Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
EWALD WAGNER
UNTER MITWIRKUNG VON
GEORG BUDDRUSS · ERNST DAMMANN
TILEMAN GRIMM · WOLFGANG RÖLLIG

BAND 133
1983

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1983

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000005

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

D Zs 1 (133. 1983)

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft · Printed in Germany
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.
ISSN 0341-0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000006

INHALT

des 133. Bandes der Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

GROTZFELD, HEINZ: Hans Wehr (1909–1981) 5
JUNGRAITHMAYR, HERRMANN: Johannes Lukas (1901–1980) 1
SCHÜTZINGER, HEINRICH: Otto Spies (1901–1981) 11

Aufsätze

BALDRY, JOHN: The French Claim to Šayḫ Sa'īd (Yaman) and its International Repercussions 1868–1939 93
BLAU, JOSUA: Eine Theorie der Haupttondehnung im Althebräischen .. 24
DIEM, WERNER: Vier Dienstschreiben an 'Ammār. Ein Beitrag zur arabischen Papyrologie 239
EKBAL, KAMRAN: *sursat* – Eine Untersuchung zum persischen Steuerwesen der Kadscharenzeit 149
GAI, AMIKAM: Embedded Non-Sentence Nexuses in Semitic Languages 18
HASSURI, ALI: Two Middle Persian Words 145
IRWIN, JOHN: The Lāṭ Bhairo at Benares (Vārāṇasī): Another Pre-Aśokan Monument? 321
KAPP, DIETER B: Ṣaṣṭhī – Kult und Legende einer indischen Volksgöttin 300
KLEINER, JÜRGEN: Paul Georg von Möllendorff. Ein Preuße in koreanischen Diensten 393
LAUT, JENS PETER: Bemerkungen zur spätuigurischen Handschrift Mainz 713 (T II Y 58) 263
LICHTENSTADTER, ILSE: Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur 30
LYMAN, THOMAS AMIS: The Particle *le* in Green Miao 353
MAUE, DIETER: Ein verkanntes Sanskritwort 297
NIEWÖHNER, F.: War der Kurdenfürst Bedir-Khan-Bey an der Schlacht von Nisib beteiligt? Ein unveröffentlichter Brief des Generalfeldmarschalls Helmuth von Moltke 134
REITER, FLORIAN C: Some Observations Concerning Taoist Foundations In Traditional China 363
RÖHRBORN, KLAUS: Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien 273
SCHOELER, GREGOR: Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum verständnis der „logischen" Poetik der Araber 43
SENGER, HARRO VON: Rückbesinnung auf Konfuzius in der Volksrepublik China? 377

Bücherbesprechungen

Allgemeine und vergleichende Archäologie. Beiträge. 2. Von KLAUS FISCHER 435
BECKINGHAM, C. F. s. ULLENDORFF, EDWARD
BRENTJES, BURCHARD: Die Stadt des Yima. Von KARL HEINZ GOLZIO 456
The Challenge of the Middle East. Von EWALD WAGNER 443
DIVSHALI, SOHEILA und PAUL LUFT: Persische Handschriften. 2. Von ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE 180

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000007

Ehret, Christopher: The historical Reconstruction of Southern Cushitic phonology and vocabulary. Von Rainer M. Voigt 197
Fohrer, Georg: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen. Von Henning Graf Reventlow 437
Heide, Albert van der: The Yemenite Tradition of the Targum of Lamentations. Von Rudolf Macuch 442
Hillebrandt, Alfred: Ritual-Litteratur. Von Harry Falk 458
Hütteroth, Wolf-Dieter: Türkei. Von Ewald Wagner 452
Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Von Rosemarie Quiring-Zoche 171
Kachru, Braj B.: Kashmiri Literature. Von Georg Buddruss 181
Kazár, Lajos: Japanese-Uralic Comparison. Von Karl H. Menges .. 186
Koshal, Sanyukta: Ladakhi Grammar. Von Gary W. Houston 459
Kurio, Hans: Arabische Handschriften der „Bibliotheca orientalis Sprengeriana" in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz – Berlin Von Rosemarie Quiring-Zoche 179
Michaud, Roland, Sabrina Michaud: Der Orient im Spiegel. Von Klaus Fischer 457
Michaud, Sabrina s. Michaud, Roland
Monchi-Zadeh, Davoud: Die Geschichte Zarēr's. Von Maria Macuch 454
Nespital, Helmut: Das Futursystem im Hindi und Urdu. Von Peter Schreiner 185
Riazul Islam: A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations. Von Rosemarie Quiring-Zoche 455
Sanjian, Avedis K., Andreas Tietze [Hrsg.]: Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem „The Jewish Bride". Von Robert Feser 450
Schneider, Ulrich: Einführung in den Buddhismus. Von Jens Peter Laut 459
Scholz, Fred [Hrsg.]: Beduinen im Zeichen des Erdöls. Von Konrad Schliephake 448
Schulze, Reinhard: Die Rebellion der ägyptischen Fallahin 1919. Von Ewald Wagner 446
Schwerin, Kerrin Gräfin: Indirekte Herrschaft und Reformpolitik im Indischen Fürstenstaat Hyderabad 1853–1911. Von Christian W. Troll 184
South Asian Archaeology 1979. Von Klaus Fischer 184
Sundermann, Werner: Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Von Prods O. Skjærvø 453
Tibi, Bassam: Die Kirche des modernen Islams. Von Lutz Meyer ... 444
Tietze, Andreas s. Sanjian, Avedis K.
Tischler, Johann: Hethitisches etymologisches Glossar. 3. Von Norbert Oettinger 438
Ullendorff, Edward, C. F. Beckingham: The Hebrew Letters of Prester John. Von Siegbert Uhlig 438
Vermaseren, Maarten J. [Hrsg.]: Die orientalischen Religionen im Römerreich. Von Hans Georg Gundel 436
Vermeer, Hans J. [Hrsg.]: The First European Tamil Grammar. Von S. A. Srinivasan 458
Vilsker, L. H.: Manuel d'araméen samaritain. Von Rudolf Macuch 441

Kurzanzeigen

Abbott: Life of Tukaram 224 / Abdul Ghafur: The Calligraphers of Thatta 229 / Adami: Verz. d. eur.-spr. Lit. ü. d. Ainu 465 / Alston: The Devotional Poems of Mīrābāī 224 / Amara, Sublet: Das biogr. Lex. d. Ṣafadī. X 206 / Amborn [u.a.]: Das Dullay 465 / Amma: Geometry in Anc. and Med. India

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000008

230 / Aronson: Love and Sympathy in Theravāda Buddhism 224 / Azcárate: Mission in Palestine 208 / Babineau: Love of God 223 / Bardey: Barr-Adjam 462 / Bechert, Braun: Pāli Nīti Texts of Burma 225 / Begelsbacher-Fischer: Unters. z. Götterwelt d. Alten Reiches 199 / Bellwinkel: Die Kasten-Klassenproblematik 227 / Bhardwaj: Aspects of Anc. Ind. Thenology 231 / Bhattacharyya: An Introd. to Buddhist Esoterism 232 / Bietak: Avaris and Piramesse 200 / Blohm [u.a.]: Lehrb. d. mod. Arab. II 205 / Bohnke-Kollwitz [u.a.]: Jüd. Sammlungen in dt. Bibll. 200 / Bothmer: Kalila u. Dimna 464 / Brucker: Die spätved. Kulturepoche 216 / Bürgel: Iqbal u. Europa 226 / Cardona: Pāṇini 214 / Conze: The Large Sutra on Perfect Wisdom 221 / Dahm: Indonesien 465 / Danielson: Ādiśeṣa 219 / Deussen: 60 Upaniṣads 216 / Franke-Benn: Schattenspielfiguren aus Mitteljava 237 / Fraser, Marathe: The Poems of Tukārāma 224 / Fuhs: Labour Utilization and Farm Income in Rural Thailand 234 / Gelles: Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi 202 / German: Hamann on Lang. and Rel. 461 / Glassen: Der Mittlere Weg 464 / Golden: Khazar Studies 210 / Gonda: The Vedic Morning Liturgy 217 / Goudriaan, Gupta: Hindu Tantric and Śākta Lit. 220 / Grjunberg: Jazyk Kati 213 / Grözinger [u.a.]: Qumran 201 / Güneş: Das K. ar-Rauḍ al-ʿāṭir d. Ibn Aiyūb 206 / Haile, Macomber: A Cat. of Eth. Mss. VI 461 / Halbfass: Indien u. Europa 227 / Halm: Ägypten n. maml. Lehnsregistern 208 / Höfer: Tamang Ritual Texts. I 233 / Hooykaas: Drawings in Balinese Sorcery 237 / Hulin: Mṛgendrāgama 220 / Hulsewé: China in Central Asia 235 / Jaini: The Jaina Path of Purification 221 / Ders.: Paññāsa-Jātaka. I 225 / Janzen: Die Nomaden Dhofars 209 / Jiha: ad-Dirāsāt al-ʿarab. wal-isl. fī Ūrūbā 463 / Inventaire des particularités lex. du franç. en Afrique noire 466 / Johnstone: Jibbāli Lex. 462 / Jungraithmayr: Märchen a. d. Tschad 466 / Kappert: Gesch. Sultan Süleymān Ḳānūnīs 210 / Kazancigil, Özbudun: Atatürk 212 / Kazzarah: Die Dichtung d. Tamim 463 / Keilhauer, Keilhauer: Ladakh u. Zanskar 233 / Kinsley: The Divine Player 223 / Klein-Terrada: Der Diebstahl der Lotusfasern 215 / Kotzenberg: Bild u. Aufschrift i. d. Malerei Chinas 235 / Kuhn: Chin. Baskets and Mats 236 / Landau: Pan-Turkism in Turkey 212 / Larson: Class. Sāṃkhya 218 / Lele: Tradition and modernity in Bhakti Movements 222 / Leslau: Ethiopian Speak. IV 461 / Leue: Brit. Indien-Pol. 227 / Ligeti: Proc. of the Csoma de Körös Symposium 231 / Lion-Goldschmidt, Moreau-Gobard: Chin. Kunst I 236 / Maier: Grundzüge d. Gesch. d. Judentums im Altertum 202 / Mehta [u.a.]: Chandravati 228 / Michaud, Michaud: Erinnerungen an Afghanistan 213 / Mirreh: Die soz.-ökon. Verhältnisse d. nom. Bev. im Norden d. Dem. Rep. Somalia 238 / Morelon: Al-Gazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm ad-Dīn. XIV 464 / Müller-Bütow: Lepra 209 / Die Nabatäer 204 / Oberhammer, Waldenfels: Überlieferungsstruktur u. Offenbarung 218 / Ökumen. Verz. bibl. Eigennamen 200 / Panglung: Die Erzählstoffe d. Mūlasarvāstivāda-Vinaya 232 / Pearson: Nag Hammadi Codd. IX and X 200 / Pingree: Census of Exact Sciences in Sanskrit. A, IV 229 /Ders.: Jyotiḥśāstra 230 / Prasad: Early Engl. Travellers in India 228 / Proc. of the 9th Congr. of the UEAI 204 / Rau: Vākyapadīyaprameyasaṃgraha 218 / Richter, Taube: Asienwiss. Beitrr. 232 / Rosenberg: Gesch. d. Kākī 234 / Sandal: Mīmāṃsā Sūtras of Jaiminī 217 / Schimmel: German Contribb. to the Study of Indo-Pak. Linguistics 214 / Dies.: Islam in the Ind. Subcontinent 226 / Schlicht: Frankreich u. d. syr. Christen 208 / Schumacher: Die Suluk-Gesänge 238 / Silburn: Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja 219 / Sohrweide: Türk. Hss. V 210 / Srinivasan: On the Composition of the Nāṭyaśātra 215 / Srivastava: Dhrupada 228 / Stol: Letters from Yale 203 / Stucki: Unterlagen z. Keramik d. Alten Vord. Orients 203 / Stud. z. Jainismus u. Buddh. 221 / Subramanian: Annot. Index to Centamil 216 / Tafla: Ethiopia and Germany 204 / Teply: Türk. Sagen u. Legenden um d. Kaiserstadt Wien 211 / Tischendorf: Das Lehnswesen in d. mosl. Staaten 211 / Türstig: Jyotiṣa 230 / Ullmann: Waḥairu l-ḥadīṯī mā kāna laḥnan 206 / Unbescheid: Kānphaṭā 220 / Vadet: Le

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000009

Traité d'amour myst. d'al-Daylamī 207 / Venkatacharya: The Sāhityakaṇṭakoddhāra 214 / Weggel: Chin. Rechtsgesch. 237 / Weiler: Der Sport bei d. Völkern d. Alten Welt 203 / Weischer: Die nächtl. Gespräche d. 'Attar 213 / Ders.: Ghaselen u. Vierzeiler d. Auḥaduddīn Kirmānī 213 / Whaling: The Rise of the Rel. Significance of Rāma 223 / Wolff: Mose b. Maimon, 8 Kapp. 201 / Young: Ugarit in Retrospect 202 / Yuyama: Sansk. Fragmm. of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra. I 222 / Zborek: Chin. 235 / Zimmermann: Al-Farabi's Comm. and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione 207

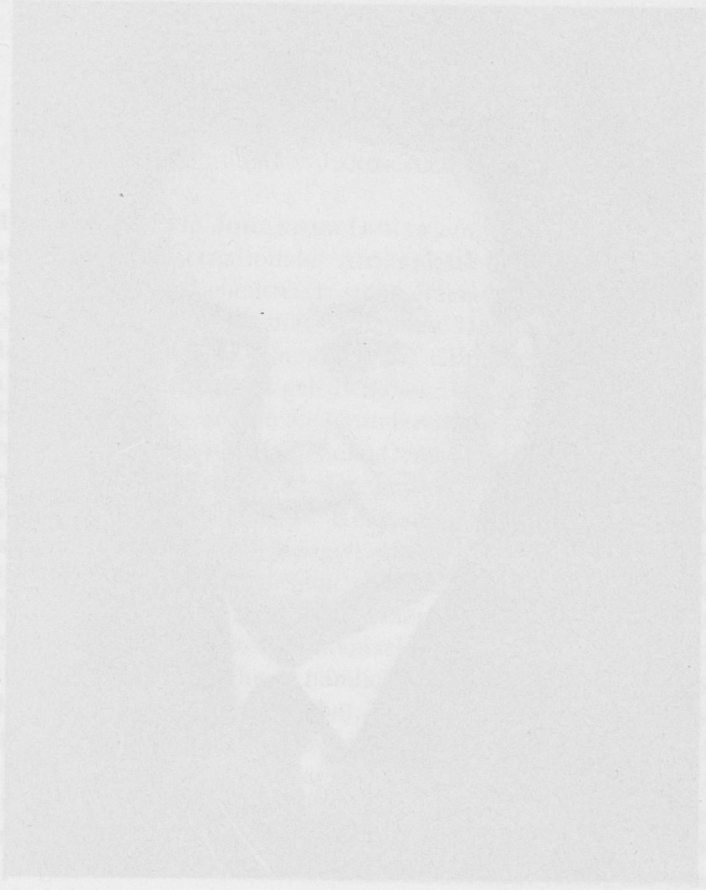
Wissenschaftliche Nachrichten

Orientalistische Dissertation *1*, *5*
Mitgliedernachrichten *1*, *6*
Marzolph, Ulrich: Motiv-Index der arabischen literarischen Anekdote *3*
Khan, M. S.: The Quran through Fourteen Hijra Centuries Celebrations *4*
German Indology *5*
Deutsch-Jemenitische Gesellschaft e.V. *5*
Suchanzeige *6*
Der Untergang von Religionen *6*
Helmuth von Glasenapp-Stiftung *6*

Verzeichnis der Mitarbeiter

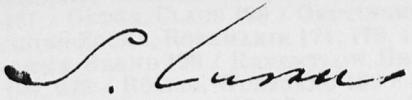
Asai, Tohru 461 / Bachmann, Peter 199 / Baldry, John 93 / Bechert, Heinz 199 / Beckerath, Jürgen von 199 / Blau, Josua 24 / Bobzin, Hartmut 199 / Braukämper, Ulrich 199 / Bronkhorst, Johannes 199 / Buddruss, Georg 181, 199 / Caudmont, Jean 461 / Diem, Werner 199, 239 / Ekbal, Kamran 149 / Ende, Werner 199 / Ess, Josef van 199 / Falk, Harry 199, 458 / Feistel, Hartmut-Ortwin 199 / Feser, Robert 450 / Fischer, Klaus 184, 199, 435, 457 / Franke, Herbert 199 / Gätje, Helmut 199 / Gai, Amikam 18 / Golzio, Karl-Heinz 456 / Greschat, Hans-Jürgen 461 / Gundel, Hans Georg 199, 436 / Hahn, Michael 199 / Hassuri, Ali 145 / Hecker, Karl 199 / Heine, Peter 461 / Hinüber, Oskar, von 199 / Houston, Gary W. 199, 459 / Irwin, John 321 / Kapp, Dieter B. 300 / Khan, M. S. *4* / Kiehnle, Catharina 199 / Kleiner, Jürgen 393 / Krause, Martin 199 / Laut, Jens Peter 263, 459 / Ledderose, Lothar 199 / Lichtenstadter, Ilse 30 / Lienhard, Siegfried 199 / Löschhorn, Elke 199 / Lyman, Thomas Amis 353 / Macuch, Maria 454 / Macuch, Rudolf 441, 442 / Marzolph, Ulrich *3* / Maue, Dieter 297 / Menges, Karl H. 186 / Meyer, Lutz 444 / Müller-Stellrecht, Irmtraut 199 / Niewöhner, F. 134 / Nothofer, Bernd 461 / Oetke, Claus 199 / Oettinger, Norbert 438 / Prijs, Leo 199 / Quiring-Zoche, Rosemarie 171, 179, 180, 455 / Reiter, Florian C. 363 / Radtke, Bernd 199 / Reventlow, Henning Graf 437 / Röhrborn, Klaus 199, 273 / Röllig, Wolfgang 199 / Schimmel, Annemarie 199 / Schliephake, Konrad 448 / Schölch, Alexander 199 / Schoeler, Gregor 43 / Schreiner, Peter 185 / Schwerin, Kerrin Gräfin 199 / Senger, Harro von 199, 377 / Skjærvø, Prods O. 453 / Söhnen, Renate 199 / Speath, Andreas 199 / Srinivasan, S. A. 458 / Troll, Christian W. 184 / Uhlig, Siegbert 438 / Vetter, Tilmann 199 / Voigt, Rainer M. 197, 461 / Wagner, Ewald 199, 443, 446, 452, 461 / Wagner, Lothar 199 / Wanke, Gunther 199 / Wiehler-Schneider, Sigrun 199 / Zwernemann, Jürgen 461

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000010



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000011





Johannes Lukas (1901–1980)

Von Herrmann Jungraithmayr, Marburg

Mit dem Tode von Johannes Lukas am 4. August 1980 verlor die deutsche und internationale Afrikanistik einen ihrer eminenten Vertreter. Lukas' Lebenswerk steht einerseits ganz im Zeichen der Nachfolge C. Meinhofs und besonders D. Westermanns, die im ersten Drittel dieses Jahrhunderts die Grundlagen der Wissenschaft von den Sprachen Afrikas gelegt haben; die ganz Afrika umfassende Sicht und Arbeitsweise, die die Gründerväter noch haben konnten, war jedoch von der ihnen nachfolgenden Generation, der Lukas angehörte, nicht mehr zu vertreten: auf den großen Wurf mußten Schritte zur Erweiterung und Vertiefung der Kenntnisse folgen. In diesem Sinne hat Lukas durch seine Forschungen unser Wissen von den Sprachen Afrikas gerade in einer Region entscheidend gefördert, in der alle großen Sprachströme Afrikas zusammenfließen – das Westsudanische oder Westnigritische, das Ostsudanische (Nilosaharanische), das Bantu und das Hamitosemitische –, nämlich im zentralen Sudan. Sowohl das Tschadohamitische (Tschadische), das Herzstück dieses Überschneidungsraumes, als auch das Saharanische verdanken Lukas buchstäblich ihren Namen und somit auch ihre begriffliche Existenz.

Johannes Lukas' Lebensweg begann in Fischern bei Karlsbad, wo er am 7. Oktober 1901 geboren wurde. Elternhaus und Heimat prägten den jungen Lukas in entscheidendem Maße: vom Vater, Eisenbahndirektor und privat Sänger, hatte er eine große Musikbegabung geerbt; seiner aus der französischen Schweiz stammenden Mutter verdankte er es, daß ihm das Französische bereits in früher Kindheit zur zweiten Muttersprache wurde; das vielsprachige Österreich schließlich, besonders der internationale Badeort Karlsbad, den auch viele Gäste aus dem Orient aufsuchten, trugen das Ihre zur Entfaltungsmöglichkeit der sprachlichen Gaben und Interessen des jungen Lukas bei. So beschäftigt er sich schon früh mit der arabischen Sprache wie auch mit dem Sanskrit. An der Universität Wien, wo er seinen Begabungen entsprechend sowohl Musik als auch die orientalischen Fächer Semitistik, Ägyptologie und Afrikanistik studiert, zählen Adolf Grohmann,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000013

HERMANN JUNKER und WILHELM CZERMAK zu seinen Lehrern. Nach Abschluß des Studiums (1924/25) ist LUKAS als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Wiener Museum für Völkerkunde (1927–32), zwischendurch ein halbes Jahr (1928/29) als Hauslehrer in Kairo tätig.

In diesen Jahren legt LUKAS das Fundament für seine Lebensarbeit: zwischen 1927 und 1929 erscheinen seine ersten Veröffentlichungen über das Kanuri, die Sprache des alten Bornu-Reiches am Tschadsee. Ein Stipendium des International African Institute (London) gibt ihm die Gelegenheit, bei einem ersten Aufenthalt in Nordostnigeria (1932/33) seine Forschungen zum Kanuri zu vertiefen und auf das damit verwandte Tubu (Teda) auszuweiten; die wichtigsten Früchte dieser Bemühungen, *A Study of the Kanuri Language* (London 1937) und *Die Sprache der Tubu in der Zentralen Sahara* (Berlin 1953) gelten bis heute als grundlegend auf diesem Forschungsgebiet. Neben den Studien zur ost- bzw. zentralsaharanischen Sprachengruppe stehen bereits auf dieser ersten Reise auch Fragen der Verbreitung hamitischer Sprachen im Sudan im Mittelpunkt seines Interesses. In einem ersten Forschungsbericht über *Die Gliederung der Sprachenwelt des Tschadsee-Gebietes in Zentralafrika* (Berlin 1934) stellt LUKAS „eine Mandara (Wandala)-Gruppe . . . und eine tschado-hamitische Gruppe, die Sprachen einer Anzahl von Heidenstämmen westlich von Bornu (Bade, Karekare, usw.), die Sprache der Buduma . . ., die der zahlreichen Kotoko-Stämme südlich vom Tschadsee, die der Musgu südlich der Kotokostämme und ferner die Sprachen der Mubi, Masmadsche und Kadschagise im westlichen Wadai in Dar Mubi und Nachbarschaft umfassen . . .“ auf; „eine ausgebreitete Sprachengruppe, deren östliche Grenzen noch nicht feststehen, zu der aber ohne Zweifel die Sprache der Hausa . . . in engster Beziehung steht“. LUKAS' These, wonach diese Sprachen „wohl alle mit Sudangruppen gekreuzt“ sind, stellt bis heute die zentrale Herausforderung für diejenigen dar, die diese auf 100–150 Sprachen geschätzte Sprachenfamilie extern zu klassifizieren versuchen. LUKAS vertrat, zumindest in den frühen Arbeiten (1936, 1937/8, 1938; vgl. z.B. *Die Verbreitung der Hamiten in Afrika.* In: Scientia 1939), die für seine Zeit typische, bestechende und etwas romantische Auffassung, daß seit Jahrtausenden immer wieder neue Wellen hellhäutiger Rassen nach Afrika geströmt sind, „große Landstriche überschwemmend, bis zuletzt die Wogen sich glätteten, in dem befruchteten Boden ein stilleres Gewässer bildeten, das seiner Umgebung viel lebensvolle Pracht verlieh, bis es eines Tages unter den Strahlen der afrikanischen Sonne verhaucht war“. In *Zentralsudanischen Studien* (Hamburg 1937) präsentiert Lukas umfangreiche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000014

Sammlungen – einschließlich nachgelassener Aufnahmen von Gustav Nachtigal und Wörterverzeichnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1910/11 – in einer systematisch geordneten Form, die den ersten Versuch einer linguistischen Gliederung der Sprachen des Zentralsudan darstellt. Daneben erscheinen bis Anfang der 40er Jahre noch die folgenden Monographien tschadohamitischer Sprachen: Logone (1936), Buduma (1939) und Musgu (1941). Zwischen 1951 und 1973 unternimmt Lukas vier weitere Forschungsreisen nach Nordnigeria, Nordkamerun und Fort Lamy/N'Djamena (Tschad), auf denen er sich vor allem dem Studium weiterer Tschadsprachen widmet (Bolanci, Matakam, Gisiga, Bade, Bana, Sokoro, Kotoko und Mukulu); darüber hinaus wendet er sein wissenschaftliches Interesse immer wieder nigerianischen Klassensprachen zu, wovon vor allem der umfangreiche Aufsatz *Das Nomen im Tiv* (1952) ein beredtes Zeugnis ablegt.

Die wichtigsten Stationen zwischen der 1. (1932/33) und 2. Afrikareise (1951/52) sind: 1934 School of Oriental and African Studies, London; Ende 1934 bis 1941 Seminar für Afrikanische Sprachen, Hamburg; 1941 Auslands-Hochschule, Berlin; Wehrdienst und nach 1945 Rückkehr nach Hamburg; 1949 neuerlicher Aufenthalt an der SOAS (London) auf Einladung von Ida Ward.

1954 tritt Lukas als Direktor des Seminars für Afrikanische Sprachen an der Universität Hamburg die Nachfolge von August Klingenheben an; da er Afrikanistik im Sinne von Diedrich Westermann nicht nur auf das Sprachstudium beschränkt sehen wollte, ließ er 1956 dem Namen des Seminars den Zusatz „und Kulturen" hinzufügen. Wenn Lukas auch keine nennenswerten Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte Afrikas vorgelegt hat, spielten diese Themen, insbesondere auch Fragen des Islams in Afrika, in seinem Denken und in seinen Lehrveranstaltungen stets eine bedeutende Rolle. In Worten wie „Felsbilder sind das Geschichtsbuch Afrikas" kommt Lukas' Einstellung zur Bedeutung kulturgeschichtlicher Forschung in Afrika treffend zum Ausdruck.

In den Jahren seiner Leitung des Hamburger Seminars (1954–1970) hat Lukas sich in Lehre und Forschung besonders mit dem Hausa, dessen intensives Studium ihn sein Leben lang begleitet hat, beschäftigt: eine Grammatik und ein umfangreiches Wörterbuch dieser großen Verkehrssprache West- und Zentralafrikas sind leider unvollendet geblieben. Ein spezielles Interesse hatte er auch an der Frage einer möglichen, wenn auch schwer zugänglichen Tonstruktur des Ful. Wie ihn und sein Forschen überhaupt das Fragen, Suchen und Aufspüren von Tonstrukturen in afrikanischen Sprachen in einem an dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000015

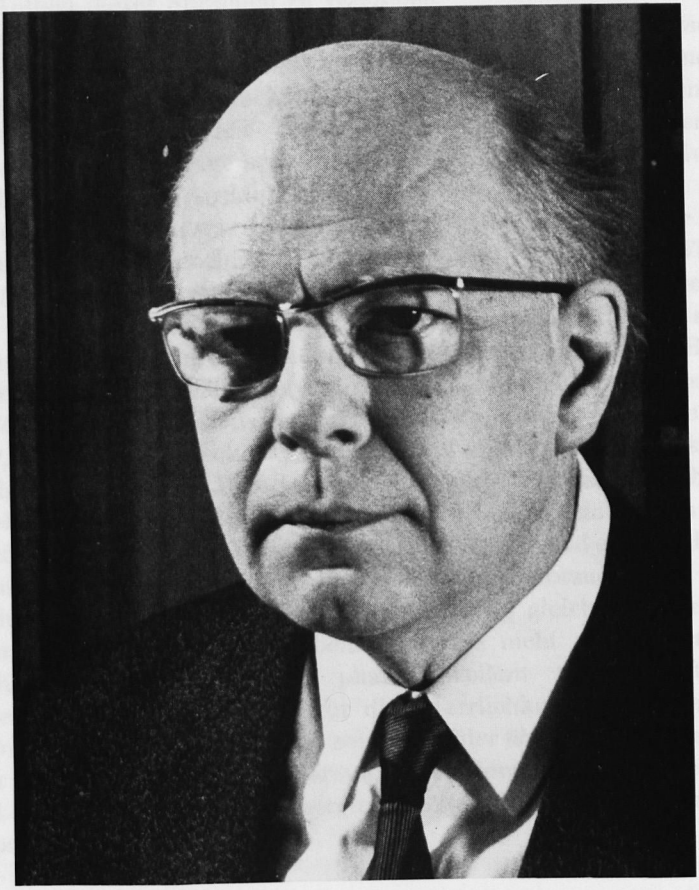
Hamburger afrikanischen Seminar bis dahin unbekanntem Maße auszeichnete; schon 1934 hatte er seinen Bericht mit der klaren Aussage beendet: „Ohne die Beobachtung des Tons ist es nicht möglich, den Aufbau dieser Sprachen zu verstehen."

JOHANNES LUKAS war seit 1949 Mitherausgeber der Zeitschrift Afrika und Übersee und ab 1963 Herausgeber der von ihm gegründeten Reihe Afrikanistische Forschungen. Die Interessen der deutschen Afrikanistik vertrat er viele Jahre hindurch als Fachgutachter der Deutschen Forschungsgemeinschaft und als Mitglied des Exekutivrates des Internationalen Afrika-Instituts (London).

