie Chalifensitz gewesen ist (al-Mu'taṣim bis al-Mu'tamid): Gleichzeitigkeit mit Ausnahme der 247 H 860/61 D zu datierenden nördlichen Erweiterung. Zahlreiche Exkurse über Art und Volkszugehörigkeit von Einwohnern einzelner Stadtviertel, biographische Notizen über Lehensträger oder Besitzer von bestimmten Grundstücken und Gebäuden und sich z. T. daraus ergebende Daten für die Bauzeit sind mit enthalten.

Der 3. Abschnitt gibt weit mehr, als der Titel „Die Menschen" erwarten läßt. Es ist alles vereinigt, was sich aus den Quellen — nach der Zeit der einzelnen Chalifen geordnet — für die Bewohner Samarra's und ihre Schicksale, auch für Ereignisse höherer Bedeutung in und bei der Stadt gewinnen läßt. Aber Herzfelds Begabung, die Geschehnisse geradezu mitzuerleben, hat diese Kapitel zu einem besonders lebensvollen werden lassen, indem vieles von der inneren Sphäre, von den Gegensätzen der einzelnen Machtgruppen, den Machtkämpfen einheimischer und fremder, im Dienste der Chalifen stehender Persönlichkeiten während dieses Zeitabschnittes der Abbasiden-Geschichte zu einem höchst dramatischen Bilde gestaltet ist, in dessen Mittelpunkt der Hof und die Stadt Samarra selbst stehen. Daneben aber finden sich auch hier in erstaunlicher Vielseitigkeit eine Fülle von Detailfragen aufgegriffen oder gelöst: Biographisches, Topographisches, Etymologisches, Einzelzüge der Hofzeremonie, Tracht, Geräte, Militärwesen, Verwaltung, Ausstattung von Bauten und ihrer Räume, und noch vieles mehr, das im einzelnen zu beurteilen, den jeweiligen Sachkennern überlassen bleiben muß.

Im epigraphischen Teile ist mit Ausnahme eines Ziegels, der den Stempel Salmanassars trägt (Zufallsfund, wahrscheinlich aus Ḥarbā), einer Scherbe mit einem rohen Bildstempel (parthisch?), zwei Papyri aus dem Harem des Djamsaq (davon der eine aus der Zeit al-Mu'taḍid's) nur bekanntes, aber hier zum Teil verbessert oder ergänzt gegebenes Material veröffentlicht: Inschriften am Imām Dūr und in der Ghaibat al-Mahdī sowie an der von Mustanṣir erbauten Brücke von Ḥarbā.

Die in großem Format reproduzierten Luftaufnahmen ersetzen, so klar sie manche Teile — nicht alle! — des Stadtgebietes erkennen lassen, die von Hauptmann Ludloff ausgeführte, aber leider durch die Kriegsereignisse in Verlust geratene Meßtisch-Aufnahme von Samarra in vier Blättern nicht. Das war nicht zu ändern. Aber warum die Herausgeber bei einem so umfangreichen Bande, der eine solche Unsumme von Details und Exkursen jeglicher Art, zudem an zum Teil versteckter Stelle, enthält, auf die Besorgung eines Registers verzichtet haben, ist nicht einzusehen. Die Ordnung des weitschichtigen Stoffes in nur vier Kapitel ohne straffere Untergliederung, und Herzfelds Neigung, Sonderproblemen oft ohne ausdrückliche Trennung vom eigentlichen Text nachzugehen, hätten ausführliche Verzeichnisse im Interesse der Benützer des Bandes, die dem Gegenstande entsprechend nicht nur Orientalisten sein werden, unbedingt notwendig gemacht. Jedoch fällt das am Ganzen gemessen wenig ins Gewicht und ist unbedeutend gegenüber der Tatsache, daß mit diesem Bande das große Unternehmen Samarra glücklich zu Ende geführt ist und seinen krönenden Abschluß gefunden hat, gegeben fast in letzter Stunde von einem Gelehrten, der eben mit diesem Werke uns noch einmal eindringlich die Weite und die Tiefe seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit nahegebracht hat.

Kurt Bittel, Istanbul

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000514

RUDI PARET: *Der Islam und das griechische Bildungsgut.* Tübingen: Mohr 1950. 32 S. 8°. DM. 1.50 (= Philosophie und Geschichte. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte. 70).

Mit dem vorliegenden Heftchen veröffentlicht der Verlag Mohr in seiner Reihe *Philosophie und Geschichte,* in der die Orientalistik schon mehrfach zu Wort gekommen ist, einen Vortrag, den der Verfasser am 8. Februar 1950 vor Bonner Studenten im Rahmen einer allgemeinbildenden Vortragsreihe gehalten hat. PARET kam es nicht nur darauf an, die dem Islamkundler allgemein bekannten Tatsachen der Rezeption griechischen Geistesgutes durch den Islam seinen Hörern kurz zu skizzieren. Sein Hauptanliegen war es, herauszustellen, daß es für den Kulturhistoriker nicht allein genügt, die Berührungspunkte aufzuzeigen, an denen das griechische Bildungsgut in den Islam eindringen konnte. Vielmehr hat er — besonders als Islamkundler — vor allem die geistigen Strömungen im Islam selbst zu untersuchen, die eine Übernahme griechischer Gedanken möglich oder gar notwendig machten. Hier führt PARET neben den Nützlichkeitsgründen zur Aneignung des griechischen medizinischen Wissens die beginnende Ausbildung einer islamischen Dogmatik an, die für ihre inneren Auseinandersetzungen nach logischen Denkformen suchte und sie in der griechischen Philosophie fand. Als charakteristisches Beispiel nennt PARET das Auftreten des griechischen Begriffspaares Substanz und Akzidenz in der Argumentation der Mu'taziliten.

Vielleicht darf man zur Stützung von PARET's These noch das Gegenbeispiel des Judentums anführen, das bei inniger Berührung mit dem Griechentum zur Zeit des Hellenismus trotz einiger Anfänge das griechische Denken nicht übernahm, bis es durch Vermittlung des Islams im Mittelalter ein zweites Mal mit ihm in Berührung kam. Hier waren anscheinend die inneren geistigen Voraussetzungen noch nicht gegeben.

EWALD WAGNER, Göttingen

The Naṣīḥat-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr edited with critical notes by REUBEN LEVY (= „E. J. W. Gibb Memorial" Series, New Series, XVIII), London 1951 (Luzac & Co., Ltd.), 2 + 155 S., gr. 8°, 45/—.

Wenn auch die Prosaliteratur Persiens an Umfang und Bedeutung hinter der persischen Poesie zurückbleibt, so hat sie doch in der Geistesgeschichte Irans ihren festen Platz. Drei Werken ihrer Frühzeit mißt REUBEN LEVY mit Recht besondere Bedeutung bei: dem 1082 entstandenen *Qābūs-nāmä,* dem etwa um ein Jahrzehnt jüngeren *Siyāsät-nāmä* Niẓām al-Mulks und den um 1155 entstandenen *Čahār maqālä* des Niẓām-i 'Arūżī aus Samarqand. Während das zuletzt genannte Werk dank den Bemühungen zweier unvergeßlicher Meister unserer Wissenschaft, nämlich durch MUḤAMMAD QAZWĪNĪS Textedition (London 1910) und E. G. BROWNES englische Übersetzung (London 1921) in einwandfreier Form vorliegt, bleibt die ursprüngliche Textgestalt der beiden älteren Werke noch zu ermitteln. Für das *Siyāsät-nāmä* hat das jüngst wieder B. N. ZACHODER in den lesenswerten Bemerkungen zu seiner russischen Übersetzung (Moskau-Leningrad 1949) hervorgehoben. Dem Vernehmen nach dürfen wir aber in absehbarer Zukunft mit einer befriedigenden Edition rechnen, die zur Zeit als Cambridger Dissertation vorbereitet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000515