JOHANNES LUKAS war allem Lauten und Groben abhold – er liebte die feinen und differenzierten Töne, als Mensch ebenso wie als Wissenschaftler. Vielleicht war es die von Jugend auf schwächliche Gesundheit, die sein überaus vorsichtiges, ja manchmal ängstliches, später auch von Mißtrauen nicht immer ganz freies Wesen bedingt hat. Bei der Verfolgung wissenschaftlicher Pläne, Aufgaben und Ziele war es aber, als löste sich der Geist von derartigen Hemmnissen und ruhte nicht eher, als bis ein gestecktes Ziel erreicht war. Mit Willensstärke und Zähigkeit, die man dem schmächtig und feingliedrig gebauten Gelehrten äußerlich nicht ansah, hielt LUKAS an einmal ins Auge gefaßten Vorhaben fest. Wissenschaftliche Neugier und ein unstillbarer Drang, immer wieder in unbekanntes Neuland vorzudringen, kennzeichneten seine Forscherpersönlichkeit. Seine gleichermaßen rationalen wie musischen Gaben befähigten ihn nicht nur zu systematischem, sondern auch zu phantasievollem wissenschaftlichen Arbeiten. Seine Begeisterung für die „Herrlichkeit des Sudans" (L. FROBENIUS), die er auf manche seiner Schüler übertragen hat, erfüllte sein Leben und trieb ihn zu unermüdlichem Forschen an , dem erst der Tod – eine späte Folge der bereits 1962 in Nordnigeria erworbenen Hepatitis – ein Ende setzte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000016

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000017



Hans Wehr

Hans Wehr (1909–1981)

Von Heinz Grotzfeld, Münster

Am 24. Mai 1981 verstarb in Münster nach mehrmonatiger Krankheit das Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der emeritierte ordentliche Professor für Semitische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Münster Dr. Hans Wehr. Die deutsche Arabistik beklagt den Verlust eines ihrer im Inland wie im Ausland bekanntesten und geachtetsten Vertreter. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verlor in ihm eine Persönlichkeit, die ihr fast 50 Jahre als Mitglied angehörte und durch jahrelange Tätigkeit als erster Geschäftsführer wesentlichen Anteil daran hatte, daß die DMG neue Aufgaben und neue Verantwortung in der Orientforschung übernahm.

Hans Wehr wurde am 5. Juli 1909 in Leipzig geboren. Die Eltern zogen später nach Halle a. d. Saale, wo Wehr Schule und Gymnasium besuchte und Ostern 1930 das Reifezeugnis erhielt. Die in Halle, einem Zentrum der deutschen Orientalistik, verbrachten Jugendjahre waren entscheidend für den späteren Lebensweg. Schon als Gymnasiast hatte Wehr nach dem Harder Arabisch erlernt, und Hans Bauer hatte ihm die Teilnahme an einigen seiner Kollegs erlaubt. So erscheint es selbstverständlich, daß der Abiturient Wehr in Halle ein Studium der Orientalischen Philologie begann. Ganz so selbstverständlich dürfte es indessen nicht gewesen sein, denn Wehr dachte damals, wie er später hin und wieder erzählte, auch an eine Künstlerkarriere. Die Entscheidung für ein wissenschaftliches Studium bedeutete darum für ihn, mochte er auch rational die Alternative zum Studium nie sehr ernsthaft erwogen haben, die Zurückstellung, wenn nicht sogar eine Art Verleugnung eines Teils des eigenen Wesens. Aber auch der Weg zur Orientalischen Philologie war nicht so gradlinig, wie es im Nachhinein aussah. Zumindest den romanischen Sprachen dürfte Wehr lange Zeit gleichviel Interesse entgegengebracht haben. Auch später noch sprach er gern von der Romanistik als einer Wissenschaft, von der die Arabistik in methodischen Fragen, vor allem bei sprachwissenschaftlichen Problemen, sich Anregung holen kann. Die Neuansätze und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000019

Fragestellungen, die WEHRS spätere Forschung auf dem Gebiet der arabischen Sprachengeschichte und Dialektologie auszeichnen, fußen zu einem nicht geringen Teil auf Anregungen, die er während seines Studiums der Romanistik aufgenommen hat.

Die ersten drei Semester studierte WEHR in Halle, dann das Wintersemester 1931/32 in Berlin, ab Sommersemester 1932 wieder in Halle. Von Wintersemester 1932/33 bis Wintersemester 1933/34 war er gleichzeitig Gasthörer im nahen Leipzig; darum fühlte er sich der Leipziger arabistischen Tradition zugehörig und ihr verpflichtet. 1934 promovierte WEHR in Halle mit seiner Dissertation *Die Besonderheiten des heutigen Hocharabischen mit Berücksichtigung der Einwirkung der europäischen Sprachen* (MSOS 37 [1934], 2. Abt., S. 1–64). Mit ihr begab er sich auf ein Forschungsfeld, auf dem er später international höchstes Ansehen errang und als eine der großen Autoritäten galt.

Von Oktober 1935 bis März 1939 war er Assistent im Orientalischen Seminar und der mit dem Seminar verbundenen Bibliothek der DMG in Halle. Kam WEHR auf diese Zeit zu sprechen, so fiel bisweilen auch ein bitteres Wort, weil die Assistenten damals mehr als Arbeitskräfte angesehen wurden denn als wissenschaftlicher Nachwuchs. Dennoch fand er in diesen Jahren neben der Brotarbeit und der eigenen wissenschaftlichen Arbeit noch die Zeit für die Entfaltung seiner musischen Talente und trat öfters, auch in großen öffentlichen Konzerten u. a. in Leipzig und Dresden, als Tenor auf.

1938 konnte WEHR seine Habilitationsschrift *Einheitsbewußtsein und Gottvertrauen*[1] vorlegen. Das Habilitationsverfahren zog sich aber in die Länge. Dem Rektorat der Universität Greifswald, die den jungen Gelehrten als Dozenten gewinnen wollte, mußte das Rektorat in Halle auf wiederholte Anfragen nach dem Stand des Verfahrens vertröstende Zwischenbescheide erteilten[2]. Mit Urkunde vom 30. 1. 1939 wurde WEHR zum Dr. phil. habil. ernannt und ab 1. 4. 1939 übernahm er einen Lehrauftrag an der Universität Greifswald, wo er am 8., 9. und 10. Mai 1939 seine Antrittsvorlesung hielt über das Thema *Der Staat des Ibn Saud, seine Grundlagen und seine Stellung im heutigen Orient.* Ohne die der Ernennung zum Dozenten vorgeschaltete Schulung im NS-Dozentenlager über sich ergehen lassen zu müssen – sie blieb ihm erspart

[1] Eingearbeitet in *Al-Ġazzālī's Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Iḥyā' ʿulūm ad-dīn.* Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen. Halle 1940. (Islamische Ethik. IV.). Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften von HANS WEHR, erstellt von PETER HEINE, erscheint in der Zeitschrift für Arabische Linguistik, Heft 8, 1982, evtl. später.

[2] Briefwechsel im Archiv der Universität Münster.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000020

wegen der Behinderung, die ihm als Folge einer Erkrankung an Kinderlähmung verblieben war und die ihn auch untauglich für den Wehrdienst machte – wurde er im Dezember 1939 zum Dozenten ernannt und der Philosophischen Fakultät in Greifswald zugewiesen. Auch im privaten Lebensbereich begann mit dem Jahr 1939 ein neuer Abschnitt durch seine Heirat mit ANNEMARIE WUTTKE, die ihm in allen Jahren eine selbstlose Stütze bei seiner Arbeit war.

In die Greifswalder Zeit fällt die Hauptarbeit für jenes Wörterbuch, das WEHRS Namen bei den Arabisten in aller Welt geläufig werden ließ. Schon in seinen *Beiträgen zur Lexikographie des Hocharabischen der Gegenwart* (Islamica 6 [1934], S. 435–449) hatte er dargelegt, daß „ein lückenloses wissenschaftliches Wörterbuch der modernen arabischen Schriftsprache" ein dringendes Desiderat ist. So wundert es nicht, daß er einen entsprechenden Auftrag des Leipziger Verlages Otto Harrassowitz annahm und, unterstützt von zwei vom Verlag mit Zuschüssen des AA bezahlten Mitarbeitern, sich daran machte, nach seinem Konzept ein solches Wörterbuch zu schaffen. Anfang 1944 hatte WEHR, der zum Schluß allein weiterarbeiten mußte[3], das Manuskript fertig, das sofort gesetzt wurde.

Inzwischen was WEHRS Übertritt von der Philosophischen Fakultät Greifswald zur Philosophischen Fakultät Erlangen angeordnet worden (8. 4. 1943). So lehrte er im Sommersemester 1943 schon in Erlangen – sang aber dort auch, unter dem Pseudonym Dr. Hans Werther, in einem Schlossgartenkonzert den Acis aus Händels Acis und Galathea. Ab Wintersemester 1943/44 wurde ihm zu seinen Erlanger Verpflichtungen hinzu die Kriegsvertretung des Münchner Lehrstuhls für Semitistik mit sieben Wochenstunden übertragen. Ende 1944 wurde er ersucht, ab 1. Januar 1945 den Lehrstuhl für Volks- und Landeskunde Arabiens an der Auslandswissenschaftlichen Fakultät der Universität Berlin, der durch die Wegberufung von Prof. WALTHER BJÖRKMAN

[3] Die den beiden Mitarbeitern im Vorwort S. VII der 1. deutschen Auflage gewidmeten Zeilen lassen den heutigen Leser kaum etwas von deren Schicksal erahnen: Syndicus HEINRICH BECKER war von 1933 bis 1937 im KZ inhaftiert gewesen, konnte dann seinen ursprünglichen Beruf als Rechtsanwalt nicht mehr ausüben und begann 1939 im Auftrag des Verlags OH, den BELOT zu einem arabisch-deutschen Wb. umzuarbeiten und mit Neologismen zu ergänzen. Ende 1942 meldete er sich, da er eine erneute Verhaftung durch die Gestapo befürchten mußte, zur Wehrmacht. Dr. ANDREAS JACOBI, der arabistisch ausgebildet war, aber als „Halbarier" von öffentlichen Ämtern und Anstellungen ausgeschlossen war, fand bei dem Wörterbuchprojekt einen Unterschlupf. 1943 wurde er jedoch trotz seines „Makels" als „wehrwürdig" anerkannt, wurde zur Wehrmacht eingezogen und fiel bald darauf in Rußland.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000021

nach Breslau freigeworden war, vertretungsweise wahrzunehmen; die Universität Erlangen mußte ihn dafür freistellen. Von Halle aus fuhr WEHR in diesen letzten Kriegsmonaten, trotz der chaotischen und durch Bombardierung und Tiefffliegerbeschuß gefährdeten Eisenbahnverbindungen, wöchentlich bis zum Semesterende nach Berlin und versuchte, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Der Einmarsch der Amerikaner in Halle im April 1945 brachte das Kriegsende für ihn, das aber zugleich auch das Ende aller bisherigen Arbeit und Tätigkeit zu sein schien.

Als im Sommer 1945 in Halle, das inzwischen von den Amerikanern geräumt und in die sowjetische Besatzungszone eingegliedert worden war, bekannt wurde, daß die Universität Erlangen wiedereröffnet werden sollte, beschloß er, nach Erlangen zurückzukehren und schlug sich im Oktober 1945 auf einer sechstägigen abenteuerlichen Reise über die Zonengrenze dorthin durch und nahm im Wintersemester 1945/46 seine Tätigkeit als akademischer Lehrer wieder auf. Im Juni 1946 wurde er zum planmäßigen ao. Professor ernannt, im März 1950 wurden ihm „Amtsbezeichnung sowie Rechte und Pflichten eines ordentlichen Professors" verliehen, doch bedeutete dies keine Änderung seiner Arbeitssituation oder Forschungsmöglichkeit. Im Frühjahr 1947 erhielt er das einzige über die letzten Kriegsmonate hinweg gerettete vollständige Fahnenexemplar seines Wörterbuchs, das er im Herbst 1945 in der Bibliothek der DMG deponiert hatte, wieder in die Hand und nahm die Auswertung arabischer Texte wieder auf. Er rechnete damit, daß das Wb. neugesetzt werden müsse, da er vernommen hatte, daß die Druckerei von Bomben getroffen und der alte Satz vernichtet worden sei. Erst 1948 erfuhr er zuverlässig, daß der Satz des Wb. unversehrt geblieben war. Da ihm Hoffnung auf eine baldige Genehmigung des Drucks gemacht wurde, beeilte er sich, die bis dahin gesammelten Nachträge in das Wb. miteinzuarbeiten. Die Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland mit verwickelten Genehmigungsverfahren, Papierengpässen u.ä. verzögerten den Druck, so daß das Wörterbuch erst 1952 erscheinen konnte, nach WEHRS Meinung bereits zu diesem Zeitpunkt dem Titel nur noch bedingt gerecht werdend – ein understatement, wie jeder bestätigen wird, der einmal z.B. mit dem BELOT arabische Zeitungen gelesen hat.

Die in den Erlanger Jahren entstandenen Arbeiten (*Der arabische Elativ*, 1952; *Starre syntaktische Schemata als affektische Ausdruckformen im Arabischen*. In: ZDMG 101 [1951]; *Zur Funktion arabischer Negationen*. In: ZDMG 103 [1953]; die Edition der *Ḥikāyat*, 1956 = BI Bd. 18) kennzeichnen Schwerpunkte in WEHRS Forschertätigkeit:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000022

Syntax und Geschichte der arabischen Sprache, arabische Volksliteratur. Die arabische Dialektologie, ein weiteres von WEHRS Forschungsfeldern, auf dem weithin hohen Ruf genoß, ist vor allem indirekt durch eine Reihe von ihm angeregter und betreuter Dissertationen dokumentiert. Materialien, die er in eigener Feldarbeit gesammelt hatte, überließ er bereitwillig seinen Schülern für deren Arbeit[4]. Das ganze Spektrum von WEHRS wissenschaftlichen Interessen war nur im Gespräch mit ihm oder in seinen ideenreichen Kollegs zu erfahren.

1957 folgte WEHR einem Ruf nach Münster, wo er im Sommersemester 1957 seine Lehrtätigkeit aufnahm. Zu den Aufgaben, die sich ihm hier durch den Neuaufbau des Orientalischen Seminar an der bald stark expandierenden Universität stellten, hatte er 1956 das Amt des Ersten Geschäftsführers der DMG übernommen, das er bis Ende 1962 innehatte, und von 1957 bis 1959 auch die Herausgabe der ZDMG. „Überzeugt von der Notwendigkeit, daß wissenschaftliche Forschung den lebendigen Kontakt zu ihrem Forschungsfeld benötigt“[5], setzte er sich in diesen Jahren für die Verwirklichung eines Projektes ein, das ihm lange Wunschtraum gewesen war: eine e i g e n e Forschungsstätte für die deutsche philologisch-historische Orientalistik in einem a r a b i s c h e n Land in der Art, wie sie die französischen Kollegen im Institut Français de Damas besaßen. Ungezählte Male fuhr er nach Bonn, bis die zuständigen Ministerien ebenfalls von dieser Notwendigkeit überzeugt waren und er ihnen die finanziellen Zusagen abgerungen hatte. Wenn die DMG ihr heute zu einer Selbstverständlichkeit gewordenes Orient-Institut 1961 in Beirut gründen konnte, verdankt sie dies nicht zuletzt der Energie und dem Durchsetzungsvermögen ihres damaligen Geschäftsführers. Als im gleichen Jahr 1961 auch die letzten Korrekturen für den Druck der englischen Ausgabe des Wörterbuchs gelesen waren und WEHR sich verstärkt wieder seiner Forschung zuwenden wollte, wurde er zum Dekan der Philosophischen Fakultät gewählt. Sein Pflichtbewußtsein gebot ihm, das zeitraubende Amt für das Jahr 1961/62 zu übernehmen.

Für einige Jahre trat WEHR dann „nur“ als akademischer Lehrer in Erscheinung. Die Forschungsarbeiten, die er anpackte, mündeten nicht

[4] Die Tonbandaufnahmen, die ARIEL BLOCH und ich für den AKM-Band *Damaszenisch-arabische Texte*. 1964 (AKM 35,2) bearbeitet haben und die das Hauptkorpus für unsere Dissertationen bildeten, sind von WEHR 1956 in Damaskus im Hinblick auf eigene spätere Bearbeitung aufgezeichnet worden.

[5] Aus der Laudatio der Urkunde über die Ernennung WEHRS zum Ehrenmitglied der DMG.

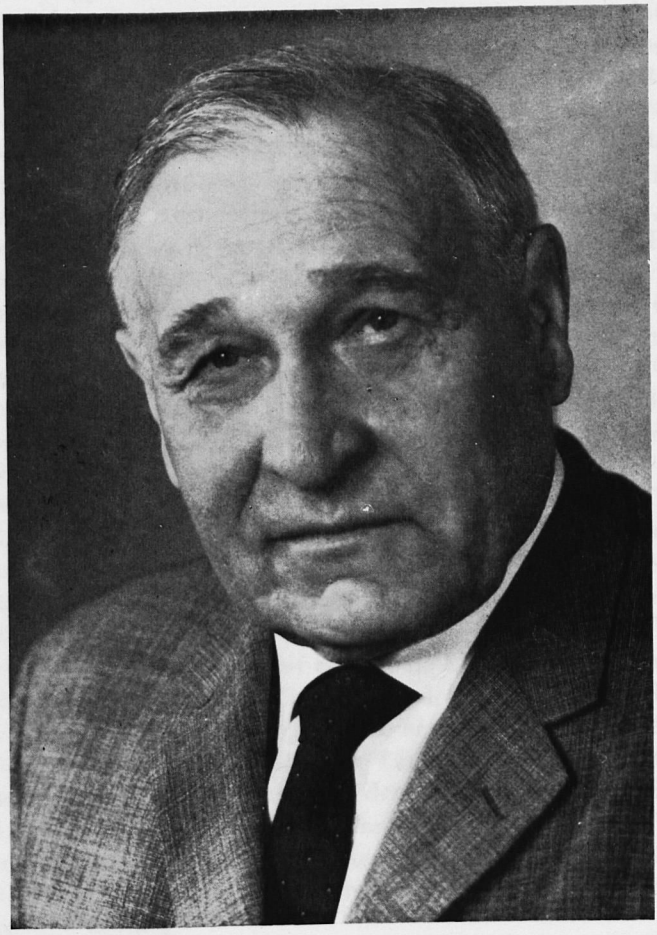
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000023

sofort in Publikationen; neben allem ging die Sammeltätigkeit für ein eventuelles Supplement zu den Wörterbüchern weiter, da ja fast jeder neue Text Belege für die dynamische Weiterentwicklung des arabischen Wortschatzes brachte. Als Anfang der 70er Jahre sich die Chance für den Druck einer Neubearbeitung bot, nahm WEHR, einige Zeit assistiert von einem Vollzeitmitarbeiter, die Textauswertung verstärkt wieder auf und widmete sich seit seiner Emeritierung im Herbst 1974 fast ganztägig zunächst dem Manuskript der erweiterten englischen Ausgabe, die im Klebeumbruch hergestellt Ende 1979 erschien, dann dem Manuskript der erweiterten deutschen Ausgabe, das er im Herbst 1980 der Druckerei übergeben konnte. Er freute sich auf den Tag, da die Neubearbeitung gedruckt vorliegen würde, weil er sich erst dann wieder voll seinen liegengebliebenen Forschungsarbeiten widmen könnte. Es war ihm nicht mehr vergönnt, diesen Tag zu erleben. Auf den ersten Blättern der Satzproben, die ihm noch vorgelegen haben, konnte er noch Korrekturen anbringen, bevor Krankheit ihm die Weiterarbeit unmöglich machte.

WEHR wurde die Genugtuung zuteil, seine wissenschaftliche Arbeit gewürdigt zu sehen, u.a. auch dokumentiert durch die Ehrungen, die ihm zuteil wurden: 1960 wählte ihn die Arabische Sprachakademie in Kairo zum korrespondierenden Mitglied, 1961 das Instituto Peruano de Altos Estudios Islámicos in Lima und 1979 die DMG zum Ehrenmitglied. Seit 1951 gehörte er der Société de Linguistique de Paris an, seit 1967 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Mit Freude und Befriedigung registrierte er auch, daß die Prioritäten, die nicht zuletzt er in und mit seiner Tätigkeit als Forscher wie als akademischer Lehrer gesetzt hatte, in der Arabistik weithin akzeptiert wurden, ablesbar u.a. auch an Forschungsausrichtungen, die vakant werdenden oder neugeschaffenen arabistischen Lehrstühlen, nicht nur in Deutschland, gegeben wurden. Sein wissenschaftliches Werk würde weitergeführt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000024

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000025



Otto Spies

Otto Spies (1901–1981)

Von Heinrich Schützinger, Bonn

Schmerzlich, wenn auch nicht unerwartet, traf am 29. Oktober des Jahres 1981 die Nachricht vom Tode des Seniors der Bonner Orientalistik, Otto Spies, seine Verwandten, Freunde und Schüler.

Schon im vorangegangenen März hatte ein plötzlich aufgetretener Krankheitszustand die bis dahin relativ gute Gesundheit des fast Achtzigjährigen untergraben. Der 80. Geburtstag am 5. April mußte im engsten Kreise und in aller Stille begangen werden. Vom Spätsommer an war er genötigt, von einer kürzeren Unterbrechung abgesehen, sich in die Pflege eines Krankenhauses zu begeben. Während der letzten eineinhalb Monate vor seinem Tode gab er sich hinsichtlich seiner Lage keinen Illusionen mehr hin. Gefaßt und in der Würde und Autorität eines Wissens, das nun auch die Einsicht über seinen baldigen Heimgang umfaßte, sah er dem Ende entgegen.

Otto Spies wurde am 5. April 1901 in Bad Kreuznach (Nahe) geboren. Hier verbrachte er den größten Teil seiner Schulzeit, bis die Eltern im Jahre 1916 nach Bonn übersiedelten, der Stadt, die Otto Spies zur eigentlichen Heimat werden sollte. Er legte hier 1920 die Reifeprüfung ab und studierte anschließend in Bonn Orientalistik und Rechtswissenschaft. In der Orientalistik war er ein Schüler Enno Littmanns und hörte ferner u. a. bei Max Horten und Anton Baumstark. Im Sommer 1923 folgte er Littmann nach Tübingen und promovierte bei ihm im September des gleichen Jahres mit der Dissertation *Esman und Zejdschan. Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien* (gedruckt 1925 in der Zeitschrift Anthropos). Anschließend kehrte Otto Spies nach Bonn zurück, konzentrierte sich auf das Studium der Jurisprudenz, speziell des islamischen Rechts, wobei er von juristischer Seite namentlich durch Hans Schreuer, von orientalistischer Seite durch Paul Kahle gefördert wurde, und promovierte im Sommer 1924 mit der Dissertation *Das Depositum nach islamischem Recht* (erschienen 1930 in der Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft) zum Dr. jur. Von 1925–32 war er als Assistent am Orientalischen Seminar zu Bonn unter

PAUL KAHLE tätig und habilitierte sich unter dessen Förderung im Februar 1928 mit der Arbeit *Entstehung und Untergang von Sachen nach islamischem Recht* für die Fächer „Semitische Philologie" und „Islamkunde".

Eine Studienreise führte ihn vom Dezember 1929 bis Juni 1930 nach Istanbul, wo er sich der Durchsicht und Aufnahme arabischer Handschriften widmete.

1932 folgte OTTO SPIES einem Ruf der Muslim University in Aligarh, Indien, als ordentlicher Professor für Arabistik und Islamwissenschaft und „Head of the Oriental Department". Er reiste nicht allein. An seiner Seite befand sich seine junge Frau, eine geborene Bonnerin. ELISABETH und OTTO SPIES waren einander in 50jähriger glücklicher Ehe verbunden.

Für OTTO SPIES waren die vier Jahre in Indien, an die er sich gern erinnerte und durch die er in mancher Hinsicht geprägt wurde, einer der wichtigsten Meilensteine seines Lebens. Wissenschaftlich empfing er dort zahlreiche Anregungen, die in einer beträchtlichen Zahl von Abhandlungen ihren Niederschlag fanden.

Unterdessen, im Januar 1935, hatte ihn die Universität Bonn zum außerplanmäßigen Professor ernannt. 1936, nach seiner Rückkehr aus Indien, wurde er als Nachfolger CARL BROCKELMANNS auf den Breslauer Lehrstuhl berufen.

Während des Krieges war OTTO SPIES zeitweilig eingezogen. Das Kriegsende erlebte er in französischer Kriegsgefangenschaft im Süden Deutschlands. Seine Frau, sein Vater, daneben sein ganzes Arbeitsmaterial, unvollendete Arbeiten, Bibliothek und Zettelkästen, befanden sich im umkämpften und später der polnischen Verwaltung unterstellten Breslau. 1946 verstarb dort sein Vater – seine Mutter war bereits 1934 in Bonn gestorben. 1946 floh auch Frau SPIES aus Breslau nach dem Westen. OTTO SPIES war nach der Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft in das angestammte Bonn zurückgekehrt. Hier trafen sich die Eheleute wieder, und Bonn wurde bis zum Tod von OTTO SPIES 35 Jahre lang zu seiner Wirkungsstätte.

Er stand vor einem neuen Anfang. Die Grundlagen seiner bisherigen wissenschaftlichen Arbeit waren in Breslau geblieben. Doch ohne Bitterkeit begann er mit dem Neuaufbau seiner beruflichen Existenz. 1946 wurde er in Bonn zum Gastprofessor ernannt, 1951 übernahm er in der Nachfolge von RUDI PARET, der einen Ruf nach Tübingen angenommen hatte, den Bonner Lehrstuhl. Bis zum Herbst 1970 war OTTO SPIES Direktor des Bonner Orientalischen Seminars (während der letzten eineinhalb Jahre schon als Emeritus), seit dem 1. Dezember

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000028

1959 auch Direktor des in der Nachfolge des gleichnamigen Berliner Instituts wiedergegründeten Seminars für Orientalische Sprachen.

Seine große Schaffenskraft fand ihre Erfüllung nicht nur in der Forschung und Lehre sowie in den Verwaltungs- und Selbstverwaltungsaufgaben, die ihm als Direktor der beiden Seminare und Mitglied der Philosophischen Fakultät – im akademischen Jahr 1956–57 war er deren Dekan – auferlegt waren, er fand darüber hinaus noch die Zeit zur Herausgabe zweier wissenschaftlicher Buchreihen und zweier Zeitschriften. Otto Spies war der Herausgeber der Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients (ab 1949, bis zu seinem Tode 29 Bde.), sowie der Wiederbegründer und Herausgeber der Bonner Orientalistischen Studien (N. S., ab 1954) und gab die Zeitschriften Die Welt des Islams N. S., die er aus den Händen von Gotthard Jäschke übernahm (1961), und Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (seit 1963) heraus.

Im Herbst 1970 trat Wilhelm Hoenerbach als Inhaber des Bonner Lehrstuhls und Direktor des Seminars für Orientalische Sprachen die Nachfolge von Otto Spies an.

In den 11 Jahren, die ihm als Emeritus noch gegeben waren, hat Otto Spies weiterhin eine rege wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet. Noch zahlreiche Veröffentlichungen legten Zeugnis ab von seiner ungebrochenen geistigen Kraft.

Seine Funktion als Herausgeber mußte er im Laufe der letzten Jahre allerdings einschränken. Er übergab die Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft anderen Händen und stellte die Herausgabe der Bonner Orientalistischen Studien nach dem 30. Bande ein. Seine Lieblingszeitschrift, Die Welt des Islams, deren letzten von ihm herausgegebenen Band er im Sommer 1981 unter großer Anstrengung noch redigiert hatte, legte er wenige Wochen vor seinem Tode zur Weiterführung in die Hände des seit 1977 amtierenden Lehrstuhlinhabers des Bonner Seminars, Stefan Wild.

Überblickt man das wissenschaftliche Werk von Otto Spies, das bis zum Jahre 1967 in der von Wilhelm Hoenerbach für ihn herausgebrachten Festschrift (*Der Orient in der Forschung*. Wiesbaden 1967) verzeichnet ist und sich seither noch um fast 30 Titel auf rund 140 Bücher und Abhandlungen vermehrt hat, so fällt nicht nur die trotz der Einbußen in Breslau große Zahl der Werke ins Auge, sondern auch das breite inhaltliche Spektrum, das sie wiedergeben.

Otto Spies beherrschte die islamischen bzw. semitischen Sprachen Arabisch, Türkisch, Persisch, Hindustani, Äthiopisch, Syrisch und Hebräisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000029

Seine Forschungen erstreckten sich über die Gebiete der islamischen Literaturgeschichte, der Bibliographie, Biographie und Handschriftenkunde, des Rechts, der Geschichte und Kulturgeschichte, der Volkskunde und Volksliteratur, der Religionsgeschichte und Mystik, der Grammatik und Lexikographie, der Naturwissenschaft, Mathematik, Geographie und Medizingeschichte. Daneben galt sein Interesse auch der äthiopischen Literatur und Kulturgeschichte.

Charakteristisch für dieses breitgefächerte Wissen ist die Anzahl der durch seine Anregung und Hilfe durchgeführten Dissertationen. Nicht weniger als 52 seiner Schüler verdanken OTTO SPIES den Doktorgrad.

Es kann hier nicht der Platz sein, alle Werke von OTTO SPIES anzuführen, zumal die genannte Festschrift über die weitaus größte Zahl seiner Arbeiten Auskunft gibt. Doch dürfte es nützlich sein, einige charakteristische Züge seines geistigen Strebens aufzuzeigen.

Gehen wir zunächst von der oben genannten Dissertation aus, die er als LITTMANN-Schüler anfertigte. Darin beschrieb und übersetzte er einen türkischen Volksroman. Die türkische Volksliteratur blieb seither eines seiner Lieblingsgebiete. Erwähnt seien hier die Arbeiten: *Hodscha Nasreddin, Ein türkischer Eulenspiegel* (1928), *Türkische Volksbücher* (1929), *Die türkische Volksliteratur* (1963), *Türkische Märchen (1967), Die Silberpappel mit den goldenen Früchten und andere türkische Volksmärchen* (1976).

Von der Volksliteratur ausgehend, war es nicht weit zur modernen erzählenden Literatur der Türken, die er teils in zusammenfassender Darstellung: *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart* (1943), *Die moderne türkische Literatur* (1963), teils übersetzt in Sammlungen: *Türkische Erzähler der Gegenwart* (1927), *Das Blutgeld und andere türkische Novellen* (1942), teils als Übersetzung eines bestimmten Werkes: Müfide Ferit, *Die unverzeihliche Sünde. Ein türkischer Frauenroman* (1934) dem Leser vorlegte.

Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang die mit RICHARD F. KREUTEL zusammen herausgebrachte Übersetzung einer türkischen Autobiographie aus dem Ende des 17. bzw. Anfang des 18. Jahrhunderts: *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Ağa* (1954).

OTTO SPIES ist nicht beim türkischen Märchen allein stehengeblieben. Zahlreich sind seine Beiträge zur Märchen-, speziell zur vergleichenden Märchenkunde, die ihn bis in seine späteren Jahre beschäftigten: *Das Grimm'sche Märchen „Bruder Lustig" in arabischer Überlieferung* (1951), *Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (1952), *Ein altarabisches Brunnenmärchen* (1960), *Die orientalische Herkunft des Stoffes „Knoist un sine dre Sühne"*

(1961), *Das Märchen von den vierzig Mädchen. Aus dem Arabischen übersetzt* (1962), *Die goldhaarigen Zwillingskinder. Ein libanesisches Märchen aus dem Volksmund* (zusammen mit Helmut Ritter, 1969), *Arabisch-islamische Erzählstoffe* (in: *Enzyklopädie des Märchens*, 1976). Zur Volkskunde bzw. Volksliteratur darf man auch das orientalische Schatten- bzw. Puppentheater rechnen. Aufgrund der Anregungen, die ihm sein Lehrer Paul Kahle zu geben vermochte, hat sich auch Otto Spies mit den genannten volkstümlichen Kunstformen beschäftigt. Einer Reise nach Tunesien, die er im Sommer 1927 unternahm, dürfte der Aufsatz *Tunesisches Schattentheater* (1928) zu verdanken sein, ebenso wie seiner Tätigkeit in Indien die Abhandlung *Indisches Schattentheater* (1938). Im Jahre 1964 erschien noch: *Das Spiel vom falschen Sklavenhändler. Ein türkisches Schattenspiel.* – Mit dem orientalischen Puppenspiel befaßte sich die Untersuchung: *Türkisches Puppentheater. Versuch einer Geschichte des Puppentheaters im Morgenland* (1959).

Wie bereits zu ersehen war, verfaßte Otto Spies seine juristische Doktorarbeit wie auch seine Habilitationsschrift über islamisch-rechtliche Fragen. Das islamische Recht blieb fortan ein Arbeitsfeld, auf das er immer wieder gern zurückkam, wobei er häufig mit Erich Pritsch zusammenwirkte. Es sind noch acht Abhandlungen über islamisches Recht – zumeist in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft – von ihm erschienen. Erwähnt seien hier der Aufsatz *Das Findelkind im islamischen Recht* (1954), der Beitrag im *Handbuch der Orientalistik: Klassisches islamisches Recht* (1964, beide Titel zusammen mit E. Pritsch), sowie als letzte Arbeit, die sich mit rechtlichen Gegenständen beschäftigte, der Aufsatz *Arabische Quellenbeiträge zum Rechtsinstitut der Delegation (ḥawāla)* (1972).

Von der Studienreise, die Otto Spies vom Dezember 1929 bis Juni 1930 nach Istanbul führte, ist bereits gesprochen worden. Die Ergebnisse seiner Arbeit legte er unter dem Titel *Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte* (1932) der Fachwelt vor. Bei der sehr großen Anzahl nahezu unbekannter Istanbuler Handschriften sah er sich gezwungen, eine Auswahl zu treffen, die sich auf Biographien beschränkte, unterteilt in Werke über arabische Juristen, Traditionarier und in historisch-biographische Werke. Die Arbeit ist bis heute von hohem Wert für die arabische Literaturgeschichte geblieben.

Abhandlungen auf dem Gebiet der arabischen Handschriftenkunde hat Otto Spies noch mehrfach verfaßt. Ich nenne die beiden Titel: *Über wichtige Handschriften in Meschhed* (1935) und *Die Bibliotheken des Hidschas* (1936). Beide Arbeiten stehen in direktem Zusammenhang mit seinem Aufenthalt in Aligarh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000031

Auch durch die Edition und wissenschaftliche Bearbeitung handschriftlich vorliegender Werke hat sich OTTO SPIES Verdienste erworben. Erwähnt seien *Mughulṭai's Biographical Dictionary of the Martyrs of Love* (1936), *Ibn aṭ-Ṭaiyib, Fiqh an-Naṣrānīya* (herausgegeben und übersetzt mit W. HOENERBACH, 1956–57) und *Das Buch At-Tašwīq aṭ-ṭibbī des Sā'id ibn al-Ḥasan. Ein arabisches Adab-Werk über die Bildung des Arztes* (1968).

Der Titel des letztgenannten Werkes führt uns bereits auf das Gebiet der Medizingeschichte, mit dem sich OTTO SPIES etwa ein Jahrzehnt beschäftigte, wobei er eine Reihe von Abhandlungen, z. B. über die Geschichte der arabischen Zahnheilkunde oder die Geschichte der Pocken in der arabischen Literatur, verfaßte und seine Aufmerksamkeit insbesondere dem Handbuch der Chirurgie des arabischen Arztes Ibn al-Quff (gest. 685/1286) widmete.

OTTO SPIES war ein guter Lehrer, konnte sich in die Lage seiner Schüler hineinversetzen und verstand es mit Geschick, den Stoff in leicht zu erfassender Form darzubringen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß er auch eine Reihe von Lehrbüchern verfaßte, wobei das Türkische, das man fast als seine Lieblingssprache bezeichnen kann, eine Hauptrolle spielte. Bereits im Jahre 1943 schrieb er einen kürzeren Aufsatz *Zum türkischen Wörterbuch.* 1945 erschien (zusammen mit ERNST BANNERTH) ein *Lehrbuch der Hindustānī-Sprache.* Im Jahre 1946, der Zeit der größten Nachkriegsnot, brachte er in Bonn 24 Lehrbriefe zum Selbstunterricht der englischen Umgangssprache heraus. Eine *Türkische Chrestomathie aus moderner Literatur* erschien 1957 in erster, 1968 in zweiter, verbesserter Auflage, 1966 ein *Türkischer Sprachführer.* Sein letztes Werk, das er gemeinsam mit der Dozentin und Lektorin für Türkisch, Frau Dr. BELMA EMIRCAN, erarbeitete und das 1981, wenige Monate vor seinem Tode, im Druck erschien, trägt den Titel: *Türkisch. Lehrbuch für Anfänger.* Damit hatte sich der Kreis seiner Veröffentlichungen geschlossen, an dessen Anfang und Ende je ein Buch über türkische Literatur bzw. Sprache stehen.

Mit OTTO SPIES hat die deutsche Orientalistik einen ihrer bekanntesten, im In- und Ausland gleichermaßen geschätzten Vertreter verloren.

Wer ihn kennen lernte, mußte von seiner dominierenden Persönlichkeit beeindruckt sein. Er war von großem Fleiß und Hingabe an seine Arbeit beseelt und erwartete auch von seinen Schülern guten Willen und Fleiß. Alle Angehörigen des Seminars – ob Studenten oder Mitarbeiter – empfanden eine von ihm ausgehende väterliche Autorität, gepaart – unbeschadet gelegentlicher Äußerungen seines rheinischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000032

Temperamentes – mit Güte und Verständnis und – in späteren Jahren – mit der Abgeklärtheit des Alters. Geistiger Hochmut war Otto Spies völlig fremd. Und er hatte sehende Augen und ein offenes Ohr für Fälle von Bedrängnis oder Not und sorgte, falls dies in seiner Macht lag, für Linderung und Abhilfe.

Daneben wußte er auch, vor allem in seiner späteren Bonner Zeit, die Wohltat friedlicher Entspannung nach anstrengender geistiger Arbeit zu schätzen. Er verbrachte manches Wochenende beim Angeln an den Bächen der Eifel. Eine besondere Freude bereitete es ihm, sich mit einigen Freunden zu einer Fudergemeinschaft zusammenzutun und eine Anzahl von Flaschen vorzüglichen Moselweines mit dem eigenen Etikett versehen zu lassen.

Otto Spies lebt durch sein wissenschaftliches Werk weiter. Sein Andenken steht bei allen, die ihn kannten, in hohen Ehren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000033

Embedded Non-Sentence Nexuses in Semitic Languages

By Amikam Gai, Jerusalem

The nexus[1] has two syntactical positions: (1) independent – which is an independent sentence, and (2) so called "subordinated". This subordination means: being "transféré en une espèce de mot jouant un rôle de subordonné dans un autre noeud régissant hiérarchiquement supérieur." (Lucien Tesnière: *Éléments de syntaxe structurale.* Paris 1959, ch. 164 §15). Such a conversion can be carried out in two ways: first, embedding a sentence, that is to say a group of linguistic elements, which is built according to the rules regulating sentence-structure in the particular language (known as "relative sentence", "clause" or so on). The second way is embedding of non-sentence nexus, that is to say a group of linguistic elements, which is nexus but lacks one of the indispensable properties of an independent sentence; determining such phrases as nexuses is due to their structure, which consists necessarily of two elements. The purpose of this article is to describe the various forms of the phenomenon, which I refer to as embedded non-sentence nexuses, in different (as far as I know) Semitic languages. The presentation of each form will try to show its two necessary elements, its structure lacking any indispensable property of the complete sentence, and the means by which that construction is included in the independent sentence as one part of it. (My description may at times be somewhat lacking, ignoring properties irrelevant to these three aspects.)

1 Arabic

1.1 The most well-known instance of this phenomenon is that called in Arabic أفعال القلوب 'verbs of the heart[s]'. This construction has parallels in other Semitic languages too, but its characterizations are seen most obviously in Arabic. An example of this construction is: يَجِدِ . . . آللهُ غَفُورًا رَحيمًا '. . . He will find God forgiving-merciful' (Koran, 4/110). Here the word الله 'God' stands in nexus relation to the second word(s) in

[1] "Nexus", see Otto Jespersen: *The Philosophy of Grammar.* London 1924, 114–6 [= "Connexion" (Lucien Tesnière: *Élements de syntaxe structurale.* Paris 1959, chap. 1)].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000034

accusative غفورًا – رحيمًا 'forgiving-merciful', and together constitute the complement of the verb. As غفور – رحيم are adjectives, or better, a united adjective, it agrees with الله in gender and number, which shows the nexus-relation between them. However, none of them takes the nominative case-ending, a case which is indispensable for a complete independent sentence. On the other hand, this nexus is shown to fulfil the role of the direct complement by being, both of the elements, terminated by the accusative ending.

A similar example is: لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لكُم 'Deem it not an evil to you' (Koran, 24/11). This example differs from the former only by the nature of the nominal elements: the first is the pronominal suffix, while the second is a substantive (without necessity of agreement).

1.2 A very similar technique is used in another Arabic construction, which is also non-sentence nexus. This construction is known as نعت سببي. Examples of this construction are: رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا 'Our Lord! Take us out of this town, whose people are oppressors' (Koran, 4/75), and صِرَاطَ ٱلَّذِينَ . . . غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم 'The path of those . . . upon them wrath is not brought' (Koran, 1/6–7).

The essence of this construction is that a non-sentence nexus qualifies its preceding noun (or its syntactic equivalent). Such an attributive phrase, like in the former construction, consists of two elements, which are governed by the same rules of relation binding the subject and the predicate in an independent nexus (= sentence) too. When the predicative part of the phrase is an adjective (including participle) – as in the first example (4/75) – it agrees in gender and number with the noun (subjective part) in that phrase. When the predicative part is an adverbial phrase – as in the second example (1/6–7) – there is no agreement both when an independent nexus is concerned, and when it is a non-sentence nexus. Nevertheless, again like in the former construction, this nexus is not a sentence because it lacks the nominative ending. The whole nexus gets its syntactic position as an attribute by agreement in case and state of determination with the former, qualified noun, which reveals similarity to the agreement of the adjective with the noun. (This similarity, however, is not complete, because the non-sentence nexus lacks the agreement in gender and number, that the adjective has, as it is "occupied" by its own nexus-agreement.) The connection with the qualified noun is made by the referential pronoun.

This kind of attributive nexus exists in Arabic alongside another, much more frequent way of expression, viz. the attributive sentence, known as "relative clause/sentence". Examples of this construction are: ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ 'The fire whose fuel is men and stones'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000035

(Koran, 2/24); ويبشرَ ٱلمؤمنين ٱلذين يعملُون ٱلصالحات ... '... And to give good news to the believers who do good' (Koran, 18/2): يَوْمَ لَا بَيْعٌ فِيهِ 'A day in which there shall be no bartering' (Koran, 2/254). Here one finds complete sentences with full agreements between subject and predicate (when such an agreement is required by the language) with nominative case endings or a fully conjugated verb, as well as full agreement in gender, number case and state of determination of the attributive sentence with its qualified noun. These agreements are carried out by the presence or the absence of the so called "relative pronoun" الذي and by its inflection. (For full analysis and details see: ÉMILE BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale.* France 1966, 213–4.)

2 Modern Syriac (The written dialect of Urmi)

In this language the situation is principally very similar to that of the Arabic نعت سببي, even if the way of not being a sentence is extremely different from the Arabic one. Apart from sentences containing really verbal forms, which are always sentences (independent or subordinated, but always sentences), Modern Syriac has two kinds of parallel phrases: with or without copula. The structure of these two kinds of phrases is governed by the same rules and they differ from each other only in their syntactic position: the phrase containing the copula is a sentence, while the phrase without the copula is an adjectival/(adverbial) part of a sentence. Every combination, which can make up a sentence in the presence of the copula, functions without the copula as a part of a sentence. Thus, one can see that this language has nexus, which is not a sentence, as a part of a sentence. Examples of this construction are: (The examples are from V. = PAUL BEDJAN: *Vies des saints.* Paris 1912 and H. = [PAUL BEDJAN]: *Histoire sainte.* Paris 1888, 24/5 = page 24 line 5.) *xzilə tre mələxi çulle xvarə̄.* 'She saw two angels (which) their clothings (are) white' (V. 24/6); *mṭə̄lə̄ l xə duktə, şimmo Luz.* 'He arrived to a place (which) its name (is) Luz' (H. 24/19); *xə mələxə, sepə d nurə b ijdu.* 'An angel (which) a sword of fire (is) in its hand' (H. 7/2).

Again, like in Arabic, the connection to the qualified noun is made by the referential pronoun. Furthermore, in Modern Syriac too, this construction is used alongside another one, which is used much more frequently, i. e. the subordinated sentence. An example of it is: *o ijlənə d ijvə ṭuntu qadağa.* 'The tree whose fruit was forbidden' (H. 5/5). It is a complete sentence, having a copula (here in its past form, *ijvə*), and therefore has to be subordinated by the nota genitivi *d.* The non-sentence nexus is not a sentence at all, but just a part of a sentence, and

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000036

therefore does not have to be subordinated, and consequently appears without *d*.

3 Ge'ez

In Ge'ez there are two cases: the non-adverbial one (= "nominative") terminated in zero, and the adverbial one (= "accusative") terminated in *a*. Consequently the subject of the sentence and its nominal predicate, when occuring, take the non-adverbial case-ending; each of them having separate ending, obviously they themselves are prosodically independent. On the contrary, in this language one finds a construction which is a joining of a nominal element (for details see later) and a suffixed pronoun. The case is either changeable or fixed upon the accusative; even when the case is nominative, it is for agreement with another nominal element (for details see later). This construction is proved as a nexus by its structure, which necessarily contains two elements, as well as by its substitutability with a subordinated sentence, beginning with እንዘ፡ 'when'; it is proved as a non-sentence nexus by the joining of these two elements, creating, morphologically speaking, only one form. This united nominal form gets its syntactic position by taking the appropriate case-ending.

3.1 The first shape of this construction is a joining of an adjective (and I cannot argue here why I call it "adjective" rather than "participle") and the pronominal-genitival suffixes referring to the qualified noun (including pronouns, as well as pronouns hidden in the verb inflection!) and serving as a connection to it. The whole form functions as an adverbial attribute to the noun, with which it is connected. The case is changeable and it is determined according to the syntactic position (adverbial vs. non-adverbial) of the qualified noun. Examples are: ወሖረ፡ትኩዙ፡[2] 'And he went away grieved' (Mark. 10,22); ንበሪ፡ማዕሰብኪ፡ 'Sit (remain) a widow' (Gen. 38,11); . . . ዘዕዉሩ፡ ተወልዶ፡ '. . . which was born blind' (John. 9,1); ወአኀዝዎ፡ለንጉሠ፡ ጋይ፡ሕያዎ፡ 'They took the king of Ai alive' (Josh. 8,23). An additional example, in which this construction is curiously mixed up with its possible substitute, to show their identity is: እንዘ፡ስርጉታ፡ይእቲ፡ 'When she is ornamented' (AUGUSTUS DILLMANN: *Chrestomathia Aethiopica*. Leipzig 1866, 37/11).

3.1.1 Remark: Apparently, expressions like ባሕቲቱ፡/ቶ, ታ፡ etc.

[2] Even if in different sources/manuscripts one can find different readings of the case endings, and even if in every particular instance one cannot be sure about the original and real case, the possibility of variability itself proves the changeability of the case in this construction.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000037

'(when) alone-he, she, etc. (= alone)': ዓዲሁ፡, ሃ etc. 'yet-he, she etc.'; ዳእሙ፡ 'however, but'; ቀዲሙ፡ 'at first, at the beginning' are to be analyzed similarly, although they are partially or even completely fixed expressions.

3.2 The second (even the more frequent) shape of this construction is the so called "gerundium". It is a joining of a special deverbal form (the infinitive according to DILLMANN's opinion: AUGUST DILLMANN, BEZOLD, CRICHTON: *Ethiopic Grammar*. London 1907, § 123), which is used only in this construction, and those suffixes (with or without a nominal apposition); the complete form always and exclusively gets the adverbial case, which gives it its adverbial position. The meaning of this gerundium is a simultaneous or somewhat former action. Examples are: ወተንሢኦ፡ ዮሴፍ፡ እምንዋመ-፡ ገብረ፡ በከመ፡ አዘዞ፡ መልአክ፡ እግዚአብሔር፡ 'Then Joseph being raised from sleep did as the angel of the Lord had bidden him' (Mat. 1,24); ሖሪክሙ፡ ተሰአሉ፡ ጥዩቀ፡ በእንተ፡ ሕፃን፡ 'When/after you go, search diligently for the young child' (Mat. 2,8).

4 Hebrew (Biblical Hebrew)

Hebrew has neither case endings nor copula as an indispensable part of its sentence structure. In this language sentence is characterized by either being built up on a fully conjugated verb, or, when it is a non-verbal sentence, by, inter alia, prosodical independence of each of the two nexus-components. Every one of these two kinds of nexus can constitute an independent sentence as well as be embedded as a part of it, equivalent to a noun in every syntactic position, after being nominalized by the particle שֶׁ/אֲשֶׁר. At the same time one sees in Hebrew a special construction, in which two nominal elements – deverbal noun, i.e. the infinitive and another noun (or pronoun) – similarly to Geʿez, are prosodically joined together. The first element, the infinitive, plays the role of the predicate of the collocation, while the second one functions as its "subject-like". The whole nexus can fill different syntactic positions. (This phenomenon occurs in other Semitic languages too; Hebrew serves here only as an example, although a very characteristic one.) Examples are: לֹא-טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ 'It is not good that the man should be alone' (Gen. 2,18); בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ . . . '. . . In the day ye eat thereof' (Gen. 3,5); אָמוּתָה הַפָּעַם אַחֲרֵי רְאוֹתִי אֶת-פָּנֶיךָ 'Now let me die after my seeing (= I have seen) thy face' (Gen. 46,30).

In these examples the prosodical linking finds expression in the shortened forms of the first elements, the infinitives הֱיוֹת, אֲכָל-, רְאוֹת- rather than הָיֹה, אָכוֹל, רָאֹה (shortening which takes place elsewhere

when two elements are prosodically tied up). Furthermore, when the second element, the subject-like, is a pronoun, it appears as a suffixed pronoun, -כֶם, -י, etc. rather than in its full, independent forms אֲנִי/אָנֹכִי, אַתֶּם etc. The syntactic position of the nexuses is shown, like elsewhere in the language, as a subject (the first example, Gen. 2,18) by the agreement in gender and number with the predicative adjective, as a nomen rectum (= genitive) (the second example, Gen. 3,5) by being subordinated to יוֹם 'day', and as having adverbial status (the third example 1, Gen. 46,30) by being governed by a preposition (here – אַחֲרֵי 'after').

4.1 Remark I: Such an analysis interpreting the nomina recta as genitivi subiectivi raises the question of the possibility, sometimes even necessity, of interpreting parallel nomina recta as genitivi obiectivi such as: וַיִּשְׂכָּרֵהוּ כְּשַׂכֵּר הַגְּדִי 'And he rent him as he would have rent a kid' (Jud. 14,6); וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם 'And they could not speak peaceably unto him' (Gen. 37,4). But this difficulty can be answered by stating that the infinitive in Hebrew is indifferent to diathesis, and therefore may be interpreted as having the passive meaning. Moreover, the syntactic status of subject-like is practically determined in every instance by a direct complement added to the expression (example 3, Gen. 46,30), by an indirect complement (example 2, Gen. 3,5), by the fact that the infinitive is of an intransitive verb (example 1, Gen. 2,18) (which are purely linguistic criteria), as well as by the context and reality. But all these cannot be considered as a satisfactory solution to this question.

4.2 Remark II: Apparently, expressions like לְאִטִּי (= לְ–אַט–י) 'slowly-I' (Gen. 33,14); בְּנַפְשׁוֹ (= בְּ–נֶפֶשׁ–וֹ) 'alone-he' (Ex. 21,3–4); לְבַדִּי, לְבַדְּךָ, לְבַדּוֹ (= לְ–בַד–י, ךָ, וֹ) 'alone-he, you, I, etc.' are construed similarly, even if, as opposed to the former construction, they are somewhat fixed expressions, and none of their elements is of verbal nature.

The list can be enlarged to include other similar constructions taken from other languages – non-Semitic as well – such as the Latin ablativus absolutus, English phrases like "I pronounce you man and wife", or "I declare the games of the 22nd Olympiad closed". Moreover, the approach presented here is not new (see, for example, JESPERSEN: *Phil. of Gram.* chs. IX–X; CHARLES BALLY: *Linguistique générale et linguistique française.* Switzerland 1950, § 188). Unfortunately, however, it is not yet customary enough to apply this approach in the field of Semitics, and these phenomena are traditionally grouped under different titles. It is the aim of this article to recommend looking upon these phenomena through this "looking glass".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000039

Eine Theorie der Haupttondehnung im Althebräischen

Von Josua Blau, Jerusalem

Ich habe diesen Aufsatz „eine Theorie . . . " betitelt: wer immer sich mit historischer Linguistik im allgemeinen und mit hebräischer historischer Linguistik im besonderen beschäftigt, weiß, daß es unmöglich ist, sichere Behauptungen aufzustellen. Jede Behauptung z. B. über die historische hebräische Lautlehre ist gezwungen, außer Lautverschiebungen auch Analogiewirkungen zu postulieren. Und es ist oft von den subjektiven Neigungen des Forschers abhängig, welche Erscheinungen er durch Lautverschiebung und welche durch Analogiewirkung erklärt. In diesem Rahmen muß also jede Theorie als subjektiv angesehen werden.[1] Ich werde natürlich im folgenden zu erklären versuchen, warum ich meiner Theorie den Vorzug gegeben habe[2] und gebe. Aber auch diese Theorie bleibt zugegebenermaßen nur eine Theorie.

Im Bibelhebräischen erscheint in Pausa in der Haupttonsilbe gewöhnlich ein historisch langer Vokal, in Kontext im Nomen ein langer, im Verbum ein kurzer Vokal;[3] also *dāḇār* 'Sache' sowohl in Pausa und Kontext, *hālāḵ* 'er ging' in Pausa, *hālaḵ* in Kontext. Im folgenden sollen die wichtigsten Theorien angeführt werden,[4] die versucht haben, das verschiedene Verhalten von Nomen und Verbum zu erklären.

1. Differenzierungstrieb. Dies war die allgemeine Ansicht in der

[1] Dies sei ausdrücklich betont gegenüber K. Aartuns etwas naiv gefaßten Aufsatz *Noch einmal zum Problem der Haupttondehnung beim Nomen im Althebräischen.* In: ZDMG 131 (1981), 28–41. Beim Lesen dieses Aufsatzes hat man fast den Eindruck, daß jede von Aartun abweichende Auffassung subjektiv ist und auf isolierten und subjektiven Vorstellungen beruht; vgl. insbesondere den Schluß seines Artikels.

[2] Vgl. bereits J. Blau: *Some Difficulties in the Reconstruction of 'Proto-Hebrew' and 'Proto-Canaanite'.* In: *In Memoriam P. Kahle.* Berlin 1968. (Beiheft zur ZAW. 103.), pp. 29–43, insbesondere pp. 36–37.

[3] Vgl. auch Aartun (N 1), pp. 29; 39.

[4] Ohne jedoch auch nur den Versuch zu unternehmen, eine vollständige Bibliographie anzuführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000040

zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert,[5] und könnte gemäß der „systematischen" generativen Phonologie aufrechterhalten werden, wonach Lautveränderungen auch in Umgebungen stattfinden können, deren Spezifizierung Bezugnahme auf nicht-phonetische morphophonetische und/oder grammatikalische Struktur erfordert.[6] Diese Theorie erklärt jedoch nicht, warum Nomina, die ursprünglich auf zwei Konsonanten endeten (Typus **bayt* 'Haus' > *bayit; *gann* 'Garten' > *gan*), ihren kurzen Vokal behielten und daher vom Differenzierungstrieb nicht betroffen wurden.

2. Verba und Nomina wurden verschieden betont.[7] Diese Theorie ist jedoch nicht nur weit unwahrscheinlicher als die Annahme einer allgemeinen, sowohl für Verba wie auch für Nomina geltenden Paroxytonbetonung (da diese, mehr oder minder, einfach auf der Hinzufügung der abgefallenen vokalischen Endungen zu den Pausalformen, wie sie überliefert sind, beruht),[8] sondern erklärt auch die pausalen Verbalformen nicht, für welche sie gezwungen ist, ein mit den Nomina identisches Betonungssystem zu postulieren.[9]

3. Da das finite Verb relativ selten in der Pausa steht, behauptete sich die verbale Kontextform mit kurzem Endvokal (Typus *hālaḵ*), während die nominalen Pausalformen (Typus *dāḇār*), die weit häufiger waren, die Kontextformen (Typus **dāḇar*), verdrängt haben.[10] Nicht

[5] So z.B. B. Stade: *Lehrbuch der hebräischen Grammatik* 1. Leipzig 1879, p. 77. Gegen diese Meinung argumentiert H. Grimme: *Grundzüge der hebraeischen Akzent- und Vokallehre.* Freiburg 1896, pp. 51ff.

[6] Vgl. J. Blau: *Non-Phonetic Conditioning of Sound Change and Biblical Hebrew.* In: Hebrew Annual Review 3 (1979), pp. 7–15, insbesondere pp. 12–13 (wo die verschiedene phonetische Entwicklung von grammatikalischen Klassen als solche abgelehnt wird). Vgl. auch F. Böttcher: *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache.* Leipzig 1866–68, I, p. 130, der die Nomina als „fester" als die Verba betrachtet.

[7] So G. Bergsträsser: *Hebräische Grammatik.* Leipzig 1918–29, I, pp. 115ff., und ihm folgten Z. S. Harris: *Development of the Canaanite Dialects.* New Haven 1939, pp. 71–72, § 51, J. Friedrich: *Phönizisch-punische Grammatik.* Roma 1951, p. 27, § 72. Bergsträsser schwebte wohl das Wernersche Gesetz vor, als er diese Theorie aufstellte.

[8] Vgl. z.B. J. Blau: *A Grammar of Biblical Hebrew.* Wiesbaden 1976, p. 30, § 9.1.2, J. Cantineau in: BEO 1 (1931), pp. 81–98.

[9] S. Bergsträsser (N 7), I, p. 162, § 29 i.