Dem *Qābūs-nāmä* hat Goethe in den *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans* ein bleibendes Denkmal gesetzt, nachdem der Prälat Heinrich Friedrich von Diez 1811 eine nach türkischen Übersetzungen abgefaßte deutsche Übertragung veröffentlicht hatte. Zwar existiert auch eine französische Übersetzung nach einer persischen Vorlage (besorgt von A. Querry, Paris 1886), aber der Text selbst war bisher nur in zwei orientalischen Drucken (Teheran 1868/9 und 1934, letzterer mit Anmerkungen von Sa'īd Nafīsī) publiziert. Es bestand also hinreichende Veranlassung, dieses wichtige Werk durch eine kritische Ausgabe der europäischen Wissenschaft zu erschließen. Die Anregung dazu gegeben zu haben, ist das Verdienst des Kuratoriums der Gibb Memorial-Stiftung. Edward Edwards, der ihr zu folgen gedachte, ist aber über den Vorarbeiten gestorben. Danach nahm sich Reuben Levy der Aufgabe an und veröffentlichte ungefähr gleichzeitig mit dem hier angezeigten Text eine englische Übersetzung: *A Mirror for Princes translated from the Persian*, London 1951 (The Cresset Press). Die nun vorliegende Edition geht von der 1319 entstandenen Leidener Handschrift 449 Warn. aus und berücksichtigt noch vier andere Handschriften, darunter zwei aus dem 15. und je eine aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Man wird dem Verfasser beipflichten dürfen, wenn er auf die Beiziehung weiterer bekannter Handschriften, die ihm unzugänglich waren, mit der Begründung verzichtete, daß nach Ausweis der von ihm zu Rate gezogenen Übersetzungen, darunter dreier türkischer, in ihnen kaum von seinen Textgrundlagen wesentlich abweichende Lesarten zu erwarten seien.

Wenn aber mit seiner Ausgabe dennoch nicht das letzte Wort zur Originalgestalt des *Qābūs-nāmä* gesprochen sein dürfte, so liegt das an einem Umstand, den der Herausgeber wohl nicht zu vertreten hat. Wie von verschiedenen Seiten bekannt wird, ist nämlich jüngst in Persien eine prachtvolle Bilderhandschrift des *Qābūs-nāmä* aufgetaucht, die nur wenige Jahre nach der Niederschrift des Werkes entstanden ist und eine von der bisher bekannten völlig verschiedene Textgestalt enthält. So lange wir von diesem Fund keine nähere Kenntnis haben, wird allerdings Levys Ausgabe ihren Wert behalten. Ob jener Kodex greifbar wird und das hält, was er zu versprechen scheint, ist noch nicht mit Sicherheit abzusehen.

Hans Robert Roemer, Mainz

Walter J. Fischel: *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their historic Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.): A Study based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's „Autobiography", with a Translation into English, and a Commentary.* X, 149 S. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1952. $ 2,75.

Die vielbewegte Laufbahn des berühmten Geschichtsschreibers Ibn Ḫaldūn (starb 808/1406) fand, äußerlich gesehen, ihren Höhepunkt in der Begegnung, die er im Jahre 1401 während der Belagerung, Einnahme und Verwüstung von Damaskus mit dem Welteroberer Timur gehabt hat. Dieses Ereignis, "one of the most dramatic meetings of two such distinctly different personalities in Islamic history" (S. 3) hat Fischel nach eindringenden Vorarbeiten (*Ibn Khaldūn and Timur* in Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes, Paris 1949, S. 286f. und *Ibn Khaldūn's Activities in Mamlūk Egypt 1382—1406* in Semitic and Oriental Studies ... to William Popper, Berkeley-Los Angeles 1951, S. 103—124) zum Gegenstand einer in ihrer Art muster-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000516

gültigen, erschöpfend dokumentierten und überreich kommentierten Studie gemacht. Die Grundlage der Arbeit bilden die letzten Abschnitte von Ibn Ḫaldūns Autobiographie, seiner sogenannten *Riḥla*, die F. in Kairener und Istanbuler Handschriften feststellen konnte. Diese wertvollste Quelle zur Lebensgeschichte des großen Historikers kannten wir bisher nur in der Fassung, die sich am Ende seiner umfangreichen Weltgeschichte (*Kitāb al-ʿIbar* VII, Būlāq 1284, S. 379—462) findet und die bereits mit dem Jahre 797/1394 abbricht. Für das letzte Jahrzehnt seines Lebens, das ihm in Ägypten und Syrien wichtige juristische und diplomatische Aufgaben brachte, waren wir auf Mitteilungen aus zweiter und dritter Hand wie die seiner jüngeren Zeitgenossen Maqrīzī (gest. 845/1442) und Ibn Qāḍī Šuhba (gest. 851/1448) oder noch späterer Historiker angewiesen, die nicht immer miteinander übereinstimmen. Vor allem über die denkwürdige Begegnung des Gelehrten mit dem Mongolenherrscher berichten andere Darsteller wie z. B. der Timurbiograph Ibn ʿArabšāh (starb 854/1450) oder in sehr viel späterer Zeit der osmanische Polyhistor Ḥaǧǧī Ḫalīfa (starb 1067/1657) in ganz widerspruchsvoller und teilweise unglaubhafter Weise.

Der neu aufgefundene Originalbericht des Ibn Ḫaldūn — zugleich die früheste Schilderung Timurs in der arabischen Literatur — bringt uns nun die höchst erwünschte authentische Darstellung der in mehreren Audienzen geführten Gespräche. In der Hauptsache freilich enthalten sie nur höfische Konversation, etwa über Herkunft, frühere Schicksale und Zukunftspläne des Gelehrten, über astrologische Voraussagen von Timurs Auftreten und Ibn Ḫaldūns angeblich lange gehegten Wunsch, ihn zu sehen (S. 35f.) oder auch über historische Streitfragen wie die Volkszugehörigkeit des Nebukadnezar (37). Von Timurs Erscheinung und Wesen erfahren wir nicht mehr als ein paar skizzenhafte und recht allgemeine Züge (47); umso mehr ist der Autor darauf bedacht, die Rolle, die er selbst spielt, hervorzuheben und seine Person in möglichst günstiges Licht zu setzen. Überhaupt ist auch dieser Teil seiner Selbstdarstellung nur zu geeignet, den genugsam bekannten Opportunismus des Ibn Ḫaldūn und seine Neigung zum bedenkenlosen Übergang von einer Partei zur anderen deutlich zu machen (s. bes. Anm. 175, S. 103f.). Bei den eigentlichen Kapitulationsverhandlungen ist er nach seinem eigenen Zeugnis ganz im Hintergrunde geblieben; und die grausame Plünderung und Zerstörung von Damaskus, deren Schrecken ihm persönlich erspart geblieben zu sein scheinen, streift er (S. 39) nur mit kurzen, fast unbeteiligten Worten und der Wendung *wa-taṣārīfu l-umūri bi-yadi llāh*, mit der er (48) auch sein Buch beschließt.

Seit kurzem besitzen wir auch den vollständigen arabischen Text der Autobiographie unter dem Titel *at-Taʿrīf bi-Ibn Ḫaldūn wa-riḥlatihī ġarban wa-šarqan*, 1951 in Kairo (*Maṭbaʿat laǧnat at-taʾlīf wa-t-tarǧama wa-n-našr*) von dem tunisischen Gelehrten Muḥammed ibn Tāwīt aṭ-Ṭanǧī herausgegeben. Diese mustergültige Edition hat neben dem von Ibn Ḫaldūn selbst durchgesehenen und korrigierten Exemplar Aya Sofya 3200, auf das alle von Fischel benutzten Handschriften zurückgehen, noch die wichtige Handschrift Topkapı Sarayı (Ahmet III.) 3042/4 zur Grundlage, die gleichfalls zahlreiche Vermerke von der Hand des Autors trägt, aus seiner Bibliothek stammen und die endgültige Fassung darstellen dürfte. An manchen Stellen wie z. B. bei der Beschreibung des *Maġrib* (Ṭanǧī S. 370, Fischel S. 35) bietet die Saray-Handschrift etwas mehr; in mehreren Fällen bestätigt sie auch die Richtigkeit der von Fischel vorgeschlagenen Emendationen. Ein Vergleich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000517

beider Arbeiten erweist die Übersetzung im allgemeinen als zutreffend und sinngemäß; einzelne Differenzen — wie z. B. Fischel S. 42,2: „kissed"; Tanǧī 377,12 besser *qabilahā* oder F. 45 Anm. 209: "mornings and evenings"; richtig Ṭ. 381,2 *ubākiruhū wa-urāwiḥuhū* — sind nicht sehr erheblich. Fischel S. 34,7 v. u., wo die Lage Tangers beschrieben wird, ist statt "the Mediterranean Sea" der (Atlantische) Ozean (*al-baḥr al-muḥīṭ*), 46 Anm. 231 statt *fatā'ihim* mit Ṭanǧī 382,15 *fi'ātihim*(?) einzusetzen.

Durch ihre unabhängig voneinander geleisteten Arbeiten, die sich in glücklicher Weise ergänzen, haben beide Forscher uns ein bedeutsames Kapitel der Lebensgeschichte des berühmtesten arabischen Historikers aufgehellt und näher gebracht. So sehr auch, zumal bei diesem Verfasser, der autobiographischen Schilderung gegenüber kritische Vorsicht am Platze ist: die Kenntnis seiner wechselvollen Schicksale liefert uns nicht nur den Schlüssel für das Verständnis seiner Persönlichkeit; auch für die Deutung seines Werkes ist sie unentbehrlich, da dieses den vielfältigen politisch-diplomatischen Erfahrungen Ibn Ḫaldūns auf seinen ausgedehnten Reisen in West und Ost zweifellos entscheidende Anregungen verdankt.

Jörg Kraemer, Tübingen

Gotthard Jäschke: *Zur Form der Eheschließung in der Türkei. Eine rechtsvergleichende Untersuchung* (= Die Welt des Islams, N. S. vol. II [S. 143—214] Nr. 3), Leiden 1953.

Es ist eine natürliche Folge der modernen Rechtsentwicklung, daß die Jurisprudenz unserer Tage sich mehr und mehr in eine Vielzahl nationaler Wissenschaften auflöst. Wenn aber schon die Rechtsgeschichte sich nationalen Grenzen nicht unterordnen läßt, so gehört der internationale Charakter schlechthin zum Wesen einiger Sparten der Rechtswissenschaft, etwa des Völkerrechts (droit international), des internationalen Privatrechts und der Rechtsphilosophie mit ihren jüngeren Schwestern, der Rechtsvergleichung und der Rechtssoziologie. Dennoch kommt es aus naheliegenden Gründen nicht allzu häufig vor, daß die europäischen Vertreter dieser Disziplinen sich auf den Boden des islamischen Orients begeben, abgesehen von Nordafrika sowie den islamischen Gebieten Indiens und Indonesiens. Die Behandlung einschlägiger Themen bleibt mithin weitgehend orientalischen Gelehrten vorbehalten, deren Arbeiten allerdings bisweilen noch unter dem Eindruck des allzu frischen Bruches mit einer starken und schwer zu überwindenden einheimischen Tradition stehen. Um so lebhafter ist es daher zu begrüßen, wenn sich ein europäischer Gelehrter mit der Schulung beider Wissenschaften, der orientalistischen und der juristischen, derartigen Problemen zuwendet.

Gotthard Jäschke hat schon im Jahre 1940 der *Form der Eheschließung nach türkischem Recht* (WI XXII, 1—66) eine Studie gewidmet, der „eine geschichtliche und systematische Darstellung aller in der Türkei jemals bestehenden Formen der Eheschließung" folgen sollte. Aus den Resten seiner zu diesem Zweck angelegten Materialsammlung, die im Krieg verloren ging, ist seine jüngste Arbeit entstanden. Sie behandelt in zwei Hauptabschnitten „religiöse Formen" und „weltliche Formen". Einem Überblick über das islamische Gewohnheitsrecht schließt sich die Betrachtung der Normen der verschiedenen christlichen Glaubengemeinschaften an, die in der Türkei vertreten sind. Die „weltlichen Formen" berücksichtigen das französische, das angelsächsische und das deutsche Recht (Preußen, Hamburg, Norddeutscher Bund, Deutsches Reich, Bundesrepublik). Ein Nachtrag behandelt interessante Partien aus den türkischen Gesetzentwürfen von 1923/24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000518

Der weitaus größte Teil der Schrift wird dem Untertitel entsprechend vor allem das Interesse der Rechtsvergleichung finden. Der Orientalist wird das Kapitel über das islamische Gewohnheitsrecht mit besonderer Aufmerksamkeit lesen. Es beginnt mit chronologisch geordneten Auszügen aus Mitteilungen abendländischer Reisender und moderner türkischer Berichterstatter, wobei u. a. auch noch İsmiAL Galib (*Habibe Molla konferansları, 1. Eski düğünler*, İstanbul 1932) hätte angeführt werden können. Es folgt das Traugebet in Übersetzung und arabischem Urtext. Den Schluß bildet eine Untersuchung der überragenden Stellung des Imams bei der türkischen Eheschließung.

Jaeschkes Ausführungen rühren gelegentlich (z. B. S. 152, 156) an eine Frage, deren Beantwortung im Rahmen des Themas natürlich nicht zu erwarten war, die sich vielmehr an den Soziologen richtet, trotzdem hier aber wenigstens andeutungsweise aufgeworfen werden mag, nämlich: Wie sieht die Praxis seit der Einführung des Zivilgesetzbuches von 1926 aus? Welche ethischen, sozialen, psychischen und volksgesundheitlichen Folgen haben die neuen Ehevorschriften gehabt? Mit anderen Worten: Wie hat das türkische Volk auf ein neues Gesetz reagiert, das seine elementarsten Lebensverhältnisse regelt, ohne der nationalen und religiösen Vergangenheit Rechnung zu tragen?

Hans Robert Roemer, Mainz

Gotthard Jäschke: *Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung.* Leiden 1951. E. J. Brill. 174 S. (= *Die Welt des Islams.* N. S. Vol. I, Nr. 1—2).

Mit der vorliegenden Arbeit eröffnet der als Erforscher der modernen Türkei rühmlich bekannte Verfasser die neue Serie seiner Zeitschrift *Die Welt des Islams*. Jäschke betrachtet, wie er es im Untertitel anzeigt, die Entwicklung des Islams in der Türkei fast ausschließlich in juristischer Sicht. Er behandelt zunächst die Zurückdrängung der *Šarī'a* im Osmanischen Reich, bringt dann die Stellungnahme der geistigen Führer des türkischen Nationalismus Ziya Gökalp, Mehmed Akif und Şemsettin Günaltay zur *Šarī'a* und zum Islam überhaupt, um schließlich auf die einzelnen Maßnahmen Atatürks und seiner Nachfolger gegenüber der *Šarī'a* und den einzelnen Institutionen des Islams einzugehen[1]. Abschaffung des Kalifats, Rezeption des Schweizer Zivilrechts, Hutreform, Lateinschrift, Familiennamen sowie die anderen bekannten Reformen werden unter sorgfältiger Anführung der betreffenden Gesetze durchgesprochen. Als Einleitung zu jedem Abschnitt weist Jäschke kurz auf die Bedeutung der einzelnen Einrichtungen für den historischen Islam und ihre Stellung im osmanischen Reich hin. Besonders wertvoll scheint mir hierbei die übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Arten von Koran- und *Mevlid*-Sängern zu sein, die wir im nächsten Kapitel über die Türkisierung des Ritus und der Koranrezitation (S. 82—87) finden. Weitere Kapitel sind der geistlichen Verwaltung, der Aus-

[1] S. 61, Anm. 15 wird *naqīb* mit ‚Zeremonienmeister' übersetzt. Mir scheint die geläufige Übersetzung durch ‚Adelsmarschall' die Funktion dieses Amtes des Aufsehers über die *Šarīfen* besser wiederzugeben. Der *Naqīb* hat darüber zu wachen, daß keiner sich den *Šarīfen*titel unrechtmäßig zulegt, und Streitigkeiten unter den Nachkommen des Propheten zu schlichten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000519

bildung der Geistlichen[1], dem Religionsunterricht und der Entwicklung des Laizismus[2] gewidmet. Das letzte Kapitel bringt auch einiges zur Religion in der Türkei über die offizielle Gesetzgebung hinaus, allerdings stammen die angeführten Stimmen ausschließlich von führenden Persönlichkeiten des politischen Lebens.