[10] So z.B. C. Brockelmann: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* Berlin 1908–13, I, p. 106, idem in: ZDMG 94 (1940), p. 336, H. Bauer – P. Leander: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* . . . Halle 1922, p. 187, H. Birkeland: *Akzent und Vokalismus im Althebräischen.* Oslo 1940, pp. 20ff. Aartun (N 1), passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000041

nur ist jedoch die Annahme, daß Verba in der Pausa seltener waren, etwas prekär,[11] und muß außerdem postulieren, daß die suffigierten Formen des Verbs öfter in der Pausa standen, angeblich weil sie einen vollständigen Gedanken ausdrückten,[12] sondern muß sich auch mit dem Problem auseinandersetzen, warum Nomina, die ursprünglich auf zwei Konsonanten endeten (siehe oben 1), ihren kurzen Vokal behielten.[13] Daher muß diese Theorie durch die zusätzliche Annahme gestützt werden, daß pausale Vokaldehnung nur in ursprünglich offenen Drucksilben auftrat;[14] nach Endvokalwegfall standen jedoch diese Vokale nunmehr in geschlossenen Silben und nach ihrer Analogie wurden auch Vokale in ursprünglich geschlossenen Silben in Pausa gelängt (Typus *gân* in Pausa, *gan* in Kontext). Gegen diese Annahme spricht jedoch meiner Ansicht nach entscheidend der Umstand, daß Nomina mit Pronominalsuffix der 2. P. sg. mask. (Typus *šīrəkā* 'dein Gesang' in Kontext, *šīrēkā* in Pausa) in Kontext und Pausa verschieden sind. Niemand wird ernstlich behaupten, daß Nomina ohne Pronominalsuffix in Pausa häufiger sind als solche mit Pronominalsuffix. Warum sind dann aber die Pausalformen nicht in den Kontext eingedrungen?! Überdies widerspricht dieser Theorie, obwohl durch Analogiebildung etwas verdunkelt, die Verbreitung dieser Pausalformen:[15] die Pausalform *qāṭel* (Typus *dāreḵ* 'Weg') wird gewöhnlich von ursprünglichen *qaṭl* gebildet, während ursprüngliches *qiṭl* sowohl in Kontext wie in Pausa gewöhnlich *qéṭel* lautet (Typus *méleḵ* 'König'). – Überdies lauten ursprüngliche *qall* Formen (Typus *gann*, Pausa *gānn*; mit der möglichen Ausnahme von *mas* 'Frondienst', *qaš* 'Stroh', wohl durch Analogie verursacht) in Pausa *qāll*, während nur ursprüngliche *qill* Formen die Neigung aufweisen, in Pausa kurzen Vokal zu haben (*qall*; so *bat* 'Tochter', *gat* 'Kelter', *ʾaṭ* 'Sanftheit', *ʿad* 'Ewigkeit', vgl. auch *qənaz* 'Qenaz').[16] Würden sowohl Nomina mit ursprünglichem *a* wie auch solche mit ursprünglichem *i* ursprünglich kurzen Vokal in Pausa

[11] Vgl. z.. B. gegen diese Annahme C. SARAUW: *Über Akzent und Silbenbildung in den älteren semitischen Sprachen.* København 1939, p. 69, n. 1.

[12] Vgl. BAUER-LEANDER (N 10), p. 187, § 13 m.

[13] BAUER-LEANDER (N 10), p. 233, § 26 k, l sprechen bloß vom Wechsel zwischen Kontext- und Pausalformen, ohne auf die Frage einzugehen, warum Formen mit kurzem Vokal gerade bei diesen Nomina häufig sind.

[14] So BIRKELAND (N 10), p. 21, und, ihm folgend, AARTUN (N 1), p. 28.

[15] S. für Einzelheiten J. BLAU: *On Pausal Lengthening, Pausal Stress Shift, Philippi's Law and Rulle Ordering in Biblical Hebrew.* In: Hebrew Annual Review 5 (1981), pp. 1–13.

[16] S. BLAU (N 15), §§ 2.1; 4.1.1; 4.1.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000042

aufweisen, würden wir sowohl in Segolaten wie auch in geminierten Nomina ein paralleles Eindringen des langen *ā* erwarten. Die Verbreitung des pausalen *ā* in ursprünglichen *a* Formen macht die Annahme notwendig, daß in diesen die pausale Vokallängung trotz der geschlossenen Silbe ursprünglich ist, während in den *i* Formen besondere Bedingungen vorliegen.[17]

4. Daher scheint uns die wahrscheinlichste Theorie die Annahme zu sein, daß die Vokaldehnung auf offene Haupttonsilben beschränkt war. Zur Zeit dieser Vokaldehnung hatten nur die Absolutformen der Nomina die kurzen Endvokale bewahrt,[18] während die Konstruktformen[19] und Verba[20] sie bereits eingebüßt hatten und deshalb geschlos-

[17] S. Blau (N 15), wo das spezielle Verhalten der ursprünglichen *i* Formen dadurch erklärt wird, daß das Philippische Gesetz erst zu wirken begann, nachdem die Pausallängung aufgehört hatte. Diese Annahme hat den Vorteil, daß sie auch das Auftreten von pausalem *pataḥ* in den meisten Formen, die Bauer-Leander (N 10), pp. 232–33, § 26 j anführen, erklärt (wie *wayyigāmal* 'und er wurde entwöhnt', *wayyaggaš* 'und brachte dar', *harḥaq* 'enferne dich!', *tēlaḵnā* 'sie gehen', *dibbartī* 'ich sprach', *heḥ^{e}ramtī* 'ich weihte', *hošbartī* 'ich wurde gebrochen', *wayyērad* 'und er stieg hinab' usw.).

[18] So Grimme (N 5), p. 51; Sarauw (N 11), p. 68; A. Ungnad: *Hebräische Grammatik.* Tübingen 1912, p. 23, J. Cantineau in: BEO 2 (1932), p. 141; auch Birkeland (N 10), p. 22 betrachtet diese Theorie als möglich, zieht ihr jedoch Theorie Nummer 3 vor. Auch Bergsträsser (N 7), I, p. 117, § 21 k und Harris (N 7), pp. 60–61, § 36 sprechen von Vokaldehnung bloß in offenen Tonsilben, dies jedoch nur um den kurzen Vokal in Nomina, die auf zwei Konsonanten enden, zu erklären. Den kurzen Vokal in Verben erklären sie jedoch durch die Annahme einer verschiedenen Betonung (Theorie Nummer 2). Vgl. auch Blau (N 2), pp. 36–37, idem (N 8), p. 31. Wieso Aartun (N 1) ex catedra behaupten kann (p. 38), daß sich diese Theorie unter keinen Umständen begründen läßt, ist mir unverständlich.

[19] Gewöhnlich durch den schwächeren Ton der Konstruktformen erklärt. Sarauw (N 11), pp. 68–69 dagegen erklärt es durch das Fehlen der Mimation in Konstruktformen.

[20] Die Meinungen gehen auseinander, warum Verba ihre Endvokale früher eingebüßt hatten. Grimme (N 5), p. 52, Ungnad (N 18), p. 23, n. 1 schreiben dies dem Einfluß des Jussivs zu, Sarauw (N 11), pp. 68–69 dem Fehlen der Mimation in Verben. Auch Blau (N 2), p. 37, n. 45 postuliert Einfluß des Jussivs und nimmt weiter an, daß kurze Endvokale als Zeichen von Substantiven/Adjektiven (im Gegensatz zu Verben) aufgefaßt wurden. (N 6), p. 13, § 4.1 dagegen schreibt er den frühen Abfall der kurzen Endvokale in Verben ihrer funktionellen Redundanz zu: die *a*-Endung der 3. Pers. sg. ms. des Perfekts war insgesamt funktionslos, während die Opposition zwischen dem Indikativ **yaqtúlu* und dem Jussiv **yáqtul* zur Genüge durch die verschiedene Betonung angezeigt war, verursacht durch die allgemeine Paroxytonbetonung (siehe Theorie Nummer 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000043

sene Endsilben aufwiesen. Daher weisen Verba, Konstruktformen und die Absolutformen der Nomina, die ursprünglich auf zwei Konsonanten endeten, im Kontext kurzen Vokal, die anderen Absolutformen langen Vokal auf.

Wir haben uns soweit mit der vortiberiensischen Periode beschäftigt, in der die Vokale nicht nur Qualität, sondern auch Quantität bezeichneten; so war in dieser Periode der Unterschied zwischen dem (Vorgänger des) *pataḥ* und (des) *qameṣ* ein quantitativer. Das (spätere) tiberiensische Vokalsystem dagegen bezeichnet, wie bekannt,[21] nur Vokalqualität und der Unterschied zwischen *pataḥ* und *qameṣ* ist im tiberiensischen System bloß qualitativ, d.h. *a* gegenüber *å*. Daher sind alle eventuellen Lautveränderungen aus der tiberiensischen Periode, die diese (und andere) Vokale betreffen, bloß qualitativ, nicht quantitativ und darin von den Lautveränderungen der früheren Perioden der hebräischen Sprache verschieden.[22] Wenn wir daher annehmen, daß *la'ᵃdōnēkā* erst in der tiberiensischen Periode zu *ladōnēkā*[23] (tiberiensisch als *ladonekå* zu transkribieren) verschoben worden ist, so bereitet das *a* gar keine Schwierigkeiten: alle Lautveränderungen sind nur qualitativ, und es liegt gar kein Grund vor, daß sich das *a* wegen des Ausfalls des *alef* zu *å* verschiebe.[24] So ist auch *måwet* 'Tod' < **mawet* als Assimilation des *a* zum folgenden *w* zu interpretieren,[25] wie auch die Konstruktformen mit *qameṣ* vor *m* als Assimilation des ursprünglichen *a* zum *m*: *'ulåm* 'Vorhalle', *yåm* 'Meer',

Ähnlich sind auch Nomina mit *pataḥ* in ihrer Tonsilbe nicht nur als ursprünglich auf zwei Konsonanten endend zu analysieren, sondern teilweise stammt ihr *pataḥ* aus der tiberiensischen Periode, in der, wie gesagt, die quantitativen Vokalunterschiede neutralisiert worden waren. Ein Substantiv wie *dəḇaš* 'Honig' ist auf Grund sowohl des

[21] So z.B. auch AARTUN (N 1), pp. 31–32, der mit Recht die bekannte Tatsache bezeichnet, daß die frühere quantitative Opposition zwischen *pataḥ* und *qameṣ* jetzt eine qualitative geworden ist und daß der *qameṣ* nicht nur ursprüngliches *ā*, sondern auch ursprüngliches *u* fortsetzt.

[22] Dies habe ich mit „Vielschichtigkeit" gemeint. AARTUN (N 1), p. 33 hat mich mißverstanden.

[23] Ich verstehe AARTUNS (N 1), pp. 32–33 Rekonstruktion nicht, da er das *Alef*, das ja hier bloßes Lesezeichen geworden ist, als Konsonant bezeichnet.

[24] J. L. MALONE in: The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 11 (1979), pp. 72–75 zieht nicht in Betracht, daß zu dieser Zeit keine quantitativen Vokalunterschiede mehr bestanden.

[25] So z.B. BERGSTRÄSSER (N 7), I, p. 138, § 23 i. Vgl. auch A. SCHLESINGER: *Researches in the Exegesis and Language of the Bible*. Jerusalem 1962, p. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000044

Hebräischen (*diḇsī*) wie auch anderer semitischen Sprachen[26] wohl als „umgesprungener" Segolat anzusehen, wie er sich in der tiberiensischen Periode, vielleicht unter dem Einfluß des Aramäischen, entwickelte. Unter den Nomina, die auf betontes *pataḥ* enden, fällt die verhältnismäßig große Anzahl von solchen auf, deren letzter Konsonant ʿ ist: *ʾeṣbaʿ*, *ʾarbaʿ*, *kôḇaʿ*, *qôḇaʿ*, *môdaʿ*, *qaʿqaʿ*, *qarqaʿ*. Dies ist wohl dahin zu erklären, daß sich – wenigstens in der Mehrzahl dieser nicht sehr häufigen Nominalformen[27] – das ursprüngliche *qameṣ* durch Assimilation an das ʿ zu *pataḥ* verschob. Dies geschah in der tiberiensischen Periode, in der das *qameṣ* wie *å* ausgesprochen wurde und daher vom *a* akustisch verschieden war. Diese Interpretation wird umso wahrscheinlicher, da zwei dieser Nomina in ihrer Flexion in der Tat keine(n Ersatz für) Verdoppelung aufweisen (*ʾeṣbəʿōt*, *ʾarbaʿat*).[28]

Wir hoffen, daß es uns gelungen ist zu begründen, warum wir an der hier vorgeschlagenen Theorie festhalten, obwohl, wie jede Theorie, wohl auch diese nicht ohne Subjektivität ist. Doch glauben wir die Vorteile dieser Theorie gezeigt zu haben, wie auch daß sie auf struktureller, nicht auf arbiträren isolierten Betrachtung,[29] begründet ist.

[26] Zusammengestellt z.B. von AARTUN (N 1), p. 36, der es jedoch unterlassen hat, daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen.

[27] In seltenen Nominalformen war die Analogiewirkung des Paradigmas weniger stark; dagegen z.B. *råšåʿ*, gebildet von der häufigen Nominalform *qåṭål*.

[28] Wir sind uns wohl bewußt, daß manchmal die Absolutform und die Flexion verschiedene Nominalformen aufweisen. Dies ist jedoch angesichts der relativen Häufigkeit der Nomina, die auf *pataḥ* enden, bei diesen Substantiven äußerst unwahrscheinlich.

[29] So gegen AARTUN (N 1), p. 40, Ende.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000045

Geschichte in dichterischem Gewand in der alten arabischen Literatur*

Von Ilse Lichtenstadter, Cambridge, Mass.

Vor einigen Jahren bat mich Omeljan Pritsak, einige arabische Verse von al-Buḥturī zu prüfen, die Hinweise auf Isḥāq ibn Kundāğiq enthielten, der im Kalifenreich innerhalb des Gebiets und der Periode von Professor Pritsaks Forschungen eine Rolle gespielt hatte. Insbesondere ersuchte er mich, vom Gesichtspunkt der arabischen Poesie und ihrer Art, Gedanken in einem poetischen Zusammenhang auszudrücken, zu klären, ob gewisse bildhafte und lobende Formulierungen wörtlich zu nehmen seien. Wenn es so wäre, sollte ich feststellen, wie des Dichters Aussagen geschichtliche und biographische Daten über Isḥāq ibn Kundāğiq ergeben könnten. Aus geschichtlichen Quellen ist von ihm bekannt, daß er eine muslimische Armee in Ägypten und im ʿIrāq während des Zanǧ-Sklavenkrieges (870–83) geführt hat. Aber von seinem Vorleben in seinem zentralasiatischen Heimatland war wenig oder nichts bekannt. Die Antwort, die ich gab, und wie sie geholfen haben könnte, das Problem zu klären, soll zu gegebener Zeit in Professor Pritsaks eigene Studien einbezogen werden.

Diese Anfrage eröffnete jedoch für mich ein größeres Problem, das nach meiner Erinnerung vor langen Jahren in den Kollegs meines Lehrers Josef Horovitz (gest. 1931) zuerst angeschnitten worden war. Horovitz selbst hatte in der Tat einen Artikel veröffentlicht, der das Problem der Beziehung zwischen Prosa und Poesie berührte.[1] Er

* Dieser Artikel erschien zuerst in Englischer Sprache als ein Beitrag zu *Eucharisterion. Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday.* Cambridge, Mass. 1980. (Harvard Ukrainian Studies. 3/4.), P. 2, S. 559–72. Die deutsche Übersetzung stammt von Frau Tilla Menck Kiep, Worpswede, meiner früheren Mitschülerin in der Klosterschule St. Johannis in Hamburg. Ich danke ihr sehr herzlich dafür. Ebenfalls danke ich Herrn Professor Ihor Ševčenko für die Erlaubnis, diese Übersetzung in einer deutschen Zeitschrift zu veröffentlichen, wie auch Herrn Professor Wolfhart Heinrichs, Harvard, für einige Zusätze und stilistische Verbesserungen. Dieser hat auch die Aufnahme des Artikels in die ZDMG vermittelt.

[1] Joseph Horovitz: *Die poetischen Einlagen der Sîrah.* In: Islamica 2 (1926), S. 308–12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000046

machte eine Liste all der Gedichte, die in Ibn Isḥāq's Biographie (Sīrah) des Propheten eingestreut waren. Er machte auch eine Liste ihrer Verfasser und von den Ereignissen, mit denen die Verse verknüpft waren oder von denen man annimmt, daß sie sie veranlaßt haben. Horovitz streifte allerdings nur den Wert der Gedichte als Quelle für Muḥammads Leben und inwieweit sie die überlieferten Daten über das Leben und die Taten des Propheten bekräftigten oder ihnen widersprochen haben. Neben anderen beschäftigte sich Bräunlich mit dem Problem, wie weit arabische Poesie als zuverlässige Quelle für historisch richtige Daten angesehen werden kann oder ob sie nur eine traditionelle Kunstform darstellt.[2] In meiner Doktorarbeit[3] stellte ich fest, daß ein arabischer Dichter, selbst in einer so starken Gemütsbewegung wie der Liebe, gezwungen war, seine Gefühle in begrenzte, höchst stilisierte und stereotype Bilder und rhetorische Phrasen zu drängen. Diese Konvention und diese Beschränkung machen die Feststellung von historischer Wahrheit in der Poesie äußerst schwierig.

In dem vorliegenden Zusammenhang ist ein anderer Faktor bemerkenswert. Geschichtliche Werke zeigen oft zwei Versionen des gleichen Ereignisses. Eine von ihnen ist eine Prosa-Erzählung, die Begebenheiten ausführlich und mit jeder Einzelheit aufzeichnet. Sie berichtet über Teilnehmer und Örtlichkeiten, oft in minutiöser Genauigkeit, erwähnt unwichtige Episoden mit allen Begleitumständen und bietet häufig abweichende Berichte von Augenzeugen und Berichterstattern. Dann folgen ein oder mehrere Gedichte von denen es heißt, daß sie in Verbindung mit dem gleichen Ereignis verfaßt worden sind, von dem in Prosa berichtet wurde. Von den Gedichten wird gesagt, daß sie von Teilnehmern während des Ereignisses geäußert wurden, oder daß sie später verfaßt worden sind, um einen Helden zu feiern oder an das Ereignis zu erinnern. Noch andere Gedichte wurden in viel späteren Zeiten verfaßt von einem Dichter, der den Wunsch hatte, einen Nachkommen des Helden zu feiern, indem er dessen Vorfahren pries. Das Problem mit diesen Gedichten als historische Quellen ist, daß sie oft nur vage erwähnen, was tatsächlich geschah oder darauf nur in allgemeinen Ausdrücken und charakteristischen, stereotypen Formulierungen hinweisen. Das gilt, neben der bereits erwähnten *Sīrah*, für historische

[2] Erich Bräunlich: *Bisṭām ibn Qais, ein vor-islamischer Bedouinenfürst und Held.* Leipzig 1923. Für das ganze Problem, cf. auch F. Rosenthal: *A History of Muslim Historiography.* Leiden 1952 (2. Auflage 1968), S. 19ff.

[3] I. Lichtenstädter: *Das Nasīb der alt-arabischen Qaṣīde.* In: Islamica 5 (1931), S. 17ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000047

Werke wie al-Ṭabarī's Ta'rīkh (*Annales*) oder al-Balādhurī's *Ansāb al-Ashrāf* (*Geschlechterfolgen der Aristokratie*) und anderen, noch späteren Werken. Es ist auch ganz besonders charakteristisch für die sogenannten *Aiyām al-'Arab*, die Geschichten von den „Kriegstagen der Araber," die sich hauptsächlich mit vorislamischen Ereignissen befassen.

Ob wir nun diese Werke arabische Geschichtsschreibung oder arabische Literatur nennen, sie setzen eine sehr alte Tradition in der orientalischen Literatur fort, indem sie ihren Berichten Gedichte hinzufügen. Seit frühester Zeit zeigen die alt-orientalischen Literaturwerke die gleiche Mischung von Poesie und Prosa-Erzählung. Um das vorliegende Problem zu studieren, müssen wir daher weit in die Vergangenheit zurückgehen, wenigstens bis zum Alten Testament. Dort finden wir an verschiedenen Stellen, daß poetische Passagen den Prosabericht ergänzen, genau wie es in viel späteren Jahrhunderten in verschiedenen Zweigen der arabischen Literatur geschieht. In den historischen Teilen des Alten Testaments kommen vier hauptsächliche Arten von Gedichten in Verbindung mit wirklichen Ereignissen vor: (1) Gedichte, die die Prosa-Erzählung in poetischer Form aufnehmen, z. B. das sogenannte Deborah-Lied (Richter 5); (2) Loblieder, z. B. das Lied Moses' und der Kinder Israel nach ihrer Errettung von Pharaohs Armee am Roten Meer (Exodus 15); (3) Dankgedichte oder Gebete, z. B. Hannahs Dankgebet an Gott für die Beendigung ihrer Unfruchtbarkeit (1 Samuel 2); und (4) Trauerlieder, von denen das schönste Davids Elegie auf den Tod von Saul und Jonathan ist (2 Samuel 1:19ff.). Diese sind in der Tat auch diejenigen Kategorien, die man am häufigsten in klassischer arabischer Poesie findet. Eine Anspielung auf eine Art von charakteristischer arabischer Poesie, nämlich das *hiǧā'*, findet sich in Balaks Bitte, daß Bileam die Kinder Israels, die Balaks Armee gegenüber lagerten, verfluchen sollte; diese Flüche wurden jedoch durch Gottes Gnade in Segenssprüche verwandelt.

Richter 4 und 5 können als Musterbeispiel dessen angesehen werden, was viel später der hauptsächliche Wesenszug der *aiyām al-'Arab* wurde, nämlich ein Ereignis in Prosa wie in Poesie darzustellen. Sie befassen sich mit der Schlacht zwischen den Kindern Israel und Jabin, dem König von Kanaan, und ihrem Sieg über seinen General Sisera. Der Prosa-Bericht in Richter 4 handelt von der Prophetin und Richterin Deborah und Barak, den sie mit der Aufgabe betraute, den Feind zu besiegen; der Bericht gibt eine detaillierte Beschreibung von den Ereignissen, die zu der Niederlage von Jabins Heer und dem Tod seines Führers Sisera, durch den Verrat einer Frau, führten. Richter 5 ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000048

Deborah's und Barak's Triumphgesang nach Siseras Niederlage und Tod, der allgemein als die älteste überlieferte Passage des Alten Testaments und eins der ältesten Beispiele der hebräischen Sprache (und wie man hinzufügen mag, der hebräischen Poesie) angesehen wird. Wenn man den detaillierten Prosa-Bericht mit dem Gesang vergleicht, fällt es auf, daß die psalmenähnlichen Zeilen am Anfang des Gesanges, obwohl sie die Namen von Deborah, Barak, Jaël, und ihres Feindes Sisera enthalten, fast bei jedwedem Sieg der Kinder Israels über ihre Feinde als eine Lobhymne für Gott und seine Werkzeuge hätten dienen können. Nur die Schlußverse verraten Einzelheiten von Siseras Tod, die die wichtigsten Teile der Prosa-Erzählung ausmachen. Daneben deutet das Gedicht die Verzweiflung der Mutter des Erschlagenen an, die auf den Sohn wartet, der nie zurückkehren wird. Dieses Motiv ist nicht in der Prosa-Erzählung erwähnt, aber es gleicht Episoden in den späteren *aiyām* Erzählungen und ihren Gedichten.

Der zweite Typ der alttestamentarischen Poesie, der in arabischer Poesie einen hervorragenden Platz einnimmt, ist die *marthiyah* (Trauerlied) bei dem Tode eines geliebten Verwandten oder eines anderen Helden, der in einer Schlacht gefallen war. Das bekannteste Beispiel dieses Typs im Alten Testament ist Davids Klage über den Tod von Saul und Jonathan (2 Samuel 1:19ff.), der erstere ein bewunderter Rivale, der andere ein geliebter Freund. Dies ist eins der poetischsten und rührendsten Kapitel in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Es unterscheidet sich in einem charakteristischen Element von seinen arabischen Gegenstücken: der Trauernde ist ein Mann, während die arabische Trauerweise vorwiegend von einer Frau zum Ausdruck gebracht wird.[4] Schöne Beispiele dieser Gedichtart sind die in Ibn Isḥāq's *Sīrah*, verfaßt von 'Abd al-Muṭṭalib's Töchtern beim Tod ihres Vaters, des Großvaters des Propheten. Weitere berühmte Klagelieder sind die von al-Khansā' beim Tod ihres Bruders Ṣakhr,[5] die schon in klassischen Zeiten in einem Dīwān gesammelt wurden.

Ein Vergleich der Prosa-Erzählung von dem Tod der beiden Helden in der Schlacht mit Davids Klagelied zeigt, daß der Dichter nicht auf die Schlacht selbst oder auf die Art und Weise, in der die Helden ihrem Schicksal begegnen, anspielt, sondern nur seinem Kummer über den Verlust seines Lehnsherrn und seines Freundes ausdrückt. Das

[4] [Es gibt auch *marāthī* von Männern, wie Mutammim b. Nuwayrah und Zuhayr b. Ǧadhīmah u. a. W. H.]

[5] N. Rhodokanakis: *Al-Ḫansā' und ihre Trauerlieder*. Wien 1904. (Sitzber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Band 147, no. 4.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000049

erscheint in der Form von *madīḥ* (Lobpreisung), die uns aus der arabischen Poesie vertraut ist. Gäbe es nicht die Einleitung zu dem Kapitel (Verse 1–14) oder den Prosa-Bericht in 1 Samuel 31:1–13, könnte man keine Einzelheit ihres tragischen Todes aus der Elegie ableiten.

Im Gegensatz zu diesen beiden Beispielen betont Moses' Dankhymne am Roten Meer (Exodus 15) ausdrücklich die Einzelheiten von der wunderbaren Rettung der Kinder Israels durch Gottes Gnade. Selbst wenn kein Prosa-Bericht zur Verfügung stände, würde es möglich sein, aus dem Gedicht ein ziemlich getreues Bild vom Verlauf der Ereignisse am Roten Meer zu rekonstruieren. Diese Feststellung führt zu der Frage: welche ist die Original-Version, die poetische oder die Prosa-Erzählung? Wurde das Gedicht nach dem Prosa-Bericht verfaßt oder war es tatsächlich, wie behauptet wird, eine Hymne, die zum Lobe und zur Danksagung von den handelnden Personen in der Prosa-Erzählung verfaßt war? Dies ist in der Tat der eigentliche Kern des Problems, das den vorliegenden Artikel verursachte.[6]

Eine Tatsache wird offenkundig. Die Beispiele aus dem Alten Testament enthalten Elemente, die auch in ihren altarabischen Gegenstücken vorherrschend sind, besonders das *madīḥ* (Verherrlichung) und die *marthiyah* (Klage). In den arabischen Gedichten werden die Helden wegen ihres Mutes und ihrer Großzügigkeit, ihrer Tapferkeit, ihrer Zuverlässigkeit und Bereitschaft, den Bedürftigen und Unterdrückten zu helfen, und ihre Verbündeten im Kriege zu unterstützen, gepriesen. Auch die Totenlieder enthalten diese Lobpreisungen, fügen aber Ausdrücke des Kummers und der Klage hinzu; sie schildern die Kinder, die ihres Vaters beraubt wurden, eine Mutter, die kinderlos zurückgelassen wurde (man erinnert sich an Deborahs ergreifende Schilderung von Siseras Mutter, die vergeblich auf die Rückkehr ihres Sohnes wartet), und ein Volk, das ohne Führer zurückblieb. Sie mögen in Anspielungen oder manchmal ausdrücklich auf die Zusammenhänge hinweisen, in denen der Held seinen Tod fand. Jedoch von der

[6] [Natürlich ist mir das Problem im allgemeinen vertraut. Aber wenn man von der Frage ausgeht, welche Fassung das Original ist, die poetische oder die prosaische, dann ist die Alternative doch eigentlich die folgende: entweder das Gedicht entstand zuerst (sei es von den Akteuren des Ereignisses, sei es von späteren Dichtern) und der Prosabericht wurde aus den Angaben des Gedichtes herausgesponnen; oder der Prosabericht war ursprünglich und das Gedicht wurde auf grund dieses Materials, sozusagen als Variation über dasselbe Thema, komponiert. Dies ist allerdings keine ausschließende Alternative, denn es gibt noch weitere Möglichkeiten für das Verhältnis von Dichtung und Prosa zueinander. W. H.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000050

marthiyah oder auch dem *fakhr* könnte allein kein vollständiger Bericht oder keine historische Skizze abgeleitet werden. Hierfür kann, nach sorgfältiger Analyse, nur die Prosa-Erzählung dienen.

Dies trifft besonders zu bei den *Aiyām al-ʿarab*-Erzählungen, die sich mit den Kämpfen zwischen den arabischen Stämmen in vor- und frühislamischer Zeit befassen. Sie finden sich hauptsächlich in den alten Sammlungen arabischer Poesie, die reich sind an Anspielungen auf die heroischen Schlachten, die der Dichter oder seine Vorfahren und sein Stamm schlugen, oder die erfüllt sind von *hiǧāʾ*, den Schmähungen und Sticheleien gegen ihre Feinde. Da den Gedichten Einzelheiten fehlten, brauchten die Anspielungen schon in frühesten Zeiten Erläuterungen. Das besorgten die Redaktoren der Diwane und anderer Sammlungen, wie des *Kitāb al-Aghānī* und der *Mufaḍḍalīyāt*, indem Kommentare hinzugefügt wurden, die ursprünglich auf den mündlichen Überlieferung beruhten, die von den berühmten Gelehrten gesammelt wurden auf deren Autorität hin die Geschichten erzählt wurden.[7] So wurden die *aiyām*-Erzählungen gesammelt und als Kommentare den Gedichten hinzugefügt zu dem ausdrücklichen Zweck, die Anspielungen auf die Ereignisse aus vergangenen Zeiten zu erweitern und zu erklären, deren Erinnerung späteren Generationen verloren gegangen waren, einschließlich derjenigen, in der das Werk des Dichters gesammelt und veröffentlicht wurde.

Das beste Beispiel für diesen Vorgang sind die sogenannten *Naqāʾiḍ*, das sind die in Verse gefaßten Herausforderungen und Sticheleien, die die beiden berühmten Dichter aus der Umaiyaden-Zeit, Ǧarīr und al-Farazdaq (starben 728 A.D.)[8] gegen einander schleuderten. Schon zur Zeit, als sie gesammelt wurden, brauchten sie ausführliche Anmerkungen, denn die Dichter wiesen ständig auf längst vergessene Missetaten ihres gegnerischen Stammes und seiner Vorfahren, oder auf Heldentaten ihres eigenen Stammes hin. Diese Kommentare gaben die überlieferten Berichte der diesbezüglichen Ereignisse; diese andrerseits erwähnten wieder andere Persönlichkeiten oder Situationen, die weitere Erläuterungen brauchten.