In einem Schlußwort zitiert JÄSCHKE zunächst Ansichten bekannter Orientalisten und Publizisten über den Islam in der Türkei und stellt im Anschluß daran einige Fragen und Thesen[3] zur Diskussion. Unter den zitierten Äußerungen scheinen mir die von MITTERMAYR und TAESCHNER die Lage am besten zu charakterisieren: über die Zugehörigkeit zum Islam entscheidet nicht die Einhaltung der Gebote und Gesetze, sondern das Bekenntnis. Zum Islam bekennt sich aber die überwiegende Mehrheit aller Türken und somit ist die Türkei nach wie vor ein islamisches Land. Andererseits ist aber nicht zu verkennen, daß der Laizismus vor allem die junge Generation der Gebildeten stark beeinflußt hat. Hier ist bei Menschen, die sich selbst durchaus als Muslime bezeichnen, nicht nur eine weitgehende Missachtung der religiösen Gebote zu beobachten, sondern auch eine auffallende Unkenntnis islamischer Dogmen und Begriffe, wie man sie bei gleichgebildeten anderer islamischer Länder nicht findet. Dies hat zwangsläufig dogmatisch einen einfachen Gottesglauben, wie TAESCHNER sagt, und eine allgemeine, kaum noch islamisch zu nennende Ethik zur Folge[4]. Im Gegensatz zu JÄSCHKE (S. 170) scheint mir diese allgemein moralisierende Tendenz auch in den von ihm im Auszug wiedergegebenen Schulbüchern für den Religionsunter-

[1] Zu der Darstellung des Erziehungswesens gegen Ende der osmanischen Periode vgl. auch die Einleitung von BERTOLD SPULER: *Die Minderheitenschulen in der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg.* Breslau 1936. (= Schriften des Osteuropa-Institutes in Breslau. N. R. Heft 8.)

[2] Die Drohung Banguoğlu's, man werde nach Wiedereröffnung der *Türben* streng darüber wachen, daß sie nicht wieder zu Stätten des Aberglaubens würden, wie daß man Fäden befestige, Kerzen aufstelle und Gelübde ablege, ist nicht in die Tat umgesetzt worden. Zur Zeit des Orientalistenkongresses 1951 befand sich an der *Türbe* des Eyüp zwar ein Verbotsschild: *mum atmak kat'iyyen yasaktır*, trotzdem hatten die Besucher zahlreiche Kerzen durch die Fenstergitter geworfen. Allerdings wies während meiner Anwesenheit ein Besucher einen Kerzenwerfenden, wenn auch erfolglos, auf das Verbotsschild hin.

[3] Zu dem S. 169 bei der Frage, ob die Türken abergläubisch seien, erwähnten Artikel von MUSTAFA NERMİ, der sich über die 99 Namen Allah's beklagt, die an den Dampferanlegebrücken angebracht sind, möchte ich noch erwähnen, daß man in allen nicht-staatlichen Autobussen neuerdings die *Basmala* und häufig noch andere Sprüche in arabischer Schrift findet.

[4] Vgl. auch FRIEDRICH VON RUMMEL, *Die Türkei auf dem Weg nach Europa.* München 1952. S. 143: ‚Wenn türkische Menschen heute für den Islam eine Lanze brechen, so denken sie allerdings weniger an seine orthodoxe Form, ..., sondern an eine die türkische Familie tragende Hausreligion als Bundesgenossin im Kampf gegen Auflösungserscheinungen, eine Art von „islamischer Landeskirche" unter Staatskontrolle. Ihre Vorstellung von Religion bleibt wesentlich diesseitig und legt mehr Wert auf Moral, Toleranz, soziale Verbundenheit und Tatfrömmigkeit als auf die Erfüllung kultischer Vorschriften und mystische Erhebung'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000520

richt recht stark zum Ausdruck zu kommen. Die patriotischen Partien haben nichts mehr mit dem historischen Islam zu tun.

JÄSCHKE's letzte Frage kann man in Übereinstimmung mit ihm dahin beantworten, daß ein neuer religiöser Modernismus in der Türkei nicht im Entstehen ist. Einmal hat sich die von Muḥammad ʿAbduh ausgehende Bewegung nirgends in der islamischen Welt durchsetzen können, da sie, auf dem in der europäischen Theologie längst überwundenen aufklärerischen Rationalismus aufbauend, zu ihrer Entstehungszeit im Grunde schon veraltet war. Zum andern haben die Türken in der Ausgestaltung der islamischen Dogmatik nie eine große Rolle gespielt. Die Entwicklung nach den letzten Wahlen deutet darauf hin, daß der Islam in der Türkei eine ähnliche Stellung einnehmen wird, wie das Christentum in einigen europäischen Ländern. Einerseits ist es nicht gelungen, die Religion durch den Kemalismus zu ersetzen, andererseits hat der Islam seine beherrschende Stellung im geistigen und politischen Leben verloren. In der Politik wird er vielleicht noch eine gewichtige, aber kaum mehr die entscheidende Kraft sein[1].

EWALD WAGNER, Göttingen

The Middle East 1953. Third Edition. *A survey and directory of Arabia, Cyprus, Egypt, Iraq, Israel, Jordan, the Libanon, Libya, Persia, the Sudan, Syria, and Turkey....*, Europa Publications Limited, London [1953]. 430 S., gr. 8°, Preis 60/—.

Der zunehmenden wirtschaftlichen und politischen Bedeutung des Vorderen Orients verdankt eine Reihe von Handbüchern und Nachschlagewerken mit ähnlichen Titeln ihre Entstehung, etwa *The Middle East in World Affairs* von GEORGE LENCZOWSKI, *Background of the Middle East* von ERN(E)ST JACKH und das von SPULER im vorigen Band dieser Zeitschrift (S. 372f.) besprochene Werk *The Middle East, a political and economical survey.* Das hier anzuzeigende Buch ist aber trotz des gleichlautenden Obertitels mit dem zuletzt genannten, das vom Royal Institute of International Affairs herausgegeben ist, keineswegs identisch, sondern ein anderes, selbständiges Werk. Es ist gegenüber der zweiten Auflage, die 1950 erschienen ist und die der Rezensent zum Vergleich herangezogen hat, in mancher Hinsicht verändert und erweitert worden. Dem Buch ist jetzt ein sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Überblick vorangestellt (S. 1—11). Er ist von W. B. FISHER (Aberdeen) verfaßt, der auch für jeden Länderabschnitt noch eine besondere geographische Einleitung geschrieben hat. Die historischen Partien sind unter der Leitung von BERNARD LEWIS, dem Professor für orientalische Geschichte an der Universität London, völlig neu gefaßt worden. In dem Abschnitt „Arabia" (S. 17—50) sind jetzt sämtliche politischen Bestandteile der arabischen Halbinsel behandelt, während die vorige Auflage nur Saudi-Arabien und Aden aufführte. Neu aufgenommen wurde das junge Königreich Libyen, Afghanistan dagegen ist ausgeschieden. Iran er-