[7] Siehe I. Goldziher: *Muhammedanische Studien.* 2 Bde. Halle 1899–90; neugedr. in 1 Bd., Hildesheim 1961. Englische Übersetzung von C. R. Barber und S. M. Stern als *Muslim Studies.* 2 Bde. London 1966–1971. Vgl. besonders Bd. 1, Kap. 4 und 5. [Im Falle des *Aghānī* sind die Kommentare schriftlichen Aufzeichnungen entnommen. W. H.]

[8] *The Naḳâʾiḍ of Jarîr and al-Farazdaḳ.* Hrsg. von A. A. Bevan. 3 Bde. Leiden 1905–12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000051

Das kann ohne weiteres angenommen werden. Jedoch bleibt das ausschlaggebende Problem bestehen, nämlich, wie war die Beziehung der Verse zu den Kommentaren, und was kam zuerst? Die Geschichte von Ṣa'ṣa'ah, einem Vorfahr von al-Farazdaq, der in vorislamischer Zeit lebte, bietet eine gute Illustration. In seinen Gedichten rühmt sich al-Farazdaq, ein Abkömmling von Ṣa'ṣa'ah zu sein, dem berühmten „Am-Leben-Erhalter der-lebendig-zu-begrabenden-Mädchen" (*Muḥyī al-Maw'ūdāt*). An zwei Stellen erklärt der Kommentar diesen Beinamen: Von Ṣa'ṣa'ah wird gesagt, er habe neugeborene Mädchen ausgelöst, die dazu bestimmt waren, lebendig begraben zu werden. Die Erklärung in *Naqā'iḍ* (S. 264, Zeile 14ff.) stellt schlicht fest: „Ṣa'ṣa'ā ist der Wiederbeleber der lebendig-begrabenen-Mädchen — er erhielt vor der Mission (*mab'ath*) des Gottesboten — möge Gott ihn segnen — einhundertvierzig Mädchen am Leben. Die Erzählung von Ṣa'ṣa'ah sagt, daß wann auch immer eine Frau ein Mädchen gebar, er ihre Tochter auslöste, damit sie nicht lebendig begraben wurde." Jedoch an einer zweiten Stelle wird die Geschichte ausführlicher erzählt, mit einigen Einzelheiten, die an folkloristische Motive erinnern.[9] Während er nach zwei verlorenen Kamelen suchte, kam Ṣa'ṣa'ah zufällig zu einem Zelte, gerade als eine Frau nach dreitägigen Wehen ein Kind gebar. Als es ein Mädchen anstatt des erhofften Knaben war, war der Vater bereit, es lebendig zu begraben. Ṣa'ṣa'ah trat dazwischen, gab dem Mann als Lösegeld die beiden Kamelinnen mit ihren neugeborenen Füllen, und versprach ihm außerdem noch, ihm nach seiner Rückkehr, sein Reitkamel zu geben. Es wird von ihm hier gesagt, er habe 96 Mädchen gerettet, bevor der Islam anbrach und Allāh die barbarische Sitte verbot. Andere Quellen berichten von einer noch höheren Zahl von geretteten Mädchen, selbst bis zu 296.

Farazdaq's Gedichte erwähnen die edlen Taten seines Großvaters nicht, außer daß er ihn mit lobpreisenden Beinamen benennt, wie *Ṣa'ṣa'ah al-Wa'īd* oder *Muḥyī al-Maw'ūdāt*. Ohne die Geschichten der Kommentatoren wäre nichts weiter von ihm bekannt. Die längere Version hat jedoch all die Merkmale von späterer Erfindung und Ausschmückung, die gemacht wurden, um den Ruf des Dichters und den seines berühmten Ahnen zu erhöhen. Der Einfluß der Qur'ānischen *āyah* und des Abscheus des Propheten vor dieser heidnischen Sitte ist offenkundig in der Art und Weise, wie die Geschichte erzählt wird. So kann sie nicht als authentische Geschichte angesehen werden, obwohl

[9] Die erste Stelle ist in *Naḳā'iḍ* 1, S. 264, Zeile 14ff., die zweite ebenda, Bd. 2, S. 697, Zeile 4ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000052

sie auf einem tatsächlichen Ereignis beruhen mag. Kindesmord von Mädchen wurde zweifellos in Arabien während der Ǧāhilīyah praktiziert, und man kann daher sicher annehmen, daß *Ṣaʿṣaʿah* tatsächlich ein neugeborenes Mädchen oder sogar viele ausgelöst hat.

Im allgemeinen unterscheidet sich der Charakter der *aiyām al-ʿarab* Geschichten von der des Ṣaʿṣaʿah. Die ersteren, die die in den Gedichten erwähnten Schlachttage erklären, erheben den Anspruch, Geschichte zu sein, obwohl viel Folklore, romantische und epische Überlieferung hineingeschlüpft ist.[10] Jedoch können sie nicht abgetan werden, als hätten sie keine Beziehung zur Wirklichkeit. Die Gedichte, die im Zusammenhang mit dieser Untersuchung betrachtet werden müssen, sind in den Kommentaren zu den *aiyām* enthalten, auf die im *Dīwān* Bezug genommen wird. Ein gutes Beispiel, mit häufigem Einschub von Poesie bietet die Geschichte des *Yawm Shiʿb Ǧabalah*, der Schlacht in der Schlucht von Ǧabalah, die neben dem *Yawm Dhūʾl-Qār* und dem *Yawm Kulāb* der berühmteste „Schlachttag" im vorislamischen Arabien war.[11] Sie ist auch nützlich für diese Untersuchung, da der Bericht von den Ereignissen, die zu dem Höhepunkt der Schlacht führten, einheitlicher ist als viele andere *aiyām*-Erzählungen.

Der Charakter der Gedichte ist verschieden. Da gibt es ein bissiges *hiǧāʾ* (Satire) gegen Ibn Qahwas, einen berühmten Führer, Bannerträger und „Reiter der Araber," der sich der „edlen" Allianz gegen die Banū ʿĀmir angeschlossen hatte, aber anscheinend aus der Schlacht geflohen war. Das Gedicht wird Dukhtanūs zugeschrieben, der Tochter des Laqīṭ, des Führers der Allianz, der selbst nach einem tapferen Kampf getötet wurde. Der Prosatext erwähnt nur Ibn Qahwas bei Namen, als einen Edelmann und Bannerträger. Das Gedicht aber ist voll von Hohn und Tadel; es klagt ihn der Feigheit an und schmäht ihn. Dukhtanūs ist auch die Verfasserin von einigen anderen Gedichten in dieser Geschichte, von denen eines einen anderen Teilnehmer preist, weil er das Unternehmen nicht im Stich gelassen habe, und von denen andere den Tod ihres Vaters in der Schlacht beklagen. Eins von diesen hat einen Hauch von Spontaneität im Ausdruck, aber die anderen könnten ebenso gut zu irgendeiner anderen Zeit verfaßt worden sein, denn sie halten sich mehr an den Stil der *marthiyah*. Die Ausnahme

[10] W. Caskel: *Aiyām al-ʿarab. Studien zur altarabischen Epik.* Leipzig 1929. (Islamica. 3, Suppl.)

[11] Die Geschichte ist übersetzt (ins Englische) in I. Lichtenstadter: *Introduction to Classical Arabic Literature.* New York 1974, S. 160ff. [Siehe auch Egbert Meyer: *Der Historische Gehalt der Ayyām al-ʿArab.* Wiesbaden 1970. (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim Stiftung. H. 7.) W. H.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000053

erwähnt die feige Tat derer, die Laqīṭ gefangen nahmen, die ihn schlugen, als er bereits gestorben war. Infolgedessen würden wir diese Tatsache kennen, selbst wenn wir nur das Gedicht hätten und die Prosa-Erzählung diesen Umstand nicht erwähnt hätte. Die Erwähnung im Prosa-Bericht wurde offensichtlich erst später hinzugefügt und wir dürfen mit einiger Sicherheit behaupten, daß dieser Vorfall vom Gedicht hergeleitet wurde und nicht umgekehrt.

Es gibt eine Anzahl von *raǧaz* Gedichten in der Shi'b Ǧabalah-Erzählung. Da *raǧaz* ein einfaches Versmaß ist, ist es ziemlich leicht, solche Verse in einem Zustand von Erregung, sei es Freude oder Furcht während der Schlacht zu äußern. Diese Verse sind ohne große Kunst und weisen kein Zeichen von späterer künstlicher Verfeinerung auf. All die Gedichte, die in Verbindung mit dieser Schlacht rezitiert wurden, und im Bericht darüber enthalten sind, vermitteln den Eindruck, daß die Verfasser persönlich betroffen waren, selbst wenn die Gedichte nicht gleich auf der Stelle geäußert worden sind. Tatsächlich bestätigt ein Beispiel ausdrücklich, daß sein Dichter 'Āmir b. aṭ-Ṭufayl war, der auf dem Höhepunkt der Schlacht in der Schlucht geboren wurde. Das Gedicht ist auch in seinem *Dīwān* zu finden.

Prosa und Poesie sind eng miteinander verwoben und ergänzen einander in der Shi'b Ǧabalah-Erzählung. Das bedeutet: wenn wir nur die Gedichte hätten, könnten wir uns zwar undeutlich die eine oder andere Episode vorstellen, eine Anzahl der Kämpfer auf jeder Seite identifizieren und die Namen der in der Schlacht Gefallenen erfahren. Ohne die Prosa-Erzählung aber könnte – aus den Gedichten selbst – weder eine klare Vorstellung vom Verlauf der Ereignisse und ihren Hintergründen sowie den Reaktionen von Freund und Feind, noch ein Gefühl für die durch die Feindseligkeiten geweckten Leidenschaften gewonnen werden. Nur gemeinsam geben sie ein lebendiges und vollständiges Bild von den historischen Ereignissen und den in sie verwickelten Persönlichkeiten.

Obwohl die in der *Sīrah* enthaltene Poesie nach HOROVITZ' Behauptung die *aiyām*-Tradition fortsetzt, bietet sie einen anderen Aspekt. Die Prosa-Berichte, die in dem Werk gesammelt sind,[12] beruhen auf Erinnerungen, die von Generation zu Generation überliefert worden sind. Ihre Glaubwürdigkeit beruht auf der Zuverlässigkeit von Augenzeugen. Im

[12] *Al-Sîrah al-nabawîyah li-Ibn Hischām.* 4 Bde. Cairo 1936ff. *Das Leben Muḥammad's nach Muḥammad ibn Isḥâḳ.* Hrsg. von F. WÜSTENFELD. 2 Bde. Göttingen 1858–60; nachgedr. Leipzig 1901. Die Zitate in diesem Artikel verweisen auf die englische Übersetzung von A. GUILLAUME: *Sîrah . . . the Life of Muḥammad.* Oxford 1958.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000054

Lauf der Zeit erwuchs manche sagenhafte Verschönerung, anscheinend schon in dem Originalwerk von Ibn Isḥāq (starb A.H. 150/51/A.D. 767/68)[13] und zunehmend in der revidierten Ausgabe von Ibn Hishām (st. A.H. 218/A.D. 833). Der letztere läßt einige Tatsachen aus, die nach seinen eigenen Worten gewisse einflußreiche Persönlichkeiten beleidigen könnten; insbesondere hatte er die ʿAbbāsiden im Sinn, die zu seiner Zeit die Herrscher geworden waren. Ihr Ahne, der Onkel des Propheten, al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib, blieb der Sendung seines Neffen feindlich gesinnt und scheint bei Badr mit anderen Quraishiten gefangen genommen worden zu sein. Als er vor den Propheten gebracht wurde, behauptete er, daß er sich heimlich zum Islam bekannt habe, aber gezwungen gewesen wäre, diese Tatsache vor den Leuten zu verbergen. Es fällt auf, daß Ibn Isḥāq keinen bestimmten Zeitpunkt von ʿAbbās' Übertritt erwähnt, noch einen Bericht von den Umständen gibt, unter denen er sich ereignete, obwohl er das gewöhnlich tut, wenn ein hervorragender Mekkaner den Islam annahm.[14] Wenn man diese Weglassung einer politisch wichtigen Tatsache, sowohl im Original als auch in den revidierten Versionen, bedenkt, ist die Freiheit bemerkenswert, mit der die wenig schmeichelhaften, sogar kompromittierenden Tatsachen über den Propheten selbst, wie auch seiner engen Gefährten, von Ibn Hishām beibehalten wurden. Abgesehen von dem „Hofdichter" Ḥassān b. Thābit, einem Medinenser, dessen Poesie ständig das Lob des Propheten und seiner Gefährten singt, fällt die große Zahl von *hiǧāʾ* oder *hiǧāʾ*-ähnlichen Gedichten in der *Sīrah* auf, die den Propheten und seinen Kampf gegen überlieferte Sitten und Werte angreifen. Noch seltsamer ist die Tatsache, daß sie bis zum heutigen Tage ehrfürchtiger islamischer Zensur entgangen sind. Selbst ein so hervorragender Führer wie Khālid b. al-Walīd, ein früh zum Islam Bekehrter und ein Held in den Jahren der „Eroberung", entging nicht der Kritik, weil er die Schlacht von Mu'ta verließ, als der Ausgang sich gegen die muslimische Seite wandte.[15]

Das interessanteste Beispiel dieser unparteiischen Haltung ist die Geschichte von Hind bt. ʿUqba und ihrer Frauen. Sie rächten ihren Vater, der von Ḥamza erschlagen worden war, indem sie nach Ḥamza's Tod bei Uḥud seinen Bauch aufschnitten und seine Leber verschlangen. Die Verse, in denen sie ihren Triumph verkündete, gehören zu den

[13] [Siehe Rudolf Sellheim: *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muḥammed-Biographie des Ibn Isḥāq.* In: Oriens 18/19 (1967), S. 33–91. W. H.]

[14] Guillaume: *Sīrah*, S. 338.

[15] Guillaume: *Sīrah*, S. 537.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000055

wildesten in der Arabischen Poesie, und ihre Glaubwürdigkeit kann nicht bezweifelt werden. Dasselbe kann von den gehässigen Versen gesagt werden, die Ibn Isḥāq's Bericht über die Vernichtung der Banū Qaynuqā' und den Mord an Ka'b b. al-Ashraf zu jener Zeit begleiten.[16] Diese Verse wurden schon sehr früh verdächtigt, unecht zu sein, so daß die Tatsache, daß sie Jahrhunderte hindurch der Zensur entgingen, sehr auffallend ist. HOROVITZ erklärte die Einbeziehung und das Überleben – in Prosa ebenso wie in der Poesie – von Ibn Isḥāq's Angriff gegen diese verehrten Gestalten als ein Resultat des starken Einflusses des vorislamischen *aiyām*-Stil auf die Entwicklung der *Sīrah*.

Das Einschieben oder Zitieren von Poesie in Prosawerken, seien sie von historischem oder *adab* (literarischem) Charakter, setzte sich viele Jahrhunderte lang fort. So hielten nicht nur die geschichtlichen Werke über den frühen Islam und über die Umaiyaden und 'Abbāsiden, sondern auch solche Werke, die sich mit verschiedenen Teilen des Reiches befassen (wie Maqrīzī's Geschichte von Ägypten) an diesem Stil fest. Er wurde auch in rein volkstümlicher Literatur nachgeahmt, in der viele Gedichte erscheinen (wie in den *Alf Layla wa-Layla* „Tausend und Eine Nacht"), die angeführt werden, weil sie angeblich von berühmten alten Dichtern verfaßt wurden. HOROVITZ prüfte die Authentizität[17] der Gedichte nach, war aber nicht imstande, ihren Anspruch auf alte Verfasser zu bestätigen, außer in ganz wenigen Fällen. Die meisten sind offensichtlich das Produkt von viel späteren Zeiten und können keinem berühmten Dichter zugeschrieben werden. Ihr Erscheinen selbst in volkstümlichen Geschichten reflektiert jedoch die Stärke eines Stils, dem gefolgt werden mußte, teils wegen seines Unterhaltungswertes und teils, weil es die traditionelle Kunstform war.

Dies führt die Untersuchung auf ihr ursprüngliches Problem zurück: wie weit kann eine jede ausdrückliche Einzelheit, die in einem Gedicht enthalten ist, als zuverlässiges, historisches Datum angenommen werden? Obwohl radikale Skepsis nicht angebracht ist, muß man doch große Vorsicht walten lassen. Jede Geschichte und jeder Bericht in Gedichtform muß individuell auf Glaubwürdigkeit hin geprüft werden, und eine Entscheidung muß auf der Grundlage dieser Prüfung erreicht werden. Ein Faktor muß jeweils besonders untersucht werden, nämlich, die Frage der Priorität des Prosa-Berichts oder des Gedichts. In der *Sīrah* wurden offensichtlich eine Anzahl von Gedichten von späteren

[16] GUILLAUME: *Sīrah*, S. 364ff.

[17] J. HOROVITZ: *Poetische Zitate in 1001 Nacht*. In: *Festschrift für E. Sachau*. Berlin 1915, s. 375–79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000056

Legenden beeinflußt, und sie müssen daher als ursprüngliche Quelle ausgeschlossen werden. Andere, bessonders die mit religiösen Charakter, waren schon durch die neue, vom Islam eingeführte Theologie beeinflußt; noch andere waren umgestaltet im Licht dieser neuen religiösen Gedanken und setzten die neuen Begriffe (z.B., *ar-Raḥmān*) ein für die heidnischen Götter oder interpretierten den alten Ausdruck „Herr der *Ka'bah*," indem sie ihn auf den Ein und Einzigen Gott des Islams bezogen. Andrerseits ist eine ziemlich große Anzahl von Namen alter Gottheiten in einigen Gedichten beibehalten, vor allem in denen, die noch von den alten religiösen Bräuchen handeln, die vom Propheten abgeschafft worden waren.

Aus dieser Untersuchung kann gefolgert werden, daß weder Poesie, noch Prosa ohne weiteres als die ursprüngliche Version angenommen werden kann. Beide müssen sehr sorgfältig geprüft werden, um den Kern der historischen Wahrheit herauszufinden. Die Poesie bietet jedoch die größere Schwierigkeit, weil sie sehr viel mehr durch starre Regeln für Ausdruck und Aufbau gebunden ist, wie von mehreren modernen Gelehrten gezeigt worden ist,[18] aber schon von solchen einheimischen Kritikern der vorislamischen und frühislamischen Poesie wie al-Bâqillânî[19] zum Ausdruck gebracht wurde. Aber beide, die klassischen wie die modernen Gelehrten, formulierten ihre Kritiken und machten ihre Analysen ex post facto, d.h., auf der Basis der Traditon, die seit langer Zeit festgelegt war und von den alten Dichtern getreu befolgt wurde. So entbehren ihre Ausführungen (z.B. die Kritik des Bāqillānī von Imra' al-Qays' *Mu'allaqah*) künstlerischer Sensitivität. Die Kriterien, nach denen der Historiker die Glaubwürdigkeit eines Gedichtes für seine Forschung beurteilt, unterscheiden sich von denen eines Rhetorikers oder eines „Kunstkritikers." Der Historiker muß alle vorhandenen Quellen benutzen, das heißt, Geschichten, Berichte in geographischen und biographischen Werken, das *Kitāb al-Aghānī*, den *Fihrist* usw., um die zur Verfügung stehenden Daten zu ergänzen. Für die Beurteilung von arabischer Poesie in moderner Zeit sind GUSTAVE

[18] RENATE JACOBI: *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde.* Wiesbaden 1971. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentl. der Orientalischen Kommission. Bd. 14.)

[19] W. HEINRICHS: *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor . . . in Arabic Poetics.* Wiesbaden 1977. (AKM. 54, 2.) Derselbe, *Die antike Verknüpfung von Phantasie und Dichtung bei den Arabern.* In: ZDMG 128 (1978), S. 252–98. Siehe auch die Sektion über *I'jāz al-Qur'ān* in der Übersetzung von G. E. VON GRUENEBAUM, als *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism.* Chicago, I11. 1950 (mit Anmerkung des Übersetzers).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000057

VON GRUENEBAUMS Forschungen von unschätzbarem Wert. Wenn die nötige Vorsicht angewandt wird, kann die Poesie nicht ganz ausgeschlossen werden; sie muß in der Tat in Betracht gezogen werden, um historische Tatsachen aufzuklären, vorausgesetzt, daß ihrem poetischen Rahmen und ihrer künstlerischen Gestaltung gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Der poetische Syllogismus
Ein Beitrag zum Verständnis der „logischen" Poetik der Araber*

Von Gregor Schoeler, Basel

Die Lehre vom poetischen Syllogismus (*qiyās šiʿrī*) nimmt eine zentrale Stellung in der arabischen aristotelischen oder „logischen" Poetik ein. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß die zahlreichen Fachwissenschaftler, die sich vor allem in den letzten Jahren mit diesem Gebiet befaßt haben, auch auf den Begriff des poetischen Syllogismus stießen und sich mit ihm auseinandersetzen mußten.

Die Herkunft des Begriffes und der damit verknüpften Lehre vom poetischen Syllogismus ist seit langem bekannt[1]; sie wird dementsprechend in der Literatur zumeist auch richtig erklärt. Dasselbe gilt auch für manche Theorien und Erörterungen, die mit dieser Lehre zusammenhängen oder als Bestandteile von ihr aufzufassen sind[2]. Dagegen wurde der Begriff selbst bislang entweder völlig mißverstanden[3] oder

* Mein herzlicher Dank gilt Herrn Professor Dr. Helmut Gätje, Saarbrücken. Er hat mich in die aristotelische Logik eingeführt, mich immer wieder zur Abfassung dieser Arbeit ermuntert und mir in allen ihren Stadien mit Rat und Tat zur Seite gestanden.

[1] S. Abschnitt XI.

[2] Ich denke vor allem an die in Abschnitt VII und IX zu behandelnden Fragen.

[3] Heinrichs: *Ar. Dicht.*, S. 139, spricht „von dem in der Dichtung so widersinnigen Syllogismus-Begriff"; und noch in *Die ant. Verkn.*, S. 278, bezeichnet er die Einstufung der Dichtung als syllogistische Kunst durch al-Fārābī im *K. al-Ḥurūf* als „wenig plausibel" und „störend". – Bürgel kommt in *Remarques*, S. 134 oben, der Wahrheit sehr nahe, wenn er die Metapher „in Zusammenhang mit den syllogistischen Fragen" bringt. Doch stellt er dann fest: „Le vrai syllogisme poétique . . . n'est cependant pas la métaphore seule, mais il est fondé sur les conclusions qui elles-mêmes sont basées sur des métaphores ou d'autres prémisses poétiques irréelles." – S. 135 will er u. a. die „phantastische Ätiologie" (s. unten S. 80) als poetischen Syllogismus verstehen. – S. 138–139, Anm. 11, wundert er sich, daß das Beispiel, das aš-Šarīf al-Ǧurǧānī bringt (s. unsere Anm. 6), „keine phantastische Argumentation" (also das, was er – Bürgel – für einen poetischen Syllogismus hält) ist, sondern nur „ein Vergleich in Meta-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000059

nur unscharf gesehen und ungenau erklärt[4]. Das liegt wohl hauptsächlich daran, daß die Definitionen, die die arabischen Philosophen und Enzyklopädisten vom poetischen Syllogismus geben, oft nur Beschreibungen seiner Wirkweise und seines Zwecks sind[5]. Die genaue Konstruktion des Syllogismus wird in der Regel nicht vorgeführt und erklärt. Werden Beispiele gebracht, was übrigens selten der Fall ist, so wird der Syllogismus zumeist in einer (wie wir sehen werden, für ihn charakteristischen) abgekürzten Form mitgeteilt[6], die leicht zu Mißverständnissen über sein Wesen führen kann und auch geführt hat.

---

phernform" (d.h. eine prädikative Metapher). – Ich selbst habe in *Grundpr.*, S. 50, den Begriff „poetischer Syllogismus" ebenfalls falsch verstanden und erklärt. – Völlig abwegig ist die Deutung, die BUTTERWORTH: *Averroes' Three Short Commentaries*, S. 38, von Averroes' Feststellung, die Dichtung sei eine syllogistische Kunst usw. (s. unsere Anm. 30) gegeben hat. – Diese kleine Anthologie der Mißverständnisse bezüglich des zur Rede stehenden Begriffs ließe sich noch ergänzen.

[4] So bei DAHIYAT, S. 23 und S. 42–45. – Immerhin muß hervorgehoben werden, daß DAHIYAT als einziger richtig erkannt hat, daß der bildliche Ausdruck nach Auffassung der arabischen Philosophen „eine Art von implizitem Syllogismus" ist (S. 23).

[5] Z. B. al-Fārābī: *K. al-Alfāẓ*, S. 98, Z. 14ff.: „Was von diesen Klassen (*aṣnāf*; sc. der Syllogismen) den Verstand zur poetischen Unterwerfung lenkt, das sind die poetischen Syllogismen . . ." – Avicenna: *Burhān*, S. 4: „Was den poetischen Syllogismus betrifft, so wird er nicht verwendet, um eine Aussage mit Wahrheitsanspruch zu treffen (*taṣdīqan*; zu dem Terminus s. Anm. 124), sondern um eine Vorstellung hervorzurufen (*taḫyīlan*), die die Seele zum Sich-Öffnen und Sich-Verschließen bewegt, (u. zw.) durch die Nachahmung der schönen oder häßlichen Dinge." – Al-Ġazzālī: *Miʿyār*, S. 185: „Derjenige Syllogismus, der 'poetisch' genannt wird . . . , wird nicht gebracht, um ein (sicheres) Wissen oder eine Meinung zu liefern; vielmehr pflegt der Angesprochene den wahren Sachverhalt zu kennen. Er wird aber gebracht, (1) um einen Wunsch zu erwecken, (2) oder um eine Aversion zu erregen, (3) oder um eine großzügige Handlung hervorzurufen, (4) oder um zum Geiz zu veranlassen, (5) oder um abzuschrecken, (6) oder um zu ermutigen . . ." – Maimonides, S. 49: „Dann sind da einige Syllogismen, die preisen und tadeln die Dinge in keiner anderen Weise als durch Nachahmungen; und jeden Syllogismus, dessen Prämisse (Obersatz) in dieser Art als Nachahmung gebraucht wird, nennen wir 'poetischen Syllogismus' . . .". – aš-Šarīf al-Ǧurǧānī, S. 67: „Dichtung im Sprachgebrauch der Logiker: ein Syllogismus, der gebildet wird aus vorstellungsevozierenden (Prämissen). Mit ihm bezweckt man die Beeinflussung der Seele durch Erregung von Begehren oder Abneigung . . ." (Forts. s. nächste Anm.). – Vgl. auch al-Fārābī: *Iḥṣāʾ*, S. 67, Z. 6ff.; *Risāla ṣudira bihā l-kitāb*, S. 226, Z. 17–24; *K. al-Ḥurūf*, S. 70, Z. 16ff. und bes. Z. 20ff.; Avicenna: *Išārāt*, S. 511ff.; at-Tahānawī I, S. 746, Z. 2ff.

[6] aš-Šarīf al-Ǧurǧānī, S. 67 (Forts. des Zitats in der vorherigen Anm.): „ . . . wie wenn man sagt: 'Der Wein ist flüssiger Rubin' und 'Der Honig ist zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000060

Glücklicherweise gibt es nun doch mindestens eine klare und auch von Beispielen begleitete Darlegung dessen, was ein poetischer Syllogismus ist. Wir verdanken sie Avicenna (st. 1037). Sie findet sich freilich nicht da, wo man sie erwarten würde, nämlich in seinem *Poetik*-Kommentar (der den neunten Teil der Abteilung Logik seiner großen philosophischen Enzyklopädie, des *K. aš-Šifāʾ*, bildet) oder in seinen verschiedenen kurzen Darstellungen der Poetik, sondern in seinem *K. al-Qiyās*[7] (dem vierten Teil seiner Logik), in dem er den Stoff der *Ersten Analytiken* des Aristoteles behandelt.

Auf diese Erklärung stützen sich die folgenden Ausführungen.

I. Was ist ein poetischer Syllogismus?

1. Avicenna's Beispiel. Die explizite Form des poetischen Syllogismus

---

Erbrechen führende Galle'". Dieselben Beispiele bei at-Tahānawī I, S. 746, Z. 4. – Das letzte Beispiel findet sich schon bei Avicenna: *Qiyās*, S. 5, Z. 7; *Burhān* S. 17, Z. 1; *Išārāt*, S. 413, Z. 2; *Naǧāt*, S. 64, Z. 17; *Dānešnāme*, S. 74; *ʿUyūn*, S. 13, Z. 18. Es geht auf Aristoteles: *Soph. El.*, Kap. 5 (167b. 5–6) zurück, wo es freilich in einem ganz anderen Zusammenhang steht.

[7] S. 57, Z. 9ff. – Wegen seiner Wichtigkeit führe ich im Folgenden den Passus vollständig in Übersetzung an: „Was den poetischen Syllogismus betrifft, so scheint er, obwohl er (in Wirklichkeit) keine Aussage mit Wahrheitsanspruch zu treffen sucht (*lā yuḥāwilu īqāʿ at-taṣdīq*; zum Begriff *taṣdīq* s. Anm. 124), sondern vielmehr eine Vorstellung hervorzurufen (*taḫyīl*) (bestrebt ist), eben doch eine Aussage mit Wahrheitsanspruch zu treffen. Man gibt auch, insofern er Dichtung ist, ihn betreffend nicht zu, daß er falsch ist, wo man doch seine Prämissen so gebraucht, als ob sie zugelassen (*musallama*) wären. Zum Beispiel wenn man sagt: 'N. N. ist ein Mond', weil er (N. N.) schöngesichtig ist, dann schließt man wie folgt: N. N. ist schöngesichtig. Jeder Schöngesichtige ist ein Mond. Also ist N. N. ein Mond. – Auch für diese Aussage gilt: wenn man zuläßt, was in ihr gesagt ist, so folgt aus ihr eine Aussage. Aber der Dichter wünscht in seinem Inneren gar nicht, daß diese Folgerung geglaubt wird, wenn er es auch zu wünschen scheint, insofern er Dichter ist, vielmehr ist es sein Bestreben, durch diese Folgerung zu suggerieren, daß die Seele (sc. des Hörers) den Gepriesenen schön findet. Desgleichen, wenn einer sagt: 'Die Rose ist der After eines Maultiers, in dessen Mitte Kot sichtbar ist' (s. Anm. 95), so ist es, als ob er versuchte zu sagen: alles, was in dieser Weise der After eines Maultiers (d.h.: außen rot und innen gelb) ist, ist schmutzig und dreckig. Denn mit seiner Aussage – auch wenn sie ein Syllogismus ist, d.h. wenn man seine Prämissen zuläßt und sich daraus das Zu-Beweisende ergibt – bezweckt er keineswegs, darzulegen, daß diese Meinung richtig ist, sondern er will, daß die Seele (sc. des Hörers) bei der Vorstellung Ekel empfindet vor dem, worüber die Aussage geht." (At-Tahānawī schreibt diesen Passus in *Kaššāf* II, S. 1191, Z. 3ff. nahezu wörtlich aus.) – Vgl. auch Avicenna's Ausführungen in *Burhān*, S. 16, Z. 16ff. und in *ʿUyūn*. S. 13, Z. 16ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000061

Das Beispiel, das Avicenna für einen poetischen Syllogismus bringt, lautet:

„N. N. ist ein Mond"

(weil er schöngesichtig ist). Diese Aussage, hinter welcher der in der aristotelischen Logik nicht Geschulte wohl kaum einen Syllogismus vermuten würde, führt Avicenna sogleich auf eine syllogistische Grundlage zurück. Er bemerkt: „Wenn einer das sagt, so schließt er wie folgt:

(Untersatz) N. N. ist schöngesichtig
(Obersatz) Jeder (alle, der) Schöngesichtige ist ein Mond

(Konklusion) N. N. ist ein Mond"[8]

Wir werden im folgenden die zuerst angeführte, verkürzte Form des Syllogismus als implizit, und die vollständige Form als explizit bezeichnen.

Wir beginnen mit einer Analyse der expliziten Form.

Vorweg sei bemerkt, daß die Vertauschung der Prämissen (Untersatz vor Obersatz) bei den arabischen Logikern die Regel ist[9], also nichts mit dem Spezialfall des uns interessierenden Syllogismus zu tun hat.

Bezeichnet man den Mittelbegriff („schöngesichtig") als M, das Subjekt der Konklusion („N. N.") als S und das Prädikat der Konklusion („Mond") als P, so kann man folgendes feststellen: M steht einmal als Subjekt des (nachgestellten) Obersatzes und einmal als Prädikat des (vorgestellten) Untersatzes. Wir haben somit einen Schluß der ersten Figur vor uns. Da alle Urteile dieses Syllogismus bejahend sind und allgemeinen (bzw. individuellen) Charakter haben, also nach der bekannten Symbolik der europäischen Scholastiker a-Urteile sind, ergibt sich folgender Schluß:

S a M
M a P

S a P

Diesen Schluß bezeichnet man mit einem Formelnamen der europäischen Scholastiker als den Modus „Barbara". Die überwiegende Mehrzahl der poetischen Syllogismen folgt diesem Modus[10].

[8] S. vorige Anm.

[9] Vgl. zuletzt GÄTJE-SCHOELER: *Averroes' Schriften zur Logik*, S. 583–585.

[10] Doch dürften z.B. auch Schlüsse nach dem Modus Celarent der ersten Figur vorkommen: N. N. ist feige. Kein Feiger ist ein Löwe. Folglich ist N. N. kein Löwe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000062

Auf den ersten Blick scheint es sich bei unserem Syllogismus um einen gewöhnlichen kategorischen Schluß mit zwei assertorischen Prämissen (S ist M ; M ist P) und einer assertorischen Konklusion (S ist P) zu handeln. Betrachtet man aber die Prämissen genauer, so zeigt sich, daß nur der Untersatz ein im eigentlichen Sinne identifizierendes Urteil darstellt. Dagegen hat der Obersatz zwar die Form eines solchen, doch ist die Identität hier zu einer bloßen Ähnlichkeit abgeschwächt oder verdünnt. Insofern liegt hier ein Urteil besonderer Art[11] vor. (Der Schöngesichtige ist nicht ein Mond, sondern er gleicht nur dem Mond.) Um das deutlicher zu machen, können wir – im Deutschen wie im Arabischen – nach der Kopula die Vergleichspartikel wie einfügen, also statt „Jeder Schöngesichtige ist ein Mond" sagen „Jeder Schöngesichtige ist wie ein Mond". Wir hätten für den oben angeführten Schluß auch schreiben können:

N. N. ist schöngesichtig
Jeder Schöngesichtige ist wie ein Mond

N. N. ist wie ein Mond

Beide Ausdrucksweisen – die ohne und die mit wie – kommen vor. (Während die europäische Rhetorik erstere als „metaphorisch" von der zweiten als „vergleichend" unterscheidet, liegt nach der Terminologie der arabischen Dichtungstheoretiker[12] und Logiker[13] beidemale ein Vergleich vor – im ersten Fall ein solcher, bei dem die Vergleichspartikel fortgefallen ist.)

Diejenige Prämisse, die die oben charakterisierte Besonderheit aufweist, heißt „poetisch" (*šiʿrīya*)[14] oder „vorstellungsevozierend" (*muḫaiyila*)[15]. In ihr verhält sich das Subjekt (M) zum Prädikat (P) wie Urbild zu (Ab-)Bild. (Wir sprechen deshalb im Folgenden auch von „bildlicher" Aussage.)[16] Die oben charakterisierte Besonderheit zeigt

[11] S. unten S. 50f. [12] Al-Ǧurǧānī: *Asrār* 14/11.
[13] S. unten S. 71. [14] S. unten S. 49, Anm. 21. [15] S. unten S. 55f.
[16] Die Opposition Urbild-Abbild wird von den arabischen Philosophen nicht in dieser Schärfe herausgearbeitet. Zwar existiert ein ziemlich genaues Äquivalent für „Abbild", *tamṯīl* (s. unten S. 62f.), doch fehlt dessen Gegenstück „Urbild". – Die Vorstellung, daß das literarische „Nachahmen" (das Vergleichen bzw. Metaphorieren) gleichsam ein Abbilden ist, ist den arabischen Philosophen aber durchaus vertraut. Al-Fārābī veranschaulicht das (der in Rede stehenden Sache) Ähnliche (also Vergleichsgegenstand bzw. Metapher) durch das Spiegelbild, das ein Gegenstand wirft (*Risāla*, S. 268, Z. 5); Averroes erinnert im gleichen Zusammenhang an die Darstellungen in den bildenden Künsten (*Ǧawāmiʿ*, S. 203, Z. 6–9; vgl. unten S. 77f.). – Die hier zugrunde liegende

auch die Konklusion unseres Syllogismus; auch sie ist also ein „poetisches" Urteil (eine „bildliche" Aussage). In ihr verhält sich das Subjekt (S) zum Prädikat (P) wie der Repräsentant eines Urbildes zu dessen Abbild.

2. Poetischer Syllogismus und poetische Prämisse

Al-Fārābī (st. 950) unterscheidet an einer Stelle seines *K. as-Šiʿr*[17] zwei Arten von bildlicher Aussage: Mit der einen Art – „die die (als Bild fungierende) Sache selbst in die Vorstellung ruft" und der, wie er weiter sagt, auf der Seite des gesicherten Wissens (*ʿilm*)[18] die Definition (*ḥadd*) entspricht – ist die poetische Prämisse gemeint; mit der anderen Art – „die die Existenz der (als Bild fungierenden) Sache in einer anderen Sache in die Vorstellung ruft" und der auf der Seite des gesicherten Wissens der Beweis (*burhān*) entspricht, ist der (verkürzte) poetische Syllogismus bzw. dessen Konklusion gemeint[19].

	Poetischer Syllogismus	Beweis
explizite Form	N. N. ist schöngesichtig	N. N. ist Grieche
	Jeder Schöngesichtige ist ein Mond	Jeder Grieche ist ein Mensch
	(poetische Prämisse)	(„Definition")
	N. N. ist ein Mond	N. N. ist ein Mensch
implizite Form	N. N. ist ein Mond (da er schöngesichtig ist)[20]	N. N. ist ein Mensch, da er Grieche ist

Vorstellung geht wohl letztlich auf Aristoteles selbst zurück: Dieser bezeichnet die übertragene Ausdrucksweise gelegentlich als „Bild" (*eikōn*) (s. unten S. 84).

[17] S. 93, Z. 16–20.

[18] Gemeint ist das demonstrative Schlußverfahren; s. unten Abschnitt II.

[19] HEINRICHS bemerkt in *Die ant. Verkn.*, S. 255, in al-Fārābī's *K. aš-Šiʿr* fehle der Begriff des poetischen Syllogismus. Das stimmt nur insofern, als der Philosoph den Terminus in dieser Schrift nicht expressis verbis verwendet. Daß er die bildhafte Aussage auch hier als Prämisse bzw. Syllogismus auffaßt, ergibt sich eindeutig aus der zur Rede stehenden Stelle (die HEINRICHS übrigens in *Ar. Dicht.*, S. 144, besprochen, aber mißverstanden hat).

[20] Im obigen Beispiel ist die eine von al-Fārābī angesprochene Art der bildlichen Aussage durch den Satz „Jeder Schöngesichtige ist ein Mond" repräsen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000064

Da die stoffliche (inhaltliche) Besonderheit der Syllogismen in ihren Prämissen liegt (s. unten S. 53), ist in der „logischen" Poetik – häufiger als von den poetischen Syllogismen – von den poetischen Prämissen[21] die Rede. Sie sind es, die den Logiker recht eigentlich interessieren. Die poetischen Syllogismen selbst interessieren ihn weniger, da sie ja (formal) wie andere Syllogismen der ersten Figur funktionieren. Am wenigsten interessieren ihn naturgemäß die im eigentlichen Sinne identifizierenden assertorischen, also die nicht-poetischen Prämissen innerhalb der poetischen Syllogismen.

3. Die implizite Form des poetischen Syllogismus

In der Praxis tritt der poetische Syllogismus immer nur in der impliziten Form auf. Ein Explizieren des der poetischen Aussage zugrunde liegenden Syllogismus würde alle Wirkung, die von ihr auszugehen vermag, zerstören.

Häufig kommt die implizite Form so, wie sie Avicenna angeführt hatte, vor.[22]. In diesem Falle ist die implizite Form gleich der Konklusion der expliziten Form des Syllogismus. Besondere Bedeutung kommt aber noch mehr verkürzten (rein-metaphorischen) Spielarten dieser Form zu. Eine solche liegt z.B. vor, wenn nur vom „Mond" (nämlich N. N.) gesprochen wird. In derartigen Fällen können poetische Aussagen bzw. Ausdrucksweisen selbst wieder innerhalb anderer Schlüsse – z.B. rhetorischer Syllogismen und Analogieschlüsse (ein

---

tiert; in ihr wird „die (bildhafte) Sache selbst" (nämlich der Mond) in die Vorstellung gerufen; der Satz ist mithin gleichsam eine Definition, entspricht jedenfalls in unserem Beispiel für das wissenschaftliche Schlußverfahren dem Satz „Jeder Grieche ist ein Mensch", dem man als Bestandteil einer (hier nicht vollständig ausgeführten) Definition einen gewissen definitorischen Charakter zuschreiben kann. – Die andere Art der bildlichen Aussage ist oben durch den Satz „N. N. ist ein Mond (da er schöngesichtig ist)" repräsentiert; in ihr wird „die (bildhafte) Sache (der Mond) in einer anderen Sache (nämlich N. N.)" in die Vorstellung gerufen; der Satz ist mithin gleichsam ein Beweis, entspricht jedenfalls in unserem Beispiel für das wissenschaftliche Schlußverfahren dem (verkürzten) Beweis „N. N. ist ein Mensch, da er Grieche ist".

[21] Besonders bei Avicenna. In *Maʿānī* wird überhaupt ausschließlich der Begriff *muqaddamāt šiʿrīya* bzw. *muḥaiyila* verwendet; so S. 15, Z. 4 (erster Satz des Werks), S. 16, Z. 1ff., S. 20, Z. 9, S. 21, ZZ. 1 und 5. In *Šiʿr* verwendet er in gleicher Bedeutung häufiger die Termini *kalām*, „Rede", so S. 161, Z. 7 (erster Satz des Werks), Z. 15; und *qaul*, „Aussage", so S. 161, Z. 18. Doch findet sich gelegentlich auch *muqaddamāt šiʿrīya*, so S. 188, Z. 7.

[22] Hierzu und zum Folgenden vgl. Avicenna's formale Klassifikation der bildlichen Aussagen („Nachahmungsarten"), unten S. 71f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000065

Beispiel s. unten S. 59f.)- verwendet werden[23]. Die rhetorischen usw. Aussagen sind dann mit poetischen „untermischt" (*mutalabbisa*)[24].

Es kommt auch vor, daß die poetische Prämisse allein auftritt. Wir haben dann eine Sentenz oder eine sentenzartige Aussage vor uns[25]. Indessen sind solche Fälle selten. So gilt im Allgemeinen folgende Gleichung: impliziter poetischer Syllogismus = poetische Aussage = Konklusion des expliziten poetischen Syllogismus (bzw. eine verkürzte Form derselben) = Vergleich bzw. Metapher.

Will man den poetischen Syllogismus mit der Terminologie der europäischen oder arabischen Dichtungstheorie fassen, so kann man folgendes feststellen:

Der verglichene Gegenstand (primum comparationis; arabisch *mušabbah*) („N. N.") innerhalb des Vergleichs („N. N. ist [wie] ein Mond") ist das Subjekt des impliziten poetischen Syllogismus; der Vergleichsgegenstand (secundum comparationis; arabisch *mušabbah bihī*) („Mond") ist das Prädikatsnomen des impliziten poetischen Syllogismus; das Vergleichsmoment (tertium comparationis; arabisch *waǧh at-tašbīh*) („Schöngesichtigkeit") ist im Mittelbegriff des expliziten poetischen Syllogismus enthalten[26]. (Der Mittelbegriff [„schöngesichtig", „Schöngesichtiger"] fällt in der Konklusion bzw. im impliziten poetischen Syllogismus fort).

Im Rahmen der Geschichte der Logik wäre die Deutung der bildlichen Aussage als eines Urteils bzw. eines Syllogismus wie folgt zu würdigen:

[23] Vgl. Ḥāzim: *Minhāǧ*, S. 67; Übers. S. 179f.

[24] Ebd., S. 67, Z. 15; Übers. S. 180 und in unserer Anm. 63.

[25] Ein Beispiel aus al-Ǧurǧānī's *Asrār* (5/5): „Wen du in der Jugend wohl erziehst, der ist wie ein Baum . . ."

[26] Bei dem soeben Festgestellten ist zu beachten, daß die poetischen Prämissen hier unmittelbaren oder primären Charakter haben (s. unten S. 55). – Häufig werden als poetische Prämissen aber auch Urteile verwendet, die ihrerseits letztlich Konklusionen aus poetischen Syllogismen sind. (Wir haben es dann mit poetischen Prämissen mittelbaren oder sekundären Charakters zu tun.) Beispiele hierfür sind die in Anm. 6 angeführten Sätze. Die poetische Prämisse „Der Wein ist flüssiger Rubin", aus der man etwa den (impliziten) poetischen Syllogismus „Die Flasche verstreute flüssige Rubine" bilden könnte, ist ihrerseits Konklusion aus folgendem poetischen Syllogismus: Der Wein ist (einerseits) flüssig, (andererseits) rot, funkelnd (usw.). Alles Rote, Funkelnde (usw.) ist Rubin. Also ist der Wein flüssiger Rubin. – Die poetische Prämisse nur dieses zuletzt angeführte Syllogismus hat unmittelbaren (primären) Charakter. Ihr Subjekt (M) ist das tertium comparationis des entsprechenden Vergleichs „Der Wein ist flüssiger Rubin". – Der Unterschied zwischen den primären und den sekundären poetischen Prämissen scheint von den arabischen Philosophen freilich nicht immer strikt beachtet worden zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000066

Die arabischen Philosophen haben – übrigens ganz im Sinne des „Ersten Lehrers“[27] – die zwischen zwei Gegenständen bestehende Ähnlichkeit als Teilidentität aufgefaßt. Auf diese Weise konnte die bildliche Aussage einbezogen werden in das System der Urteile – in einem Urteil wird ja stets eine Identitätsbeziehung behauptet (oder verneint) – und damit auch in das System der Syllogismen[28].

4. Der poetische Syllogismus – ein potentieller Syllogismus

Al-Fārābī bezeichnet den poetischen Syllogismus als „potentiell“ (*bil-qūwa*), im Gegensatz zu „aktuell“ (*bil-fiʿl*)[29,30]. Als potentiellen Syllogismus stellt er ihn neben den Induktionsschluß, ein anderes Mal[31] außerdem auch neben den Analogieschluß, physiognomischen Schluß usw. Alle diese Aussagen haben, wie er sich ausdrückt, „die Kraft (*qūwa*) eines Syllogismus“ (ohne doch aktuelle Syllogismen zu sein).

Was er darunter versteht, zeigt er im *K. al-Qiyās aṣ-ṣaġīr* für Induktions- und Analogieschluß[32]. Wir befassen uns im folgenden mit dem Induktionsschluß und seiner Behandlung durch al-Fārābī[33].

Wir bringen sogleich unten al-Fārābī's Beispiel für einen Induktionsschluß, allerdings zunächst nicht in der Form, die er bei al-Fārābī hat, sondern so, wie er üblicherweise angeführt wird:

(Obersatz)	Gehen, Fliegen, Schwimmen, . . . finden in der Zeit statt
(Untersatz)	Gehen, Fliegen, Schwimmen, . . . sind Bewegungen
(Konklusion)	Jede Bewegung findet in der Zeit statt

(Obersatz)	Sowohl M_1 als M_2 als M_3 . . . sind P
(Untersatz)	Sowohl M_1 als M_2 als M_3 . . . sind S
(Konklusion)	Jedes S ist P

[27] Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* 1018a und 1054b.

[28] S. unten Abschnitt II.

[29] *Risāla*, S. 268, Z. 8.

[30] In diesem Sinne bemerkt auch Averroes in *Ǧawāmiʿ*, S. 205, Z. 4–5: „Wenn diese Kunst (sc. die Dichtung) auch syllogistisch ist, so verwendet sie doch keinen aktuellen Syllogismus (*al-qiyās bil-fiʿl*), und sie hat auch keine Art davon, die ihr speziell zugehörte.“

[31] *Risāla*, S. 268, Z. 16–18. – Die Stelle ist unten S. 74 teilweise übersetzt.

[32] S. 264, Z. 5ff. und S. 266, Z. 13ff; Übers. S. 88f. und S. 93f.

[33] Ebd. S. 264ff.; Übers. S. 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000067

Streng genommen lassen die beiden Prämissen zunächst einmal nur die Konklusion „Einige Bewegungen finden in der Zeit statt" zu (Syllogismus der dritten Figur, Modus Darapti). Sie lassen die oben angeführte Konklusion aber dann zu, wenn im Untersatz $M_1, M_2, M_3 \ldots$ nachweislich den vollen Umfang von S ausmachen, oder, anders ausgedrückt, wenn das den Untersatz bildende Urteil umgekehrt werden kann in die Form „Jede Bewegung ist Gehen, Fliegen, Schwimmen, . . ." (vollständige Induktion).

Al-Fārābī beschränkt sich in seiner Darstellung auf die Anführung des bereits konvertierten Urteils und bringt demgemäß folgenden Schluß:

(Untersatz)	Jede Bewegung ist Gehen, Fliegen, Schwimmen usw.
(Obersatz)	Gehen, Fliegen usw. finden in der Zeit statt
(Konklusion)	Jede Bewegung findet in der Zeit statt

Wir haben hier also einen Syllogismus der ersten Figur nach dem Modus Barbara vor uns. – Damit ist gezeigt, daß der Induktionsschluß „die Kraft eines Syllogismus in der ersten Figur" hat[34].

Wo liegt nun die Parallele zum poetischen Syllogismus? Soviel ist klar, daß beide Schlüsse normalerweise in einer nicht-syllogistischen Form auftreten, dabei aber auf eine syllogistische Form zurückgeführt werden können.

Die nicht-syllogistische Form, unter der der Induktionsschluß normalerweise auftritt, ist oben angeführt worden. Wie sieht aber die des poetischen Schlusses aus?

Auf diese Frage scheinen uns zwei Antworten möglich: (1) Die nicht-syllogistische Form des poetischen Schlusses ist das, was wir oben als „implizite Form" des poetischen Syllogismus bezeichnet haben; in diesem Falle wäre „potentieller Syllogismus" gleich „impliziter Syllogismus"[35].

Eine bessere Parallele zu den Verhältnissen beim Induktionsschluß ergibt sich aber, wenn man (2) folgende nicht-syllogistische Form des poetischen Schlusses annimmt:

[34] Ebd. S. 264, Z. 14; Übers. S. 88.

[35] Das hatte ich in *Averroes' Rückwendung*, S. 299, Sp. 1–2, angenommen. – Derselben Auffassung ist auch DAHIYAT, S. 23 und S. 44f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000068

N. N. ist kühn
Der Löwe ist kühn

N. N. ist (wie) ein Löwe[36]

Dieser nach der Aristotelischen Schlußlehre nicht-schließende Schluß kann nun aber durch Umkehrung der zweiten Prämisse in die Form „Der (jeder) Kühne ist ein Löwe" in einen gültigen Syllogismus, u. zw. einen solchen der ersten Figur, Modus Barbara, umgewandelt werden:

N. N. ist kühn
Der (jeder) Kühne ist ein Löwe

N. N. ist ein Löwe

Dabei ist allerdings zu beachten, daß die zweite Prämisse durch die Umkehrung zu einem falschen Urteil geworden ist (oder doch zu einem Urteil, dessen Richtigkeit disputabel ist). Dasselbe gilt konsequenterweise auch für die Konklusion[37].

II. Warum heißt der poetische Syllogismus „poetisch" und in welches System ist er einzuordnen?

Nach einer bestimmten Theorie, die die arabischen Philosophen von den spätalexandrinischen Aristoteles-Kommentatoren übernommen haben, ist den letzten fünf Büchern des (um *Rhetorik* und *Poetik* erweiterten) *Organon* je ein bestimmter Syllogismus zugeordnet[38]. So wird den *Zweiten Analytiken*, dem „Buch vom Beweis", ein demonstrativer und der *Poetik* ein poetischer Syllogismus beigelegt. Der Unterschied der betreffenden Syllogismen wird dabei in ihrem Stoff oder Inhalt (griechisch *hylē*, arabisch *mādda*) gesehen. Der Stoff der Syllogismen liegt aber in ihren Prämissen.

Nach einer Auffassung, die gelegentlich auch al-Fārābī vertreten hat (s. unten S. 73f.), wird der Stoff als Wahrheitsgehalt verstanden.

[36] Es ist möglich, daß diese nicht-syllogistische Form in den Debatten der spätalexandrinischen Aristoteles-Kommentatoren über die Frage, was für ein Schluß der *Poetik* zuzuordnen sei (s. unten S. 82) eine Rolle spielte: vielleicht meint Ammonios Hermeiu mit der „asyllogistischen Form" der Logik, die er für die *Poetik* einführen will (vgl. Walzer: *Zur Traditionsgeschichte*, S. 133), etwas derartiges.

[37] S. unten Abschnitte II und IX.

[38] S. unten Abschnitte IX und XI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000069

Danach sind den fünf Syllogismen folgende, vom gänzlich Wahren bis zum gänzlich Falschen sich abstufende Prämissen zuzuordnen[39, 40]:

den demonstrativen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) gänzlich wahr sind,
den dialektischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) mehr wahr als falsch sind,
den rhetorischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) in gleichem Maße wahr und falsch sind,
den sophistischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) mehr falsch als wahr sind,
den poetischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) gänzlich falsch sind.

Nach einer etwas abweichenden Auffassung[41] stuft sich der Stoff nicht hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes, sondern vom Notwendigen bis zum Unmöglichen hin ab. Danach haben

die demonstrativen Syllogismen	Prämissen[42], die (in sich selbst) notwendig sind,
die dialektischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) mehr möglich als unmöglich sind,
die rhetorischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) in gleichem Maße möglich wie unmöglich sind,
die sophistischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) mehr unmöglich als möglich sind,
die poetischen Syllogismen	Prämissen, die (in sich selbst) unmöglich sind.

[39] Ich folge hier Nāṣiraddīn aṭ-Ṭūsī, der in seinem Kommentar zu Avicenna's *Išārāt*, S. 512–515, dies und die beiden folgenden Schemata vollständig und übersichtlich anführt und bespricht.

[40] Genauer müßte man sagen, daß der einzelne demonstrative Syllogismus jeweils zwei Prämissen der für ihn charakteristischen Beschaffenheit haben muß, während bei den einzelnen nicht-demonstrativen Syllogismen jeweils eine Prämisse der für sie charakteristischen Art ausreicht oder überhaupt nur denkbar ist (vgl. Maimonides: *Maqāla*, S. 41 und 81 [hebr.] und S. 48 [engl.]). – S. die beiden Beispiele für den rhetorischen Syllogismus (mit jeweils einer rhetorischen Prämisse) unten S. 56f. – Für den poetischen Syllogismus sei noch einmal auf das oben S.47 Gesagte verwiesen.

[41] S. Anm. 39.

[42] Zu beachten das in Anm. 40 Gesagte!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000070

Die arabischen Philosophen haben diese Theorie nicht beibehalten. Schon al-Fārābī hat sie, z.B. in *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*[43] und im *K. aš-Šiʿr*[44], aufgegeben; und Avicenna hat sie gar mehrere Male ausdrücklich abgelehnt[45], übrigens einmal mit der (richtigen) Bemerkung, daß sich bei Aristoteles kein Hinweis auf sie finde[46].

Nach der Auffassung, die sich durchzusetzen vermochte und die – natürlich mit gewissen Abweichungen – von Avicenna an allgemein vertreten wird, unterscheidet sich der Stoff der verschiedenen Syllogismen in dem Gewißheitsgrad der durch sie vermittelten Erkenntnis. Diese Anschauung steht der des Aristoteles jedenfalls sehr viel näher als die andere. Im folgenden stellen wir die Theorie in der Ausprägung, wie sie uns bei Avicenna (u.zw. in seinen kurzen Darstellungen der Logik)[47] entgegentritt, dar.

Avicenna unterscheidet bald weniger, bald mehr als 10 – im *Dānešnāme*[48] sind es 13 – Arten von primären oder unmittelbaren Urteilen; das sind solche, die man als Prämissen in den Syllogismen anwendet, ohne sie durch einen Schluß erst herstellen zu müssen. Davon gehören – wiederum nach dem *Dānešnāme* – fünf Arten dem demonstrativen Wissen an (1. die Axiome [*auwalīyāt*], z.B. „Das Ganze ist größer als sein Teil"; 2. die Gegebenheiten der Sinne [*maḥsūsāt*], z.B. „Der Mond nimmt zu und ab" usw.); sie finden im demonstrativen Syllogismus Verwendung. Je zwei gehören zum sophistischen und dialektischen Verfahren (zum letzteren z.B. die „allgemein anerkannten" [*mašhūrāt*] Urteile, wie „Gerechtigkeit ist notwendig"); drei zum rhetorischen (z.B. die „bloß angenommenen" [*maẓnūnāt*] Urteile, wie „Wer nachts um das Stadtviertel schleicht, führt etwas Böses im Schilde") und eine Art zum poetischen Verfahren (nämlich die „vorstellungsevozierenden" [*muḫaiyilāt*] Urteile).

Auf weitere Einzelheiten sowie auf Abweichungen in Avicenna's verschiedenen Schriften braucht hier nicht eingegangen zu werden. Insgesamt gesehen läßt sich nach Avicenna's Auffassung folgendes[49]

[43] S. 63–69.

[44] S. 93, Z. 21 – S. 94, Z. 1 – Dazu Heinrichs: *Ar. Dicht.*, S. 144, Mitte, und S. 149, unten, und f.

[45] Z. B. *Qiyās*, S. 4, Z. 6–11; *Išārāt*, S. 512–513.

[46] *Išārāt*, S. 513, Z. 1.

[47] Ebd., S. 389–413, S. 510–514; *Dānešnāme*, S. 68–76; *Naǧāt*, S. 60–66.

[48] S. vorige Anm.

[49] Ich folge hier *Išārāt*, S. 510–514, wobei ich wieder den Kommentar aṭ-Ṭūsī's (s. Anm. 39) mit berücksichtige.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000071

über die inhaltliche Eigenart der fünf verschiedenen Syllogismus-Arten aussagen: Es werden gebildet

die demonstrativen Syllogismen	aus Prämissen[50], deren Annahme notwendig ist; dabei können die Prämissen in sich selbst notwendig oder möglich sein,
die dialektischen Syllogismen	aus Prämissen, die allgemein anerkannt sind oder die man den Gegner hat zugeben lassen (*taqrīrīya*); dabei können sie in sich selbst notwendig, möglich oder unmöglich, wahr oder falsch sein,
die rhetorischen Syllogismen	aus Prämissen, die bloß angenommen oder (von einer Respektsperson) übernommen (*maqbūla*) sind; dabei können sie in sich selbst wahr oder falsch, möglich oder unmöglich sein,
die sophistischen Syllogismen	aus Prämissen, die zweideutige Begriffe od. etw. dgl. enthalten; dabei können die Prämissen in sich selbst gänzlich falsch oder auch überwiegend wahr sein,
die poetischen Syllogismen	aus vorstellungsevozierenden Prämissen; diese können in sich selbst wahr oder falsch sein.