[1] Wenn türkische Politiker in der letzten Zeit eine Stärkung des Islams forderten, so war ihnen das weniger ein religiöses Anliegen als vielmehr ein Mittel zum Zweck, wie Stärkung der Moral, Bollwerk gegen den Kommunismus usw., vgl. JÄSCHKE S. 137 die Worte ŞÜKRÜ NAYMANS und RUMMEL. S. 144: ‚ob der Islam in der Türkei wirklich neuer Impulse fähig ist, wird die Zukunft lehren. Bisher überwiegen allzusehr die politischen und soziologischen Argumente für eine Rückkehr zum alten Glauben'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000521

scheint ohne besondere Begründung jetzt unter dem Namen Persien, was insofern gerechtfertigt ist, als das Teheraner Außenministerium im Oktober 1949 seine Diplomaten angewiesen hat, wieder die frühere Bezeichnung Persien zu verwenden, um Verwechslungen mit dem Irak vorzubeugen. Im übrigen folgen die einzelnen Länderkapitel bewährtem Schema: Geographie, Religion, Geschichte, Verfassung, Regierung, Justizverwaltung, Wirtschaftlicher Überblick, Banken, Versicherungsgesellschaften, Industrie- und Handelsorganisationen, Transportwesen, Presse, Kulturelle Einrichtungen und Bildungswesen, Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Literatur. Den Abschluß des Buches bildet die biographische Abteilung „Who 's who in the Middle East", die erheblich erweitert und auf den neuesten Stand gebracht wurde. So finden sich darin neben Freiherrn von Bissing, den die vorige Auflage als einzigen Deutschen erwähnte, jetzt auch die Namen und persönlichen Daten von Walter Andrae, Franz Babinger, Alfred Bonatz, Carl Brockelmann, Wilhelm Haas, Paul Richard Hartmann, Gustav Hölscher, Franz von Papen, Ernst Reuter und Bertold Spuler. — Alles in allem: Ein länderkundliches Nachschlagewerk mit reichen und verläßlichen Angaben, das jedem empfohlen werden kann, den Beruf oder Neigung mit dem Vorderen Orient in Berührung bringt.

Hans Robert Roemer, Mainz

R. C. Muirhead Thomson: *Assam Valley. Beliefs and Customs of the Assamese Hindus*, Luzac and Company Ltd., London 1948, 86 S., 17 Abb.

Seit Abbé Dubois und Gait (*History of Assam*, 2. Aufl. 1926) ist, von Einzeluntersuchungen abzusehen, für die Geschichte, Kultur und die religiösen Vorstellungen und Gebräuche des assamesischen Hinduismus nicht viel geschehen. Die englischen Distriktsbeamten und vereinzelt Ethnologen (R. v. Heine-Geldern, H. E. Kauffmann) haben zwar beachtliches Material zusammengetragen, doch fehlte es bisher an einer zusammenfassenden Darstellung. Der Verfasser hat sie nun geschrieben. Sein Überblick über die heutigen religiösen und kulturellen Verhältnisse im Tal des Brahmaputra (i. e. Assam Valley) ist daher willkommen zu heißen, umsomehr als man hier manches erstmals übersichtlich dargestellt findet. Aus der Fülle der Erlebnisse eines längeren Aufenthaltes und der Kenntnis der vorhandenen Literatur beschreibt der Verfasser das Land und seine Bewohner, die Verehrung *Śivas* und der *Durgā*, skizziert er knapp die *Śāktas* und die *Mahāpuruṣias* (eine Sonderbildung des Hinduismus, von *Sankar Deb* im 16. Jahrhundert als Gegenbewegung zum herrschenden Saktismus begründet und den visnuitischen Lehren Vorderindiens ähnlich). Weitere Kapitel behandeln im Anschluß an Gaits *History* die Ausbreitung des Hinduismus in Assam, die sakralen und profanen Feste, die Hochzeitsbräuche, sowie die Zeremonien anläßlich von Geburt und Tod. Abschließend beschreibt der Verfasser das Leben im Dorfe und in der Stadt. Ein Register fehlt leider, nähere Literaturangaben ebenfalls. In der Umschrift richtet sich Verf. konsequent nach der heutigen Aussprache, was für wissenschaftliche Zwecke stets unbequem ist. Im ganzen ein interessantes und lesenswertes Buch, das erneut zeigt, wie schwierig es ist, in die Vielfalt der Rassen, Sprachen und Kulturen Zwischenindiens Ordnung zu bringen. Die beigefügten Fotos des Verfassers ergänzen aufs schönste die Vorstellung, die man beim Lesen des Buches vom Leben der Hindus an beiden Ufern des Brahmaputra erhält.

Wilfried Nölle, Tübingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000522

BERICHT
über die Mitgliederversammlung der
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
am 2. August 1953 in Mainz

Die Sitzung wird um 10 Uhr 15 im großen Sitzungssaal der Akademie der Wissenschaften und der Literatur durch den Ersten Vorsitzenden, Herrn Professor Dr. ERNST WALDSCHMIDT, eröffnet. (Teilnehmerliste: Anlage 1).

Zu Protokollführern werden die Herren Privatdozent Dr. ERICH LÜDDEKKENS und Dr. HERIBERT HORST bestimmt.

Der Erste Vorsitzende gedenkt der verstorbenen Mitglieder Professor Dr. FRIEDRICH BLOME, Professor Dr. D. HEINRICH FRICK, Professor Dr. FRITZ KRENKOW, Professor Dr. HERMANN RANKE, Professor Dr. ARTHUR SCHAADE, Pfarrer JOSEF SCHWENZL, Pastor HERMANN STOCKS und Professor Dr. KARL VILHELM ZETTERSTÉEN.

Der erste Vorsitzende teilt mit, daß der Vorstand am 1. August 1953 beschlossen habe, der Mitgliederversammlung die Wahl des lebenslänglichen Mitglieds Professor Dr. phil. JOHANNES PEDERSEN D. D. h. c., der am 7. November dieses Jahres seinen siebzigsten Geburtstag begeht, zum Ehrenmitglied vorzuschlagen. Herr Roemer begründet den Antrag. Die Mitgliederversammlung wählt Professor PEDERSEN einstimmig zum Ehrenmitglied (s. Anlage 4).

Hierauf erstatten der Erste Geschäftsführer, Privatdozent Dr. HANS R. ROEMER, und für den Schatzmeister Dr. GREBE den Bericht des Vorstandes (s. Anlage 2) und den Kassenbericht (s. Anlage 3). Die Kassenbücher und Rechnungsbelege sind von den Rechnungsprüfern, den Herren Privatdozent Dr. ALBERT DIETRICH und Dr. ERICH LÜDDECKENS, geprüft und in Ordnung befunden worden. Die Versammlung erteilt dem Vorstand einstimmig Entlastung.

Als Stellvertreter für den auf ein Jahr nach Ostasien gehenden Zweiten Geschäftsführer Professor Dr. H. FRANKE wird einstimmig Privatdozent Dr. OTTO KAROW gewählt.

Die Mitgliederversammlung beschließt nach kurzer Erörterung, den Mitgliedsbeitrag für das Jahr 1954 auf DM 40. — festzusetzen.

Der Internationale Orientalistentag ist auf den 21.—28. August 1954 verlegt worden. Es ist zu befürchten, daß der Deutsche Orientalistentag in Hamburg, der auf den 15. — 18. August gelegt werden müßte, unter diesem frühen Termin bald nach Ende des Semesters leiden würde. Infolgedessen hat der Vorstand beschlossen, der Versammlung die Verschiebung des Deutschen Orientalistentages in Hamburg auf das Jahr 1955 vorzuschlagen. Die Mitgliederversammlung faßt einen entsprechenden Beschluß. Herr Professor SCHUBRING wird gebeten, im Namen des Vorstandes die erforderlichen Schritte beim Senat der Hansestadt Hamburg zu unternehmen und das Einverständnis des Senates herbeizuführen. Die Mitgliederversammlung 1954 soll nach Möglichkeit in Köln stattfinden. Der Vorstand wird ermächtigt, mit den geeigneten Persönlichkeiten Fühlung aufzunehmen, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen.

Der Erste Geschäftsführer verliest einen Antrag von Professor Dr. CASKEL, wonach die Gesellschaft sich mit den zuständigen Stellen wegen einer deutschen Ausgabe der Neuauflage der Enzyklopädie des Islam in Verbindung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000523

setzen soll. Die Mitgliederversammlung schließt sich bei drei Gegenstimmen und zwei Enthaltungen der vom Vorstand vorgetragenen Meinung an, daß es wünschenswert sei, neben der französischen und englischen Ausgabe der EI eine solche herzustellen, in der die Artikel in der Originalsprache erscheinen. Es würden durch eine derartige Ausgabe die zahlreichen Mißverständnisse und Unklarheiten, die sich durch die Notwendigkeit der Übersetzung erfahrungsgemäß einstellen, vermieden werden, andererseits würden auch die Interessen der deutschen Orientalisten, die in ihrer eigenen Sprache zu publizieren wünschen, gewahrt werden. Die Mitgliederversammlung beauftragt den Vorstand, zur Verwirklichung dieses Vorschlages die notwendigen Schritte zu tun.