Als Beispiele seien hier zwei rhetorische Syllogismen[51] angeführt.

a)

N. N. treibt sich nachts herum; also ist er ein Dieb.

[50] Zu beachten das in Anm. 40 Gesagte!

[51] Ich halte mich im folgenden an Avicenna: '*Uyūn*, S. 13, Z. 6–9 (über den rhetorischen Syllogismus) und S. 11, Z. 1–2 (über das Enthymem). – Zur enthymematischen Form des rhetorischen Syllogismus s. auch die ausführlicheren Darlegungen Avicenna's in den speziell der Rhetorik gewidmeten Werken, z. B. *K. al-Maǧmū'* . . . *Fī ma'ānī k. Rīṭūrīqa*. [Hrsg.:] M. SALĪM SĀLIM. Kairo 1950, S. 23–24 und S. 28ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000072

Zur Form des Schlusses ist zunächst folgendes zu sagen. Ebenso wie der poetische tritt auch der rhetorische Syllogismus in der Praxis nur in einer verkürzten Form, nämlich als Enthymem (*ḍamīr*), auf. Die explizite Form würde lauten:

(Untersatz)	N. N. treibt sich nachts herum
(Obersatz)	Wer sich nachts herumtreibt, ist ein Dieb
(Konklusion)	N. N. ist ein Dieb

Wie auch unser Beispiel zeigt, wird beim rhetorischen Syllogismus (zumeist) der Obersatz weggelassen, da in ihm die mangelnde Stringenz des Beweises offen zutage tritt oder einfach deshalb, weil er für das Verständnis entbehrlich ist. (Vgl. dagegen den poetischen Syllogismus, von dem allein die Konklusion übrig bleibt!)

Nun zum Stoff des Syllogismus. Die „rhetorische" Prämisse ist der Obersatz. In ihm wird kein Urteil, „dessen Annahme notwendig ist", und auch kein „allgemein anerkanntes", sondern vielmehr nur ein „angenommenes" Urteil abgegeben. Der Gewißheitsgrad der durch den ganzen Syllogismus (bzw. dessen Konklusion) vermittelten Erkenntnis entspricht dem Gewißheitsgrad dieser Prämisse.

b)

(Untersatz)	Dies (Getränk) ist gekochter Dattelwein
(Obersatz)	Es ist erlaubt, gekochten Dattelwein zu trinken
(Konklusion)	Es ist erlaubt, dieses Getränk zu trinken

Der – diesmal in seiner expliziten Form vorgeführte – rhetorische Syllogismus enthält in seinem Obersatz ein Urteil, das „von einer Respektsperson" – nämlich von dem Rechtsgelehrten Abū Ḥanīfa – „übernommen" ist. Es handelt sich um kein „allgemein anerkanntes" Urteil, denn die anderen Rechtsgelehrten außer Abū Ḥanīfa erklären den gekochten Dattelwein für verboten.

In der verkürzten Form, in der der Obersatz lediglich impliziert, aber nicht ausgedrückt ist, würde der Syllogismus lauten: „Dies Getränk ist gekochter Dattelwein; folglich darf man es trinken."

III. Wird der poetische Syllogismus nur in der Dichtung verwendet?

Nach der – nicht unbegründeten – Ansicht al-Fārābī's (der, wie die anderen arabischen Philosophen auch, bei allen seinen Aussagen über

Poesie mangels genauerer Kenntnis der griechischen immer auch die arabische Dichtung mit vor Augen hatte) tritt der poetische Syllogismus am häufigsten in der Dichtung auf[52].

Nichtsdestoweniger kommt er auch in der Prosa vor. Al-Fārābī nennt die Redekunst[53], denn in ihr begegnen nächst der Dichtkunst die meisten poetischen Syllogismen. Bildhafte Ausdrucksweisen in Prosa sind für al-Fārābī immer noch „poetische Aussagen"[54], aber nicht mehr „Dichtung", denn Dichtung muß außer bildhaft auch metrisch sein.

Kommen in einer Rede zuviele Bilder vor, so hat der Redner nach al-Fārābī's Auffassung die Methoden der Rhetorik aufgegeben und sich den Methoden der Dichtung zugewandt. Seine Aussagen sind dann nicht mehr rhetorisch, sondern poetisch[55].

Auch in der Umgangssprache werden poetische Syllogismen verwendet. Der Arzt Avicenna macht gelegentlich auf ihren Nutzen in der Heilkunst aufmerksam (s. unten S. 66 f.).

IV. Kommen in der Dichtung außer poetischen Syllogismen auch andere Schlüsse vor?

Neben den poetischen Syllogismen können in der Dichtung auch alle möglichen anderen Schlüsse, besonders rhetorische, auftreten[56]. Sie erscheinen dann ebenfalls nicht in der expliziten Form. Der Dichtungstheoretiker und Logiker Ḥāzim al-Qarṭāǧannī (st. 1285), der sich eingehend mit der Frage befaßt hat, führt als Begründung dafür stilistische Gesichtspunkte an; die explizite Form wirke im guten Stil wegen der vielen Wiederholungen derselben Begriffe langweilig[57].

Nach Ḥāzim[58] argumentiert man in der Dichtung am häufigsten mit dem in der Rhetorik gebräuchlichen Analogieschluß (*at-tamṯīl al-ḫiṭābī*). (Mit dem poetischen Syllogismus kann man gar nicht argumentieren!)

Beim Analogieschluß handelt es sich um den Schluß vom Besonderen oder Einzelnen auf ein demselben beigeordnetes Besonderes oder Einzelnes. Avicenna bringt im *K. an-Naǧāt*[59] folgendes Beispiel:

[52] *Risāla*, S. 268, Z. 9. – S. auch unten S. 84.
[53] *Šiʿr*, S. 92, Z. 17ff.
[54] Ebd., Z. 9–11.
[55] Ebd., Z. 18–S. 93, Z. 3.
[56] Ebd., S. 93, Z. 3–7.
[57] *Minhāǧ*, S. 65–66, Übers. S. 177–179; bes. S. 65, Übers. S. 177.
[58] Ebd., S. 67; Übers. S. 180. [59] S. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000074

Die Welt ist ein zusammengesetzter Körper
Gebäude sind zusammengesetzte Körper
Gebäude sind geschaffen

Die Welt ist geschaffen

Als Beispiel für einen Analogieschluß, so wie er in der Dichtung verwendet wird, führt Ḥāzim[60] diesen Vers des Dichters Abū Tammām (st. um 846)[61] an:

Ihr habt ihn mit Gewalt aus seinem üblichen Verhalten herausgebracht; das Feuer wird ja zuweilen aus einem grünenden Akazienbusch „gezückt".

Der dem Vers zugrundeliegende Analogieschluß[62] würde in expliziter Form etwa so lauten:

N. N. ändert sein übliches Verhalten gewöhnlich nicht
Der grünende Akazienbusch ändert sein übliches Verhalten gewöhnlich nicht
Zuweilen (etwa wenn man einen großen Brand anlegt) kann man aber doch bewirken, daß der grünenden Akazienbusch in Flammen aufgeht

---

Zuweilen kann man mit Gewalt bewirken, daß N. N. „in Flammen aufgeht" (d.h. aufbraust, od. etw. dgl.)

Wie man sieht und wie auch Ḥāzim bemerkt[63], handelt es sich hier nicht um einen reinen Analogieschluß. Vielmehr kommt die Analogie erst dadurch richtig zustande oder wird doch erst dadurch plausibel, daß der Dichter dem Hörer oder Leser suggeriert, daß es sich bei dem In-Flammen-Aufgehen des grünenden Akazienbuschs um ein und dasselbe handelt wie bei dem Aufbrausen von N. N. Das heißt, der Dichter hat, um die Analogie voll herauszubringen, in den Analogieschluß noch einen poetischen Syllogismus hineingearbeitet. Dieser würde in expliziter Form etwa so lauten:

[60] *Minhāǧ*, S. 67; Übers. S. 180.

[61] *Dīwān* III, S. 189, Nr. 137, V. 34.

[62] Mit dem Folgenden berichtige ich das in *Grundpr.*, S. 50, zu diesem Vers Gesagte.

[63] *Minhāǧ*, S. 67; Übers. S. 180: „Derartige Aussagen sind nun rhetorisch durch die darin liegende Überredung, poetisch dadurch, daß sie mit Nachahmung und Vorstellungen untermischt sind."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000075

Das (so und so beschaffene) Verhalten (von N. N.) ist aufbrausend
Alles Aufbrausende ist (wie) das In-Flammen-Aufgehen eines grünenden Akazienbuschs

---

Das (so und so beschaffene) Verhalten (von N. N.) ist (wie) das In-Flammen-Aufgehen eines grünenden Akazienbuschs

Streng genommen enthält der Vers noch einen zweiten poetischen Syllogismus: die Metapher „zücken" (eigentlich vom Schwert) für das Auflodern der Flammen. Diese Metapher ist jedoch gewissermaßen zusätzlich verwendet; sie ist – im Gegensatz zu der anderen – für die Herstellung der Analogie nicht erforderlich.

Die in der arabischen Dichtung auftretenden Analogieschlüsse sind zumeist in dieser Art mit poetischen Syllogismen kombiniert. Auffallend häufig finden sie sich bei Abū Tammām. Der Dichtungstheoretiker ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī zitiert und analysiert mehrere Verse dieser Art – meist von Abū Tammām – und spricht von „Scheinargumentationen" (*iḫtiǧāǧ tumuḫḫila*) und von „zurechtgemachten, künstlichen Schlüssen" (*qiyās tuṣunniʿa fīhi wa-tuʿummila*)[64].

V. Ist jeder poetische Syllogismus das Ergebnis eines bewußten Aktes des Schließens?

Nicht jedem poetischen Syllogismus, den ein Dichter oder sonst ein Sprecher verwendet, muß jedes Mal ein Akt des Schließens, ein Syllogisieren, vorausgegangen sein.

Al-Fārābī[65] teilt die Dichter unter diesem Aspekt ein in 1. Naturbegabte. Sie bringen rein-intuitiv, ohne bewußt einen Syllogismus durchzuführen, gute bildhafte Ausdrücke zustande. Freilich ist das Ergebnis ihrer Intuition auch ein Syllogismus, so daß manche sie „syllogisierend" nennen. Doch handelt es sich bei ihnen nicht um „syllogisierende Dichter" im strengen Sinne des Wortes. – 2. Kenner der Kunst. Sie stellen die bildhaften Aussagen durch bewußtes Syllogisieren her, verdienen daher den Namen „syllogisierende Dichter". – 3. Nachahmer. Sie tun nichts weiter, als schon vorhandene bildhafte Aussagen, die Dichter von Gruppe 1 oder 2 geprägt haben, zu übernehmen.

[64] *Asrār* 16/2.

[65] *Risāla*, S. 271, Z. 1ff. – Zur Herleitung dieser Dichter-Typologie vgl. SCHOELER: *Grundpr.*, S. 46–52, bes. S. 51–52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000076

VI. Welche Begriffe verwenden die arabischen Philosophen für „bildliche Aussage"?

Al-Fārābī bezeichnet die bildliche Aussage gewöhnlich als *muḥākāh*, „Nachahmung". Im *K. as-Šiʿr* verwendet er ausschließlich diesen Terminus. *Muḥākāh* ist die adäquate Wiedergabe von griechisch *mimēsis* (bzw. von dessen syrischem Äquivalent *meddammyānūṯā*[66]). Der Begriff geht auf Aristoteles zurück. In der *Poetik* hat er die Bedeutung „Darstellung, Abbildung der Wirklichkeit". Alle arabischen Philosophen – und vermutlich auch schon der Übersetzer der Aristotelischen Poetik, Abū Bišr Mattā b. Yūnus (st. 940) – haben ihn aber nicht in diesem Sinne, sondern als „Bild", „bildhafter Ausdruck" verstanden. Darüber ist hier aber nicht zu handeln[67].

Die Araber fassen den Begriff so auf, daß das (Ab-) Bild eine in der Sprache hergestellte „Nachahmung" des Urbilds ist[68].

In al-Fārābī's *Risāla fī qawānīn ṣināʿat aš-šuʿarā'* finden außer (1) *muḥākāh* noch folgende Termini für die bildliche Aussage Verwendung:

(2) *tašbīh*, „Vergleich", wörtlich: „Ähnlichmachen". Abū Bišr, aber auch andere Übersetzer, brauchen diesen Begriff synonym mit „Nachahmung"; das Hendiadyoin „Vergleich und Nachahmung" ist in Abū Bišr's *Poetik*-Version die normale Übersetzung für griechisch *mimēsis* (bzw. syrisch *meddammyānūṯā*). Auch darüber ist hier aber nicht zu handeln[69]. Al-Fārābī verwendet *tašbīh* relativ selten. Wo er den Begriff benutzt, koppelt er ihn meist im Hendiadyoin mit *tamṯīl*, „bildliche Ausdrucksweise"[70] (s. sogleich unten).

Al-Fārābī's *tašbīh* ist nicht unbedingt identisch mit dem *tašbīh* der arabischen Dichtungstheoretiker, die damit den ausgeführten zweiseitigen Vergleich (mit oder ohne Vergleichspartikel; vgl. oben S. 47) – im Gegensatz zur Metapher – bezeichnen. Vielmehr scheint der Terminus bei dem Philosophen noch genau dieselbe umfassende Bedeutung zu haben wie in der *Poetik*-Übersetzung, nämlich „bildhafte Ausdrucks-

[66] Ebenso wie viele andere arabische Versionen von Aristoteles-Schriften, wurde auch die *Poetik* nicht nach dem griechischen Original, sondern nach einer syrischen Zwischenübersetzung ins Arabische übertragen.

[67] S. Abschnitt XI.

[68] Vgl. Ausdrucksweisen wie *fa-yuḥākā š-šuǧāʿ bil-asad wal-ǧamīl bil-qamar wal-ǧawād bil-baḥr*, „man ahmt den Kühnen mit dem Löwen nach, den Schönen mit dem Mond, den Freigebigen mit dem Meer" (Avicenna: *Maʿānī*, S. 16). – Zu beachten auch das in Anm. 16 Gesagte.

[69] S. Abschnitt XI.

[70] *Risāla*, S. 271, ZZ. 2, 8, 10. Auf S. 272, ZZ. 3 und 15, wird *tašbīh* allein verwendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000077

weise", „Bild". Er dürfte also die Metapher (*isti'āra*) der Dichtungstheoretiker mit einschließen. Jedenfalls verwendet al-Fārābī sonst nirgendwo den Begriff Metapher[71].

(3) *tamṯīl*, „bildliche Ausdrucksweise", wörtlich: „Zum-Abbild-Machen", „Verbildlichung". Dieser Terminus ist in al-Fārābī's *Risāla* nächst *muḥākāh* der am häufigsten gebrauchte[72]. An einer Stelle setzt der Philosoph explizit „poetische Aussage" und *tamtīl* gleich[73]. Schon daraus ergibt sich, daß mit *tamṯīl* hier nicht der Analogieschluß der Rhetorik (in gewöhnlicher Terminologie: *tamṯīl*) gemeint sein kann[74]. (Vgl. das Beispiel, oben S. 59). Übrigens kommt al-Fārābī in *Risālā* auch einmal auf letzteren zu sprechen[75]. Er verwendet dafür den Terminus *miṯāl*, so daß eine Verwechslung mit *tamṯīl* ausgeschlossen ist.

Da die Nachahmung in der Weise wirkt, daß sie das (Ab-) Bild von der zur Rede stehenden Sache in die Vorstellung des Hörers ruft (*ḤYL* II) (s. unten S. 64 ff.), benutzt der Philosoph in anderen Schriften gelegentlich auch den Begriff *taḫyīl* („Vorstellungsevokation") (bzw. andere Ableitungen von der Wurzel *ḤYL* II), um die poetische Aussage zu charakterisieren[76].

Avicenna verwendet von den drei Begriffen für die bildhafte Aussage in der umfassenden Bedeutung nur *muḥākāh*, „Nachahmung". *Tašbīh*, „Vergleich", wie auch *isti'āra*, „Metapher", ist für ihn eine Untergruppe der *muḥākāh*[77]. Bei der Unterteilung des „philosophisch-logischen" Begriffs der Nachahmung bedient sich Avicenna also der Terminologie der arabischen Dichtungstheoretiker[78]. — *Taḫyīl*, „Vorstellungsevokation" hat bei ihm eine weitere Bedeutung als bei al-Fārābī (s. unten S. 67 ff.)[79].

[71] Allerdings möchte ich auch nicht ganz ausschließen, daß al-Fārābī mit *tašbīh wa-tamṯīl* „Vergleich und Metapher" — also die beiden wichtigsten bildhaften Ausdrucksweisen, evtl. stellvertretend für alle bildhaften Ausdrücke — gemeint haben könnte.

[72] S. 268, ZZ. 8 ff.; S. 271, ZZ. 2, 7, 10.

[73] S. 268, Z. 9–10.

[74] Das hatten HEINRICHS in *Ar. Dicht.*, SS. 134 und 139, in *Die ant. Verkn.*, S. 257, Anm. 14, und ich selbst in *Grundpr.*, S. 50, bes. Anm. 2, fälschlich angenommen.

[75] S. 268, Z. 18.

[76] *Iḥṣā'*, S. 67, ZZ. 6 und 9 ff.; *Ḥurūf*, S. 70, ZZ. 17 und 20.

[77] *Ma'ānī*, S. 18, Z. 6 – S. 20, Z. 8; *Ši'r*, S. 171, Z. 7–9.

[78] Näheres s. unten S. 71 f.

[79] Daß al-Fārābī und Avicenna nicht in jeder Diskussion der dichterischen Aussagen beide Begriffe — *taḫyīl* und *muḥākāh* — verwenden, kann m.E. nicht als Inkonsequenz betrachtet werden (anders HEINRICHS: *Die ant. Verkn.*, S. 258,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000078

Averroes verwendet in der *Epitome zur Poetik muḥākāh* gar nicht (womit er einer Gepflogenheit der späteren Autoren von Abrissen der Logik folgt[80]). Für die Kennzeichnung der poetischen Aussagen dient ihm in dieser Schrift in erster Linie *taḫyīl*[81] bzw. *ḫayāl*[82]. Wo man *muḥākāh* erwarten würde, benutzt er an einer Stelle *tamṯīl*[83], also noch den von al-Fārābī eingeführten Begriff in der Bedeutung, die ihm der Vorgänger gegeben hatte.

Im *Mittleren Kommentar zur Poetik,* der im Gegensatz zur *Epitome* ein wirklicher Kommentar zur *Poetik* das Aristoteles ist, muß sich Averroes auch mit dem Begriff „Nachahmung" auseinandersetzen, der ja ein zentraler Terminus des Grundwerks ist[84]. Doch braucht er *muḥākāh, taḫyīl, tašbīh*[85] und einmal auch *tamṯīl*[86] nahezu als Synonyme.

Tamṯīl und *tašbīh* treten in der Bedeutung, die al-Fārābī ihnen gegeben hat, in der späteren Zeit gelegentlich auch sonst noch auf, z. B. bei Ibn Ḫaldūn[87].

Anm. 19). Die Philosophen haben keinerlei Veranlassung, an jeder Stelle, wo sie auf mit der Poetik zusammenhängende Fragen zu sprechen kommen, die gesamte Lehre vom poetischen Syllogismus darzulegen und alle irgendwie damit verknüpften Begriffe zu bringen und zu erklären. – Aus demselben Grunde brauchen wir uns auch nicht darüber zu wundern, daß al-Fārābī zwar in *Šiʿr muḥākāh* und *taḫyīl*, dagegen in *Iḥṣāʾ*, S. 67–69, *Ḥurūf*, S. 70, Z. 16–22, S. 148, Z. 18–19 und *Fuṣūl*, §§ 51–52 nur *taḫyīl* verwendet (vgl. Heinrichs, a. a. O. und S. 268, unten). – Merkwürdig ist allerdings, daß der Philosoph in *Risāla* zwar *muḥākāh*, nicht aber *taḫyīl* benutzt, da der letztere Begriff in dieser allein der Poetik gewidmeten Schrift zu erwarten wäre. (Für ihn treten freilich S. 267, letzte Z. und S. 268, Z. 1, in gleicher Funktion und Bedeutung Ableitungen von der Wurzel *WHM* IV; vgl. Heinrichs, a. a. O., S. 268, oben.) Das spricht in der Tat dafür, daß die Schrift zeitlich früher anzusetzen ist als *Šiʿr* und die anderen Werke (so Heinrichs, a. a. O. S. 267, Amm. 43).

[80] Vgl. Heinrichs: *Die ant. Verkn.*, S. 258, Anm. 19 und unsere Anm. 84.

[81] *Ǧawāmiʿ*, S. 203, ZZ. 3, 5, 6, u. ö. [82] Ebd., S. 204, ZZ. 1, 5, 8, 10.

[83] Ebd., S. 203, Z. 4.

[84] Dies ist auch die Erklärung dafür, daß auch Avicenna im *K. aš-Šiʿr*, das ja ebenfalls ein wirklicher Kommentar zur *Poetik* des Aristoteles ist, die „Nachahmung" behandelt, während sie in der längeren Erörterung bei al-Ġazzālī: *Miʿyār*, S. 185–186, die eben kein Kommentar zur *Poetik* ist, sondern in der Tradition der Abrisse der Poetik steht, fehlt. (Auf das Problem hat Heinrichs: *Die ant. Verkn.*, S. 258, Anm. 19, aufmerksam gemacht, ohne jedoch eine Lösung gegeben zu haben.)

[85] *Talḫīṣ*, S. 201, Z. 19 (*aṣnāf at-taḫyīl wat-tašbīh*); S. 203, Z. 5 (*yuḫaiyilūna wa-yuḥākūna*). – Vgl. hierzu Schoeler: *Averroes' Rückwendung*, S. 299, Sp. 2.

[86] *Talḫīṣ*, S. 201, Z. 20 – S. 202, Z. 1 (*tašbīh šaiʾ bi-šaiʾ wa-tamṯīluhū bihī*). – Vgl. dazu Schoeler, a. a. O. S. 300, Sp. 1.

[87] *Muqaddima*, S. 912, Z. 2–3; Übers. Bd. III, S. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000079

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Terminologie in der arabischen „philosophischen" Poetik sich nur wenig entwickelt hat. Die Begriffe *tašbīh* und *muḥākāh* (wahrscheinlich von Abū Bišr eingeführt), *taḫyīl* und *tamṯīl* (wahrscheinlich von al-Fārābī eingeführt) treten selbst in späten Werken noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung auf. Avicenna hat bei der Klassifizierung der Nachahmung in einzelne Arten Termini der genuin-arabischen Dichtungstheorie beigezogen (*tašbīh, isti'āra*, da die letztere für diesen Zweck ein sehr viel differenzierteres begriffliches Instrumentarium besaß als die „logische" Poetik. Ansonsten hat diese andere Terminologie die der logisch-philosophischen Tradition jedoch kaum durchdrungen oder gar ersetzt. Das Ergebnis ist, daß sich in der einheimischen arabischen Dichtungstheorie und in der „logischen" Poetik (und Rhetorik) zwei verschiedene Terminologien ausgebildet haben, so daß einerseits dieselben literarischen Phänomene hier und dort bisweilen verschiedene Bezeichnungen tragen, während andererseits dieselben Termini hier und dort gelegentlich verschiedene literarische Phänomene bezeichnen.

VII. Wie wirkt der poetische Syllogismus auf den Hörer und was bezweckt der Sprecher mit ihm?

Die Auffassung über Wirkweise und Zweck der poetischen Syllogismen differieren bei den einzelnen Philosophen nur wenig. Sie sind bereits in früheren Arbeiten[88] richtig dargestellt worden, weshalb wir uns im folgenden auf das Nötigste beschränken können.

Die bildhafte Aussage ruft im Hörer eine bestimmte Vorstellung hervor. Al-Fārābī beschreibt den Prozeß sinngemäß so[89]: Das eingegebene Ding (das [Ab-]Bild) verdeckt oder verdrängt in der Vorstellung des Hörers (als Vorstellungs-Bild) das den Gegenstand der Rede bildende tatsächliche Ding (das Ur-Bild). Die Folge ist, daß der Hörer – in der Vorstellung – dem Urbild nun auch die positiven oder negativen Eigenschaften zuschreibt, die das Bild, nicht aber es selbst hat[90]. Da des Menschen Handlungen aber sehr oft mehr seinen Vorstellungen als seinem Wissen oder Meinen folgen, bringt ihn die Eingebung dazu, das Ding zu begehren oder es abzulehnen (wobei die Überlegung ausgeschaltet sein kann, aber nicht zu sein braucht)[91]. Al-Fārābī macht hier

[88] HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 144–161; ders.: *Die ant. Verkn.*, S. 255; BÜRGEL: *Die beste Dicht.*, S. 39–47; SCHOELER: *Grundpr.*, S. 13–25.

[89] *Šiʿr*, S. 94, Z. 1ff., bes. Z. 3. – Ähnlich *Iḥṣāʾ*, S. 67, Z. 9ff.

[90] *Šiʿr*, S. 94, Z. 7–13. – Ähnlich *Iḥṣāʾ*, S. 67–68.

[91] *Iḥṣāʾ*, S. 68, Z. 6ff. – Zu beachten die Variante (Anm. 13 des Textes).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000080

auf eine Parallele im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung aufmerksam: Wenn ein Mensch ein Ding sieht, das etwas Ekligem ähnelt, so bildet er sich sogleich ein, dieses Ding sei etwas Ekliges und flieht es, auch wenn er eigentlich genau weiß, daß es sich in Wirklichkeit gar nicht so verhält, wie er sich einbildet[92]. – Zweck des Sprechers ist es, den Hörer durch die Vorstellungsevokation zum Handeln zu bringen hinsichtlich des Dings, z.B. es zu erstreben oder zu fliehen.

Avicennas Anschauung unterscheidet sich von der seines Vorgängers hauptsächlich darin, daß er die Vorstellungsevokation direkt von der Reaktion des Staunens ausgehen läßt[93] – ein Phänomen, das al-Fārābī nicht kannte – und daß er das In-Erstaunen-Setzen auch als alleinigen Zweck der Dichtung anerkannt[94]. Der Philosoph bringt zur Veranschaulichung seiner Auffassung von Wirkweise und Zweck der poetischen Aussage zwei drastische Beispiele. Das eine[95] ist einem Vers des Dichters Ibn ar-Rūmī (st. um 896) zum Tadel der Rose entnommen und lautet in Avicenna's Paraphrasierung:

Die Rose ist der After eines Maultiers, in dessen Mitte Kot sichtbar ist.

Das andere Beispiel[96] lautet:

Der Honig ist zum Erbrechen führende Galle.

Um die Reaktion des Hörers auf diese „Nachahmungen", die in diesem Falle auf negative Darstellung (*taqbīḥ*) zielen[97], im Sinne Avicenna's zu charakterisieren, seien hier die folgenden Stichwörter[98] aus seinem Vokabular angeführt: Erstaunen über die Fremdheit des dichterischen Gedankens – Unterwerfung unter das Vorstellungsbild bei gleichzeitiger Ausschaltung des Denkens[99] – Sich-Verschließen vor der Sache (sie erscheint ihm nun nicht mehr wie sie selbst, sondern wie das suggerierte Bild schmutzig und ekelhaft) – Handlung bzw. Beeinflußtsein (Widerwillen, Ekel, Flucht vor ihr).

[92] *Šiʿr*, S. 94, Z. 5–7; *Iḥṣā'*, S. 67, Z. 10–12.

[93] *Maʿānī*, S. 15, Z. 6; *Šiʿr*, S. 162, Z. 11; *Išārāt*, S. 413, Z. 13. – Vgl. dazu SCHOELER: *Grundpr.*, S. 57–73, wo auch auf die Herleitung des Begriffs „Erstaunen", (*taʿǧīb/taʿaǧǧub*) aus der Aristotelischen *Poetik* eingegangen wird.

[94] *Šiʿr*, S. 162, Z. 14; S. 170, Z. 4. – Dazu SCHOELER: *Grundpr.*, S. 15ff. und 19f.

[95] S. Anm. 7. – Ibn ar-Rūmī: *Dīwān* IV, S. 1452 (Nr. 1107).

[96] S. Anm. 6.

[97] *Šiʿr*, S. 170, Z. 9ff.

[98] Sie finden sich in *Šiʿr*, S. 161–162, S. 170 und auch sonst.

[99] Zu beachten die Nuance gegenüber al-Fārābī, s. oben, bes. Anm. 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000081

Die Wirkung, die von der „Nachahmung" ausgeht, ist also „kurz gesagt, eine psychische, keine rationale" (*infiʿāl nafsānī ġair fikrī*)[100].

Eine entsprechende positive Reaktion (Sich-Öffnen zur Sache hin, Zuneigung zu ihr) stellt sich beim Hörer ein, wenn die Nachahmung auf positive Darstellung (*taḥsīn*)[101] zielt. Der Arzt Avicenna bringt hierfür einmal ein Beispiel aus der Heilkunst. Er stellt fest[102]: „So wie man sagt: 'Dieser abführende Sirup ist so gut wie Wein', so muß man sich (wenn man dieses Abführmittel einnimmt), vorstellen, es sei Wein, dann fällt es einem leicht, das Getränk zu trinken."

Auch eine dritte Art der Nachahmung, die Übereinstimmung (*muṭābaqa*) mit der Wirklichkeit erstrebt, kennt Avicenna. In solchen Fällen kann die Reaktion des Hörers ausschließlich Erstaunen, Überraschung über den gelungenen Vergleich sein[103].

VIII. Ist jede poetische Aussage bildhaft?

Über diese Frage haben die arabischen Philosophen unterschiedliche Auffassungen.