Professor H. Franke regt an, daß in solchen Städten, an denen eine größere Anzahl orientalistischer Fachvertreter tätig sind, örtliche Arbeitsgemeinschaften ins Leben gerufen werden sollen. Derartige Ortsgruppen bestehen bereits in Göttingen, Hamburg und Wuppertal. Über ihre Tätigkeit wird in der ZDMG laufend berichtet.

Professor Spies stellt den Antrag, die Themen in Arbeit befindlicher orientalistischer Dissertationen in der ZDMG bekanntzugeben. Das kann im Rahmen der „Wissenschaftlichen Nachrichten" in der ZDMG geschehen, in denen ohnehin mit der Veröffentlichung von orientalistischen Arbeitsplänen begonnen worden ist. Der Geschäftsführer wird gebeten, die erforderlichen Schritte zu unternehmen.

Die Versammlung stellt auf Grund von Berichten des Herrn Dr. Seuberlich und anderer orientalistischer Referenten der Westdeutschen Bibliothek, die auch von Dr. Eilers bekräftigt werden, erneut mit besonderer Genugtuung fest, daß große Bestände der orientalischen Abteilung der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin heute in Marburg verwaltet werden und zur Benutzung verfügbar sind, daß sich insbesondere der gesamte Orientalische Lesesaal heute im Besitz der Westdeutschen Bibliothek befindet. Sie hat ebenfalls mit Befriedigung davon Kenntnis genommen, daß die Westdeutsche Bibliothek den Anfang gemacht hat, die Orientalistik auch weiterhin zu pflegen, bedauert auf der anderen Seite aber sehr, daß diese Anfänge im Verhältnis zu den Leistungen der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek auf diesem Gebiet vorerst nur unvollständig sind. Die Versammlung richtet daher an die Unterhaltsträger der Westdeutschen Bibliothek die Bitte, der Bibliothek den weiteren Ausbau ihrer orientalischen Sammlungen im gemeinsamen Interesse aller Zweige der orientalistischen Wissenschaften zu ermöglichen und empfiehlt insbesondere, daß der Orientalische Lesesaal, früher ein weltberühmtes wissenschaftliches Instrument für die gesamte Orientalistik, auch so lange er noch nicht wieder in Berlin untergebracht werden kann, ergänzt und auf dem laufenden gehalten werde.

Professor Schaeder stellt den Antrag, den von Th. Aufrecht herausgegebenen Rigveda-Text anastatisch neu zu drucken. Der Vorstand wird prüfen, welche Möglichkeiten sich zur Verwirklichung dieses Antrages bieten.

Professor Schott berichtet über die Ausstellung „Schätze altägyptischer Kunst" in der Baseler Kunsthalle (vgl. die Nachricht im nächsten Heft der Zeitschrift).

Es wird ein Schreiben des Herrn G. L. Anderson von der University of Maryland über die Bildung eines Ausschusses für orientalisch-abendländische Literaturbezeichnungen verlesen. Der erste Bericht dieses Komitees steht Interessenten zur Verfügung. — Schluß der Versammlung 12 Uhr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000524

Anlage 1

Liste der Teilnehmer an der Mitgliederversammlung

Berlin: E. Kühnel. **Bonn:** O. Spies. **Erlangen:** H. Wehr. **Frankfurt a. M.:** I. Beyer, H. Ritter, Ph. Rühl. **Glückstadt:** M. v. Nostitz. **Göttingen:** H. H. Schaeder, S. Schott, H. O. Th. Stange, E. Waldschmidt. **Hamburg:** O. Pritsak, W. Schubring. **Heidelberg:** A. Falkenstein. **Kopenhagen:** W. Erichsen, K. Grønbech. **Leiden:** N. Posthumus. **Ludwigshafen:** H. Müller. **Mainz:** H. Horst, E. Lüddeckens, H. R. Roemer, H. Scheel, A. Siggel. **Marburg:** W. Eilers, W. Seuberlich. **München:** H. Franke, H. Hoffmann, A. Spitaler. **Paris:** L. Bazin. **Rotenburg:** H. Müldner. **Stuttgart:** W. Madelung. **Tübingen:** R. Paret, Ch. Rempis, O. Rössler, A. Schall. **Wiesbaden:** W. Dorn, P. Grebe, F. Steiner, G. Weydling.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Am 4. Juni 1953 waren 5 Jahre verstrichen, seit unsere Gesellschaft nach Kriegsende in Mainz wieder gegründet worden war.

Die Zahl der Mitglieder hat sich 1952 nur geringfügig geändert. Den Abgängen durch Tod, Austritt und Streichung steht eine etwas größere Zahl neu eingetretener Mitglieder gegenüber. Der Absatz der Zeitschrift durch den Buchhandel ist gestiegen, und die Zahl der Bestellungen nimmt auch jetzt noch langsam zu. Wie aus vielen Anfragen zu ersehen ist, wird mancherorts, besonders in anderen Ländern, erst jetzt bekannt, daß unsere Zeitschrift wieder erscheint. Über die finanzielle Entwicklung, die ja aufs engste mit der Mitgliederzahl und den Abonnenten der Zeitschrift im Zusammenhang steht, wird im übrigen im Kassenbericht zu sprechen sein.

Im Jahre 1952 ist es gelungen, den 102. Band der Zeitschrift wieder in zwei Heften, das eine im Frühjahr, das andere im Herbst, herauszubringen. Auch für den laufenden, den 103. Jahrgang, ist die regelmäßige Heftfolge gewährleistet. Heft 1 konnte im Mai ausgegeben werden und Heft 2 ist soweit gefördert, daß es voraussichtlich im Oktober oder November erscheinen kann. Wenn auch der Vorrat an Beiträgen aus den ersten Nachkriegsjahren inzwischen erledigt ist, so übersteigt der Eingang an Manuskripten auch heute noch meistens das Fassungsvermögen der Zeitschrift, so daß selbst nach dem Ausscheiden weniger oder gar nicht geeigneter Beiträge gelegentlich Manuskripte an andere Zeitschriften abgegeben werden müssen, um den Mitarbeitern allzu lange Wartezeiten zu ersparen.

Die Fortführung der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, ein, wie aus früheren Geschäftsberichten ersichtlich, besonders schwieriger Punkt, ist im letzten Jahr mit Nachdruck betrieben worden. Verhandlungen mit der Bundesregierung haben zwar nicht zum Erfolg geführt, dafür hat sich aber die Forschungsgemeinschaft zu einer entgegenkommenden Regelung bereiterklärt, die es wahrscheinlich ermöglichen wird, die Abhandlungen in Zukunft wieder in schnellerer Folge herauszubringen. Das ist allerdings auch sehr notwendig. Es sind bei der Schriftleitung eine ganze Reihe von Manuskripten eingegangen, die nach ihrem Umfang und dem Urteil der zuständigen Gutachter für die Abhandlungen geeignet sind. Vor wenigen Wochen ist ein erster Antrag auf der Basis der neuen Absprachen an die Forschungsgemeinschaft abgegangen. Sobald darüber eine Entscheidung getroffen ist, sollen weitere Anträge gestellt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000525

Schwierigkeiten bereitet ebenfalls die Fortführung der Bibliotheca Islamica, die weiter der bewährten Leitung von Professor RITTER obliegt. Die für diese Reihe bestehenden Pläne lassen sich erst verwirklichen, wenn es gelingt, die Druckkosten aufzubringen. Über konkrete Ergebnisse kann aber noch nicht berichtet werden.

Herr Dr. Ewald WAGNER hat die ihm übertragene Aufgabe, einen Generalindex für die ZDMG Band 1—100 herzustellen, im letzten Frühjahr abgeschlossen und sein Manuskript vorgelegt. Da der Gesellschaft Mittel zur Drucklegung nicht zur Verfügung stehen, auf der anderen Seite Druckbeihilfen der Forschungsgemeinschaft für Register nicht gezahlt werden, ist vor kurzem ein Antrag an das Bundesinnenministerium gestellt worden, das sich bei anderer Gelegenheit bereiterklärt hatte, Druckzuschüsse zu solchen wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu geben, die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft noch nicht unterstützt werden könnte. Das Ergebnis dieses Antrages bleibt abzuwarten.

Im Jahre 1943 waren von der türkischen Regierung erste Vorbereitungen für das Jubiläum der fünfhundertjährigen Zugehörigkeit Istanbuls zur Türkei getroffen worden, über die damals in der türkischen Presse berichtet worden war. Auch beim 22. Internationalen Orientalistenkongreß im Jahre 1951 wurden in Istanbul derartige Pläne diskutiert. Der Vorstand der DMG hat daher damals eine Festgabe ins Auge gefaßt, die ähnlich wie bei der Firdosi-Jahrtausendfeier im Jahre 1935 dem Gedenktag Rechnung tragen sollte. Da sich die erforderlichen Mittel nur zu einem Teil beschaffen ließen, mußte die Festgabe auf eines der vorgesehenen Werke beschränkt werden, nämlich den Abschlußband von Professor RITTERS „Karagöz, türkische Schattenspiele". Unser Schatzmeister, Herr STEINER, hat die Drucklegung dieses Buches übernommen und sie trotz der Kürze der Zeit — im ganzen etwa 5 Monate! — und trotz erheblicher technischer Schwierigkeiten so rechtzeitig beendet, daß dem Botschafter der türkischen Republik, Exzellenz SUAT HAYRI ÜRGÜPLÜ, zum 29. Mai dieses Jahres zugleich mit einer Glückwunschadresse die Überreichung der Jubiläumsgabe angekündigt werden konnte. Sie erfolgte am 5. Juni durch eine Delegation unter Leitung des Ersten Vorsitzenden, der ferner die Herren KIRFEL, SCHEEL, SPIES sowie der Berichterstatter angehörten. Professor WALDSCHMIDT hielt bei dieser Gelegenheit eine Ansprache, in der er die Verbundenheit der deutschen und der türkischen Wissenschaft hervorhob und die Festgabe als ein Zeichen des Dankes an die türkische Wissenschaft und ihre Vertreter bezeichnete. Er überreichte das Buch, von dem ein Prachtband in besonderer Kassette hergestellt worden war, und sprach die Bitte aus, es durch die Vermittlung des türkischen Außenministers nach Istanbul gelangen zu lassen, damit es dort in der Universitätsbibliothek seinen Platz finde. Der türkische Außenminister, Professor MEHMET FUAT KÖPRÜLÜ, hat inzwischen in einem persönlichen Schreiben in herzlichen Worten für die Festgabe gedankt.

Es ist im Rahmen dieses Berichtes wohl auch der Platz, auf eine weitere Angelegenheit einzugehen, der der Vorstand in den letzten Jahren seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, nämlich die Stiftung, die der Göttinger Professor Mark LIDZBARSKI im Jahre 1928 durch letztwillige Verfügung errichtet hat. Das Stiftungskapital, das in der Schweiz angelegt worden war, ist durch den Preußischen Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, dem statutengemäß die Verwaltung oblag, im Kriege zurückgezogen worden und dadurch verloren gegangen. Alle Versuche einschließlich eines Gerichtsver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000526

fahrens, die Professor SCHEEL seinerzeit zur Wiederherstellung dieser Stiftung unternommen hat, sind fehlgeschlagen, weil die Bundesregierung sich nicht als Rechtsnachfolger der Preußischen Regierung betrachtet. Dagegen hat sich die Bundesregierung auf dem Verhandlungswege bereiterklärt, bei jedem künftigen Internationalen Orientalistenkongreß die Kosten für eine Lidzbarski-Medaille zur Verfügung zu stellen. Das aus je einem Vertreter der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der Société Asiatique, der Royal Asiatic Society und der American Oriental Society bestehende Komitee ist inzwischen ergänzt worden und befaßt sich zur Zeit mit der künftigen Regelung des Lidzbarski-Preises. Sobald darüber Klarheit besteht, soll eine entsprechende Bekanntmachung in der ZDMG und anderen orientalistischen Zeitschriften erfolgen.

Ich möchte diesen Bericht nicht schließen, ohne den Beiräten und denjenigen Mitgliedern, die von Seiten des Vorstandes oder der Schriftleitung um Rat und Hilfe angegangen wurden, den herzlichsten Dank für ihre stets bereitwillig gewährte Mitarbeit auszusprechen.

Anlage 3

Gegenüberstellung der Einnahmen und Ausgaben 1952

EINNAHMEN		DM Pf.
In Rechnung gestellte Beiträge		9.180,80
Buchverkauf über das Sortiment		7.875,00
Verkauf von Vorkriegsnummern der ZDMG		40,00
Makulatur		9,00
Zuwendungen		
Regierung	2.000,00	
von Grunebaum	1.000,00	
DFG für ZDMG 101	3.000,00	
„ „ ZDMG 102/1	2.400,00	
„ „ ZDMG 102/2	3.600,00	
„ „ Generalindex	2.200,00	14.200,00
DM		31.304,80

AUSGABEN		DM Pf.
Stand am 31. Dezember 1951		2.737,60
Herstellungskosten		
ZDMG 102/1	5.638,85	
ZDMG 102/2	9.629,30	15.268,15
Drucksachen		334,88
Porti		1.690,16
Reisespesen		247,80
Sonstige Unkosten		910,29
Zahlungen für Generalindex		2.475,00
Ankauf von Vorkriegsnummern der ZDMG		10,00
Rückzahlung an DFG für 1951		786,50
Bestand am 31. Dezember 1952		6.844,42
DM		31.304,80

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000527

Anlage 4

DIE DEUTSCHE
MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

HAT HERRN PROFESSOR DR. PHIL. DR. THEOL. H. C.
(Lund und Manchester)

JOHANNES PEDERSEN

AM 2. AUGUST 1953 ZU IHREM

EHRENMITGLIED

ERKOREN. SIE BRINGT MIT DIESER WAHL IHRE HOCHSCHÄTZUNG UND BEWUNDERUNG FÜR DAS WISSENSCHAFTLICHE LEBENSWERK DES GROSSEN DÄNISCHEN GELEHRTEN ZUM AUSDRUCK, DER, RUHMREICHER ÜBERLIEFERUNG SEINES LANDES FOLGEND, SEIN TIEFES WISSEN IN GLEICHER WEISE AUF DEM GEBIETE DER RELIGIONEN UND SPRACHEN ABRAHAMS UND MUHAMMADS IN BEGLÜCKENDER ZUSAMMENSCHAU ZU ENTFALTEN VERMOCHTE. DURCH SEINE RELIGIONSGESCHICHTLICHEN UNTERSUCHUNGEN HAT ER DIE BESCHÄFTIGUNG MIT BEIDEN GLAUBENSFORMEN AUF ENTSCHEIDENDE WEISE BEEINFLUSST UND BESONDERS DURCH SEIN GRUNDLEGENDES UND UMFASSENDES WERK „ISRAEL“ SICH IN DIE ERSTE REIHE NEUZEITLICHER RELIGIONSFORSCHER ÜBERHAUPT GESTELLT. NICHT MINDER ERGIEBIG UND BEFRUCHTEND ERWIESEN SICH SEINE ISLAMWISSENSCHAFTLICHEN BEITRÄGE, UNTER DENEN VOR ALLEM SEIN BAHNBRECHENDES WERK „DEN SEMITISKE ED OG BESLAEGTE BEGREBER SAMT EDENE STILLING IN ISLAM“ SEINEN NAMEN WEIT ÜBER DIE GRENZEN SEINES ENGEREN VATERLANDES HINAUS IN ALLER WELT GEFEIERT MACHTE. SEINE KLEINEREN ABHANDLUNGEN UND SCHRIFTEN ÜBER GEGENSTÄNDE DER ISLAMKUNDE SIND WAHRE MEISTERWERKE WEITGESPANNTER BETRACHTUNG UND KRITISCHER BESONNENHEIT. IN HEUTE SELTEN GEWORDENEM WISSENSAUSMASSE HAT ER DABEI THEMEN VOR ALLEM DER FRÜHISLAMISCHEN GLAUBENSVERHÄLTNISSE UND GESELLSCHAFT IN DEN KREIS SEINER UNTERSUCHUNGEN UND BETRACHTUNGEN GEZOGEN UND SO AUF ENTSCHEIDENDE ART DIE VERTIEFUNG UNSERES WISSENS HIERÜBER GEFÖRDERT. DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT WÜNSCHT DEM DÄNISCHEN MEISTER, DER IN KÜRZE SEIN SIEBENTES JAHRZEHNT VOLLENDET, VON HERZEN NOCH VIELE JAHRE UNGEBROCHENER SCHAFFENSKRAFT UND FREUDE ÜBER DIE BEFRUCHTENDEN AUSWIRKUNGEN SEINER ERTRAGREICHEN TÄTIGKEIT ALS LEHRER UND FORSCHER AUF DIE ERKUNDUNG DES NAHEN OSTENS.

MAINZ, DEN 2. AUGUST 1953

Waldschmidt *Falkenstein* *Roemer*
Karow *Steiner*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000528

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

a) Ehrenmitglied

108 Pedersen, Johannes, Prof. Dr. D. D. h. c., Kopenhagen 5, Dantes Plads 5 (1504).

b) Ordentliche Mitglieder

1698 Babinger, Franz, Prof. Dr., München 19, Dachauer Str. 140a II.
3193 Benl, Oscar, Priv.-Doz. Dr., Hamburg-Blankenese, Ole Hoop 8.
3197 Hickmann, Hans, Dr., Kairo 1, Sikket el-Fadl.
3196 Madelung, Wilferd, Stuttgart O, Straußweg 59.
3195 Tuxen, Poul, Prof. Dr., Kopenhagen, Sortedams Dosseringen 63B.

Neue Tauschpartner

Türkiyat Enstitüsü, Istanbul Üniversitesi, Istanbul (1. *Türkiyat mecmuası*, 2. *Tarih dergisi*).

Bibliothek der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig C 1, Beethovenstr. 6 (*Veröffentlichungen d. Philosophisch-historischen Klasse*).

The Librarian, University Library, Triplicane, Madras 5, South India *(Verschiedene Reihen und Annals of Oriental research)*.

Institut des Hautes Études de Tunis, rue de Rome, Tunis 8 *(Les Cahiers de Tunisie, Revue de sociences humaines)*.

Anschriftenänderungen

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitgliederverzeichnis, Bd. 100).

Behrsing, Siegfried, Dr., Berlin-Treptow, Isingstr. 12.
Erdmann, Kurt, Prof. Dr., Istanbul-Arnavutköy, Mumhane Sok 15.
v. Gabain, Annemarie, Prof. Dr., Hamburg 24, Eilenau 16pt.
Hacker, Paul, Dr., Münster, Wichernstr. 47.
Härtel, H., Dr., Berlin-Dahlem, Museum für Völkerkunde, Arnim-Allee 23.
Horst, Heribert, Dr., Mainz, Beuthener Str. 20.
Jäger, Fritz, Prof. Dr., (20) Ahlften, Kreis Soltau.
Jäschke, Gotthard, Prof. Dr., Münster, Tondernstr. 5.
Kähler, Emmi, Prof. Dr., Hamburg-Nienstedten, Arnimstr. 6.
Mayer, E.O., Mannheim, Erzberger Str. 5.
Mayrhofer, Manfred, Priv. Doz. Dr., Würzburg, Seminar für vergleichende Sprachforschung der Universität.
Posthumus, Nicolaus, Prof. Dr., Wassenaar, Holland, Eiken Horstlaan 19.
Rudolph, Wilhelm, Prof. D. Dr., Münster, Hamannstift.
Rühl, Philipp, Dr. phil. h. c., Frankfurt, Savignystr. 65.
Spies, Otto, Prof. Dr., Bonn, Schumannstr. 78.
Thieme, Paul, Prof. Dr., Frankfurt a. M., Hügelstr. 200.
Vorndran, Hans, Vizekonsul Dr., Istanbul, Posta kutusu 2355.
Wagner, Ewald, Dr., Göttingen, Gosslerstr. 48.
Walz, Reinhard, Pfarrer Dr., Wiesbaden-Biebrich, Elise Kirchnerstr. 15
Tauschpartner: The Middle East Journal, 2002 P. Street, N.W. Washington 6, D.C.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000529

Ausgetreten

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 100)

2141 Dänzer, H. Studienrat, Pfaffengreuth 55 b. Ansbach, Eyber Straße.
3125 Heinrich, Ernst, Dr. Ing., Berlin-Spandau, Breite Str. 52.
3096 Schröpfer, Johann, Dr., Heidelberg-Rohrbach, v. d. Tann-Str. 52.
2513 Weckerling, Adolf, Reg. Med. Rat Dr. Dr., Darmstadt, Frankfurter Str. 56.
77 Seminar für Sprache und Kultur Chinas, Hamburg 13, Bornplatz 2.

Gestorben

Friedrich Blome, Prof. Dr. theol. Lic.
* 9. 10. 1896 in Endorf Kr. Arnsberg † 13. 3. 1953 in Paderborn

Fritz Krenkow, Prof. Dr.
* 12. 8. 1872 in Schönberg † 7. 6. 1953 in Cambridge

Hermann Ranke, Prof. Dr.
* 5. 8. 1878 in Balgheim b. Nördlingen † 22. 4. 1953 in Freiburg

Josef Schwenzl, Pfarrer
* 16. 2. 1876 in Oberölsbach † 6. 4. 1953 in Sondersfeld

Hermann Stocks, Pastor
* 17. 10. 1864 in Overndorfer Redder † 6. 6. 1953 in Bremen

Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. Dr.
* 18. 8. 1866 in Orsa † 1. 6. 1953 in Uppsala

Ortsgruppe der DMG in Göttingen

Bei der Überreichung der Urkunde über die Wahl zum Ehrenmitglied der DMG an Emil Sieg im Dezember 1950 kamen etwa 10 Mitglieder zusammen und beschlossen die Gründung einer Ortsgruppe der DMG in Göttingen. Ihre Aufgabe sollte nicht nur die Veranstaltung von Vorträgen sein, sondern vor allem auch die, die Göttinger Orientalisten, Dozenten und Studenten wenigstens zwei- bis dreimal im Semester zum persönlichen Austausch zusammenzuführen. Den Vorsitz übernahm als Senior der Ortsgruppe Emil Sieg und nach seinem Tode Hermann Kees; Schriftführer wurde Wolfram von Soden. Die erste Zusammenkunft war am 22. 1. 1951 und wurde von W. von Soden mit einem Referat über Wesenseigentümlichkeiten sumerischer und babylonischer Religion eingeleitet. Die nächste Zusammenkunft am 20. 2. 1951 mußte ein Abend des Gedenkens an Emil Sieg werden; E. Waldschmidt und W. Krause sprachen über seinen Anteil an der Erforschung des Altindischen und Tocharischen. In den folgenden Semestern wurden die einleitenden Referate meistens von den Orientalisten aus Göttingen bzw. Northeim gehalten; es sprachen über Themen aus ihren Fachgebieten W. Heissig, W. Helck, H. Kees, H. Schmökel, S. Schott, J. Spiegel und H. Stange. Im Sommer 1952 hatte die Ortsgruppe zweimal die Freude, ausländische Kollegen in ihrer Mitte zu begrüßen. Es sprachen Prof. Sinor-Cambridge über die Reise des Dominikaners Julian zu den Mongolen und Prof. Räsänen-Helsinki über die ural-altaische Urheimat. Die Arbeit der Ortsgruppe soll in der bisherigen Weise fortgesetzt werden.

Wolfram von Soden, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000530

ULB Halle
003 219 070
3

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-79891-10/fragment/page=00000533