Für al-Fārābī ist „poetische Aussage" gleichbedeutend mit „bildhafte Aussage". Das wird an mehreren Stellen des *K. aš-Šiʿr* ausdrücklich gesagt[104], und auch in den anderen Schriften gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß der Philosoph auch nicht-bildhafte Aussagen als „poetisch" eingestuft hat.

Das wird man jedoch wohl kaum so verstehen dürfen, daß er deshalb die meisten arabischen Gedichte als „falsch" betrachtet habe[105]. Wahrscheinlich meint er nur, daß nicht-bildhafte Verse und Gedichte nicht „Poesie" im Sinne der Logik sind. Dieser Auffassung sind jedenfalls spätere, in diesem Punkt offensichtlich von al-Fārābī beeinflußte Autoren wie ăs-Šarīf al-Ǧurǧānī (st. 1413)[106] und at-Tahānawī (st.

[100] *Šiʿr*, S. 161, Z. 16.

[101] Ebd., S. 170, Z. 9 – S. 171, Z. 5. – Vgl. dazu HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 161.

[102] *Burhān*, S. 17, Z. 2–4.

[103] Nach Ḥāzim al-Qarṭāǧannī spielt diese Art der Nachahmung in einer bestimmten arabischen Dichtungsart eine besondere Rolle: im *waṣf*. – Vgl. dazu SCHOELER: *Grundpr.*, S. 27f., S. 28, Anm. 1 und S. 86, Anm. 1.

[104] S. 92, Z. 12–17, S. 93, Z. 7–9.

[105] So HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 147.

[106] S. 67: „Dichtung: . . . im Sprachgebrauch: eine mit Absicht (sc. des Autors) gereimte, metrische Rede [diese Definition geht auf Qudāma b. Ǧaʿfar: *Naqd as-šiʿr*, S. 2, Z. 11–12, zurück] . . . Dichtung im Sprachgebrauch der Logiker: ein Syllogismus, der gebildet wird aus vorstellungsevozierenden (Prämissen)." – S. auch Anm. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000082

1745)[107], die in ihren Definitionen genau unterscheiden zwischen Poesie in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes und Poesie als Fachterminus der Logiker.

Da nach al-Fārābī jede Nachahmung die Hervorrufung einer Vorstellung bewirkt und da umgekehrt jede Vorstellungsevokation auf einer Nachahmung beruht, ergibt sich ein streng komplementäres System der beiden Phänomene, das sich schematisch wie folgt darstellen läßt:

Nachahmung ⟷ Vorstellungsevokation
↓ ↓
(Gegenstand) (Hörer)

Dagegen stellt Avicenna ausdrücklich fest, daß zwar wohl die meisten, nicht aber alle poetischen Prämissen (vgl. oben S. 48f.) Nachahmungen seien[108]. Als geeignetere Kennzeichnung der poetischen Aussagen verwendet er den Begriff „Vorstellungsevokation" (*taḫyīl*)[109]. Diese beruht bei ihm nun aber nur noch zu einem – freilich dem bedeutenderen – Teil auf Nachahmungen. Welche Dinge die poetischen Aussagen vorstellungsevozierend machen, zu dieser Frage hat sich Avicenna mehrere Male geäußert; u. zw. in dem Poetik-Abschnitt *Fī Maʿānī K. aš-Šiʿr* seines frühen Werkes *K. al-Maǧmūʿ au al-Ḥikma al-ʿArūḍīya*, in der Einleitung zu seinem *Poetik*-Kommentar und in den *Išārāt wat-tanbīhāt*. Dabei sind die Ausführungen in den beiden erstgenannten Schriften aufs engste miteinander verwandt; sie stimmen z.T. sogar wörtlich überein. Allerdings ist die ältere Aufstellung noch nicht ganz vollständig, ihr fehlt auch die schematische Form; dafür enthält sie jedoch gelegentlich Beispiele und erläuternde Bemerkungen, die in der jüngeren fehlen. – Wir behandeln die beiden Darlegungen zusammen, wobei wir die schematischere aus dem *Poetik*-Kommentar zugrunde legen, die andere aber, immer wenn sie zusätzliche Informationen liefert, mit heranziehen. Daran anschließend gehen wir auf die etwas abweichenden Ausführungen in den *Išārāt* ein[110].

[107] I, S. 744, Z. 12ff. und S. 746, Z. 2ff.

[108] So *Maʿānī*, S. 16, Z. 2 – S. 17, Z. 2; Übers. bei Heinrichs: *Die ant. Verkn.*, S. 259. Ausführlicher in *Šiʿr*, S. 162, Z. 8–13.

[109] Z. B. *Maʿānī*, S. 15, Z. 5 (erster Satz des Werks) und Z. 6; *Šiʿr*, S. 161, Z. 7 (erster Satz des Werks).

[110] Heinrichs hat in *Ar. Dicht.*, S. 157–161, bereits das Schema aus dem *K. as-Šiʿr* wiedergegeben. Er bedauert dort, daß „das genaue Verhältnis von *muḥākāt*, *taḫyīl* und *taʿǧīb* bei Avicenna unklar bleibt" (S. 159) und daß der Philosoph „nicht im Detail darlegt, was das nun für Dinge und Sachverhalte sind, die den *taḫyīl* erzeugen" (S. 160). – Durch Heranziehen der Parallelstellen in *Maʿānī* und *Išārāt* lassen sich aber, wie wir zu zeigen hoffen, die betreffenden Probleme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000083

In der Einleitung zu seinem *Poetik*-Kommentar führt Avicenna vier Dinge auf, die die Dichtung vorstellungsevozierend machen[111]. In der folgenden Aufstellung ist mitberücksichtigt, daß er kurz zuvor festgestellt hatte, daß die Vorstellungsevokation direkt aus dem „Erstaunen und Vergnügen" (*taʿaǧǧub wa-ltiḏāḏ*) an der Aussage[112] (nicht aber an dem Inhalt der Aussage, dem Ausgesagten) hervorgeht.

Die besagten Dinge sind solche, die abhängen:

(1) vom Metrum
(2) vom Sprachausdruck (*lafẓ*), sofern dieser
  a) selbst sprachgewandt oder -rein ist
  b) mit Kunstgriffen (Wortfiguren; *ḥiyal*) versehen ist
(3) vom Gedanken (*maʿnā*), sofern dieser
  a) selbst merkwürdig (*ġarīb*) bzw. originell (*badīʿ*) ist
  b) mit Kunstgriffen (Gedankenfiguren; *ḥiyal*) versehen ist
(4) sowohl vom Sprachausdruck als auch vom Gedanken

→ Erstaunen → Vorstellungsevokation

Zum Metrum (1) hatte Avicenna gleich zu Beginn der Einleitung zu seinem *Poetik*-Kommentar[113] (und ähnlich auch in *Maʿānī*[114]) bemerkt, daß seine Behandlung eigentlich in den Kompetenzbereich des Musikers und Metrikers falle und nicht in den des Logikers. Aus dem eigentlichen Kommentar erfahren wir, daß es „in Verzückung versetzende" (*mā yuṭīšu*) und „ernst beeindruckende" (*mā yūqiru*)[115], „angenehme, anmutige" (*laḏīḏ, ẓarīf*)[116] usw. Metren gibt. Aus derartigen Bemerkungen können wir uns ein Bild davon machen, welcher Art die vom Metrum hervorgerufenen Vorstellungen nach Avicenna's Auffassung sind.

Was mit (2 a) gemeint ist, wird von Avicenna nicht näher erläutert und versteht sich von selbst. Für (2 b) führt der Philosoph ein ganzes

---

einer Lösung näher bringen. – Ich selbst habe bereits in *Grundprobleme* das System der Kunstgriffe (*ḥiyal*) nach dem *K. as-Šiʿr* behandelt. (Darauf wird sogleich unten zu verweisen sein.) Jedoch habe ich dort den Zusammenhang, in dem das System steht, nicht gebührend berücksichtigt; vgl. die Bemerkung in ZDMG 126 (1976), S. *79* unten und f.

[111] *Šiʿr*, S. 163, Z. 3–8.
[112] Ebd., S. 162, Z. 11.
[113] Ebd., S. 161, Z. 12–13.
[114] *Maʿānī*, S. 21, Z. 2.
[115] *Šiʿr*, S. 168, Z. 13.
[116] Ebd., S. 166, Z. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000084

System von Wortfiguren (Binnenreim, Paronomasie usw.) an[117], auf das hier nicht näher eingegangen zu werden braucht[118]. Dasselbe gilt für (3 b), wo es sich um Gedankenfiguren (Antithese usw.) handelt.

Unter (3 a) fallen in erster Linie die nachahmenden (bildhaften), aber auch sonstige (nicht-bildhafte) vorstellungsevozierende Aussagen. Für letztere gibt Avicenna in dieser Schrift kein Beispiel, wohl aber in *Išārāt* (s. sogleich unten). Hier sei schon soviel dazu gesagt, daß nach seiner Auffassung eine wahre und eine allgemein anerkannte Aussage u. U. (gleichzeitig) auch erstaunenerregend und vorstellungsevozierend wirken können, nämlich dann, wenn die in ihnen ausgedrückte Wahrheit bzw. Allgemein-Anerkanntheit besonders stark ist.

Auf (4), die von Sprachausdruck und Gedanken abhängigen Dinge, bezieht sich offensichtlich ein Passus aus *Maʿānī*[119]. Dort heißt es: „Zu diesem Kapitel (zuvor waren der Sprachausdruck und der Gedanke behandelt worden) gehört auch der gute (sprachliche) Ausdruck des Gedankens (*ǧūdat al-ʿibāra ʿan al-maʿnā*) und die Einfügung vieler Gedanken in den Teil eines (einzigen) Verses (*taḍmīn maʿānin kaṯīra fī qismat bait wāḥid*) ohne Beeinträchtigung im Ausdruck." Diese Bemerkung reicht gerade dazu aus, daß wir uns einen Begriff davon machen können, was mit den von Sprachausdruck und Gedanken abhängigen Dingen gemeint ist. Beispiele, die weiteren Aufschluß geben könnten, bringt der Philosoph hier leider nicht.

Wir wenden uns nun dem Schema in *Išārāt*[120] zu. Ähnlich wie im *Poetik*-Kommentar stellt Avicenna auch hier fest, daß die Vorstellungsevokation von dem Erstaunen (*taʿaǧǧub*), das in der Aussage liegt, abhängig sei; das Erstaunen könne sich ergeben aus:

(1) der Qualität (*ǧūda*) der Form (*haiʾa*) der Aussage
(2) der Stärke ihrer Wahrheit
(3) der Stärke ihrer Allgemein-Anerkanntheit
(4) der Schönheit ihrer Nachahmung.

Sogleich fügt er hinzu, daß man den Begriff „vorstellungsevozierend" im allgemeinen auf (4) zu beschränken pflege (womit er den Gegensatz, in den er sich zu al-Fārābī gestellt hatte, abmildert).

Zu den Punkten (1) und (4) braucht hier nicht viel gesagt zu werden. (1) entspricht dem Punkt (2 a) (vielleicht dazu auch [2 b]) des anderen

[117] Ebd., S. 163, Z. 8ff.
[118] Es ist behandelt in SCHOELER: *Grundpr.*, S. 66–73.
[119] *Maʿānī*, S. 23, Z. 3–4.
[120] *Išārāt*, S. 413, Z. 13–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000085

Schemas und bezieht sich somit auf die Sprachgewandtheit des Ausdrucks. (Das bemerkt auch der Kommentator der *Išārāt,* Nāṣiraddīn aṭ-Ṭūsī, ausdrücklich[121].) – Punkt (4) fällt unter Punkt (3 a) des Schemas aus dem *Poetik*-Kommentar. (Allerdings sieht aṭ-Ṭūsī die Nachahmung nicht als ein Phänomen des dichterischen Gedankens, sondern als ein Phänomen sui generis an[122]. Diese Auffassung ist jedoch schwer nachvollziehbar und widerspricht eindeutig der Avicenna's, wie er sie im *Poetik*-Kommentar darlegt; vgl. oben!)

Dem Bereich des dichterischen Gedankens gehören auch die Punkte (2) und (3) an (wie auch aṭ-Ṭūsī, diesmal wieder richtig, bemerkt)[123]; sie sind also ebenfalls unter Punkt (3 a) des anderen Schemas zu subsumieren (und ergänzen mithin unser Verständnis des letzteren; vgl. oben!). Avicenna bemerkt dazu ausdrücklich, daß es sich bei ihnen an sich um Prämissen handelt, die axiomatisch usw. (s. oben S. 55) bzw. allgemein anerkannt sind – also um solche, die eine Aussage mit Wahrheitsanspruch (*taṣdīq*)[124] darstellen und mithin in das demonstrative bzw. dialektische Verfahren gehören. Doch können derartige Urteile u. U. (zusätzlich) eine ähnliche Wirkung haben wie bildhafte Prämissen, indem sie die Seele öffnen, verschließen usw. Somit sind sie in einer Hinsicht Prämissen, deren Annahme notwendig ist, bzw. allgemein anerkannte Prämissen, in anderer Hinsicht aber sind sie vorstellungsevozierend[125].

An einer Stelle der Einleitung zum *Poetik*-Kommentar[126] äußert sich Avicenna zum selben Gegenstand. Er sagt dort, daß in einer Aussage,

[121] Ebd., S. 412, Anm. 17. [122] Ebd. [123] Ebd.

[124] Der Terminus *taṣdīq* (verbal: *ṣaddaqa*), dessen griechisches Substrat verschieden gedeutet und der auch in den mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen verschieden wiedergegeben worden ist (s. hierzu den im Literaturverzeichnis angeführten Artikel von WOLFSON), besagt, daß eine Aussage getroffen wird, die mit Wahrheitsanspruch verbunden ist und die sich dementsprechend als wahr oder falsch erweisen läßt. Im logischen Sinne handelt es sich also um ein Urteil bzw. das Treffen und das Verifizieren eines Urteils (vgl. hierzu GÄTJE: *Logisch-semasiologische Theorien,* S. 163). – *Ṣaddaqa* ist dementsprechend in logischen Texten – je nachdem ob es sich a) auf den Sprecher oder b) auf den Hörer bezieht – mit a) „eine Aussage mit Wahrheitsanspruch treffen" (o. ä.) bzw. mit b) „für eine Aussage mit zutreffendem Wahrheitscharakter halten", „sie als wahr akzeptieren" (o. ä.) wiederzugeben. – BÜRGEL übersetzt *taṣdīq* (vom Sprecher aus gesehen) mit „wahrer Satz", „wahre Aussage" (*Die beste Dicht.*, S. 45), was nicht ganz richtig ist, da der *taṣdīq* sich auch als falsch erweisen kann (so z. B. der sophistische *taṣdīq*). – Falsch ist HEINRICHS Übersetzung „Wahrheitsbeweis" (*Ar. Dicht.*, S. 157–158).

[125] *Išārāt,* S. 413, Z. 7–10.

[126] *Šiʿr,* S. 162, Z. 8–13. – Vgl. dazu HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 158–159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000086

die sowohl mit Wahrheitsanspruch auftritt (*taṣdīq*) als auch vorstellungsevozierend ist, bisweilen der Wahrheitsanspruch und die Vorstellungsevokation zusammen wirken; daß bisweilen die Vorstellungsevokation aber auch geradezu von der Berücksichtigung und Zur-Kenntnis-Nahme des Wahrheitsanspruchs ablenken kann.

Das alles ist sehr abstrakt ausgedrückt; glücklicherweise gibt Avicenna aber an einer Stelle des *Poetik*-Kommentars (u.zw. im Kommentar-Teil desselben)[127] wenigstens ein Beispiel dafür, was er unter „stark allgemein anerkannten" (*šadīd al-ištihār*) (und zugleich vorstellungsevozierenden) Urteilen versteht: Er nennt das „kursierende Sprichwort" (in der Dichtung ist dabei an das sprichwörtliche Zitat zu denken). – In der Tat pflegt ein Sprichwort schon durch den Umstand, daß es zum Sprichwort geworden ist, durch seine Einprägsamkeit und Geläufigkeit, eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten des in ihm Ausgesagten beim Hörer zu bewirken, eine Voreingenommenheit, die dazu führen kann, daß der Wahrheitsanspruch, den es erhebt, sogleich akzeptiert und gar nicht mehr verifiziert wird.

Entsprechendes dürfte nach Avicenna auch für eine wahre Aussage gelten, wenn deren Wahrheitsgehalt so stark ist, daß sie unmittelbar einleuchtet.

In beiden Fällen kann sich also eine ähnlich irrationale Wirkweise ergeben wie bei der bildhaften Aussage.

Wir müssen nun auf Avicenna's Begriff und Auffassung von der Nachahmung selbst eingehen. Im *K. al-Maǧmūʿ* teilt er die Nachahmung in drei Arten ein[128]: (1) Vergleich (mit und ohne Vergleichspartikel) (*tašbīh*); (2) Metapher (*istiʿāra*). Unter diesem Begriff versteht er die (heute sogenannte) Genitivmetapher (sein Beispiel: „das Auge der Naturanlage") und die im Zustandsakkusativ stehende Metapher (z.B.: „Er kam als ein Mond"), also Metaphern, bei denen der Gegensstand, von dem her „übertragen" wurde, noch genannt ist; und (3) die absolute Metapher (*muḥākāh min bāb aḍ-ḍawāʾiʿ*; wörtlich: „Nachahmung aus der Klasse der weithin bekannten") (seine Beispiele: „Gazelle" für den Liebling, „Zweig" für den schlank Gewachsenen usw.). Es fällt auf, daß der Philosoph in der Bezeichnung der drei Arten weitgehend der

[127] *Šiʿr*, S. 195, letzte Z. – Vgl. dazu SCHOELER: *Grundpr.*, S. 60–61, wo gezeigt wird, daß die hier zugrundeliegende Stelle in Aristoteles' *Poetik* der Ausgangspunkt für Avicenna's System der Phänomene, die die Dichtung Erstaunen erregend/vorstellungsevozierend machen, gewesen ist.

[128] *Maʿānī*, S. 18, Z. 6 – S. 20, Z. 8. – Vgl. dazu SCHOELER: *Averroes' Rückwendung*, S. 299, Sp. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000087

Terminologie der genuin-arabischen Dichtungstheorie folgt. Das bedeutet aber nicht, daß sich sein Begriff von Nachahmung stets mit dem deckt, was die Dichtungstheoretiker unter Vergleich und Metapher verstehen.[129]

Nach einer anderen Einteilung der Nachahmungsarten in derselben Schrift[130] hat man zu unterscheiden: (1) offenbare (*ẓāhira*) und (2) versteckte (*ḫafīya*) Nachahmungen. Während es sich bei den „offenbaren" um gewöhnliche Vergleiche von sichtbaren Dingen mit anderen sichtbaren Dingen bzw. um entsprechende Metaphern handelt, versteht Avicenna unter den „versteckten" bildhafte Ausdrücke, bei denen sich das Ähnlichkeitsmoment erst durch eine Erschließung ergibt. Als Beispiel bringt er zum einen eine Metapher, bei der die Eigenschaft eines Abstraktums durch ein Konkretum veranschaulicht wird („. . . sie machten sie – die Trauer – zu meinem Gefährten"); zum anderen aber – was besonders bemerkenswert ist – eine Personifizierung durch verbale Metapher („Wenn sie dich nennen, dann lächeln unsere Schwerter fast vor Stolz in den Scheiden"). Nach Avicenna wird im ersten Fall ein Zustand (*ḥāla*) (die anhaltende Traurigkeit) durch etwas Stoffliches (*mādda*) (den Gefährten) nachgeahmt, im zweiten Fall aber leblose Dinge (die Schwerter) durch vernunftbegabte Wesen (Lächelnde), denen der Dichter dann menschliche Affekte (Stolz) und Reaktionen (Lächeln) zuschreiben kann.

Die genuin-arabischen Dichtungstheoretiker würden hier nicht von Vergleich und Metapher sprechen. Den ersten Fall würde ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī wohl als *tamṯīl* (Gleichnis) verstehen[131]; den zweiten Fall – die Personifizierung – behandelt er nicht eingehender[132].

Aus einem Passus im *K. an-Naǧāt*[133] geht überdies hervor, daß Avicenna neben bildhaften auch nicht-bildhafte Umdeutungen als Nachahmungen auffaßt. Als Beispiel führt er „den Vergleich (*tašbīh*) (!) der Tollkühnheit mit der Tapferkeit oder der Feigheit mit der Vorsicht" an. Danach wäre also auch folgender Syllogismus ein poetischer:

[129] Zu der entsprechenden Einteilung in Avicenna's *Poetik*-Kommentar s. SCHOELER: *Averroes' Rückwendung*, S. 299, Sp. 1.

[130] *Maʿānī*, S. 17, Z. 6 - S. 18, Z. 5.

[131] Vgl. etwa die Beispiele in *Asrār* 8/4, bes. Vers 97. – Zu al-Ǧurǧānī's Begriff von *tamṯīl* s. unten S. 81 f.

[132] Bei der Behandlung der „phantastischen Ätiologie" in 16/12–16/14 kommt er beiläufig darauf zu sprechen: „Sie (sc. die Entfernung) wird als vernünftiges Wesen mit Unterscheidungsvermögen, Wille und Wahl hingestellt" (16/14, Ende).

[133] S. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000088

N. N. ist feige
Der Feige ist (in Wirklichkeit) vorsichtig

N. N. ist vorsichtig

Al-Ġazzālī (st. 1111) folgt Avicenna in dieser Auffassung[134]; er führt auch den Vers an, den sein Vorgänger im Sinn gehabt haben wird (*wāfir*):

yarā l-ǧubanā'u anna l-ǧabna ḥazmun, wa-tilka ḥadī'atu n-nafsi l-la'īmū

„Die Feigen glauben, daß die Feigheit Klugheit sei; doch das ist schändlicher Selbstbetrug."

Averroes schließt sich in der *Epitome zur Poetik* wieder enger an al-Fārābī an. So fällt in seiner Definition der poetischen Aussagen (*aqāwīl šī'rīya*) an der Stelle, wo er auf die Wirkweise der Dichtung eingeht, zusammen mit und im gleichen Rang wie „Vorstellungsevokation" (*taḫyīl*) auch wieder der Terminus „bildliche Ausdrucksweise" (*tamṯīl*)[135]. Daß er „poetisch" mit „bildhaft" identifiziert, ergibt sich deutlich auch aus seiner Einteilung der „Vorstellungen" (*ḫayālāt* = *taḫyīlāt*) – nicht etwa „Nachahmungen"! –, als deren Klassen er nur zwei Arten von bildlichen Ausdrücken aufführt (1. Vergleich mit Vergleichspartikel, 2. Vergleich ohne Vergleichspartikel [bzw. Metapher])[136].

Auch im *Mittleren Kommentar* ist Averroes' Auffassung im wesentlichen die gleiche geblieben (s. oben S. 63).

IX. Ist die poetische Aussage wahr oder falsch?

Wie wir bereits wissen, fiel nach einer spätalexandrinischen, von den Arabern zunächst übernommenen Theorie der *Poetik* als dem letzten Buch des (erweiterten) *Organon* der gänzlich falsche bzw. unmögliche Schluß zu (s. oben S. 53ff.).

Konnten die Araber aber den poetischen Syllogismus, so wie sie ihn auffaßten, als völlig falsch einstufen? Ist ein Vergleich oder eine Metapher eine falsche Aussage bzw. Ausdrucksweise?

Al-Fārābī hat in seiner *Risāla fīmā yanbaġī an yuqaddama qabla*

[134] *Miʿyār*, S. 185.

[135] *Ǧawāmiʿ*, S. 203, Z. 3–5. – Aber wie Avicenna läßt auch Averroes das In-Erstaunen-Setzen als alleinigen Zweck der Dichtung zu; vgl. oben S. 65.

[136] *Ǧawāmiʿ*, S. 204, Z. 1–3. – Vgl. zu dieser und der entsprechenden Klassifizierung in Averroes' *Mittlerem Kommentar zur Poetik* SCHOELER: *Averroes' Rückwendung*, S. 299, Sp. 1 und S. 300, Sp. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000089

taʿallum al-falsafa die Theorie noch in ihrer ursprünglichen Form reproduziert. Er sagt dort[137]: „Den gänzlich falschen Beweis (*burhān*) lernt man aus seinem (sc. des Aristoteles) Buch über die Dichtkunst kennen." – Dagegen hat er sich in seiner *Risāla fī qawānīn ṣināʿat aš-šuʿarāʾ* an zwei Stellen bemüht, das „falsch" durch Interpretationen abzumildern[138]. So will er einmal[139] seine Einstufung des poetischen Syllogismus als „insgesamt absolut falsch" (*kāḏiba bil-kull lā maḥāla*) so verstanden wissen, daß die poetische Aussage weder demonstrativ, noch dialektisch, noch rhetorisch, noch sophistisch sei; bei alledem sei sie aber doch zurückzuführen auf „eine von den Arten des Syllogismus oder dessen, was (in den *Ersten Analytiken* des Aristoteles und allen davon abhängigen Werken) auf den Syllogismus (bzw. dessen Behandlung) folgt", nämlich „Induktion, Analogieschluß, physiognomischer Schluß usw."[140]. Das andere Mal[141] teilt er die falschen Aussagen in sophistische und poetische ein und stellt fest, die letzteren seien (nur) insofern falsch, als sie „in den Verstand des Hörers das die Sache Nachahmende" (*al-muḥākī liš-šaiʾ*), also das ihr Ähnliche (aber nicht die Sache selbst, so wie sie ist) hineinbringe.

Von der Auffassung, daß die Feststellung einer Ähnlichkeit eine bestimmte Art der falschen Aussage ist, haben sich al-Fārābī selbst und alle späteren arabischen Logiker – mit der einen Ausnahme Ḥāzim al-Qarṭāǧannī's – nicht lösen können.

In al-Fārābī's anderer Poetik-Schrift, dem *K. aš-Šiʿr*, ist davon, daß die poetische Aussage (objektiv) „insgesamt absolut falsch" sei, nicht (mehr) die Rede. Das heißt aber nicht, daß der Philosoph seine frühere Auffassung grundlegend geändert hat. Bei der Bestimmung des Zwecks der Dichtung bemerkt er[142], daß die (durch Nachahmung in die Vorstellung zu rufende) Sache – unbeschadet des Umstandes, ob der Hörer (subjektiv) das ihm über sie Eingegebene als wahr akzeptiert oder nicht

[137] DIETERICI: *Al-Fārābī's Phil. Abh.*, S. 52, Z. 10–11; Übers. S. 87.

[138] Hierzu und zum folgenden vgl. HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 139 und BÜRGEL: *Die beste Dicht.*, S. 40.

[139] *Risāla*, S. 268, Z. 15–18.

[140] S. hierzu die Ausführungen oben S. 51.

[141] *Risāla*, S. 267, Z. 14–15 und Z. 18 – S. 268, Z. 5.

[142] *Šiʿr*, S. 94, Z. 19–20: *sawāʾan ṣaddaqa mā yuḥaiyalu ilaihi min ḏālika am lā, kāna l-amru fī l-ḥaqīqati ʿalā mā ḥuyyila lahū au lam yakun*; „gleichgültig, ob er (sc. der Hörer) das, was ihm davon (sc. dem Eingegebenen) in die Vorstellung gerufen wird, als eine wahre Aussage akzeptiert oder nicht, (und) ob die Sache in Wirklichkeit dem gemäß ist, was ihm in die Vorstellung gerufen wurde, oder nicht." (Zur Übersetzung von *ṣaddaqa* s. Anm. 124!)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000090

– entweder gemäß ihrer wahren Beschaffenheit in die Vorstellung gerufen wird oder nicht. Er scheint damit sagen zu wollen: Wenn eine gute Sache gut oder wenn eine schlechte Sache schlecht nachgeahmt wird, so ist das Verfahren der wahren Beschaffenheit der Sache gemäß gewesen; nicht aber, wenn eine gute Sache schlecht oder eine schlechte Sache gut nachgeahmt wird.

Al-Fārābī hat hier also offensichtlich die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der poetischen Aussagen zu der anderen Frage nach deren Angemessenheit oder Unangemessenheit hin verschoben[143].

Avicenna betont immer wieder[144], daß die poetischen Aussagen wahr oder falsch sein können. Unter „wahr" fallen für ihn, der ja auch nichtnachahmende Reden unter gewissen Umständen als vorstellungsevozierend und mithin als poetisch anerkennt, naturgemäß alle diejenigen, die einen wahren oder allgemein anerkannten Gedanken ausdrücken (s. oben S. 69ff.). Was die Wahrheit bzw. Falschheit der nachahmenden Aussagen betrifft, so hat man mit Avicenna zwei Fragen zu unterscheiden:

(1) Ist der betroffene Syllogismus schlüssig? und: (2) Sind die Prämissen wahr oder falsch?

Zu (1) macht der Philosoph folgende Aussage: Die Konstruktion des poetischen Syllogismus ist in Ordnung[145]. Akzeptiert man die poetische Prämisse („Der Schöngesichtige ist ein Mond"), so ergibt sich aus ihr und der anderen Prämisse notwendig der Schlußsatz („N. N. ist ein Mond").

Disputabel ist dagegen die Wahrheit der die poetische Prämisse bildenden Aussage. Aus mehreren, in verschiedenen Schriften gemachten Äußerungen ergibt sich aber eindeutig, daß Avicenna die Ansicht, die nachahmende Aussage sei falsch, beibehalten hat[146]. Doch

[143] Vgl. auch al-Fārābī: *Fuṣūl*, § 52, wo drei lobenswerte und drei tadelnswerte Dichtarten unterschieden werden; dazu HEINRICHS: *Die ant. Verkn.*, S. 294.

[144] *Išārāt*, S. 412–413; S. 511, Z. 9; S. 512, Z. 5–6; *Maʿānī*, S. 16, Z. 1–2; *Qiyās*, S. 5, Z. 5; *Šiʿr*, S. 161, Z. 16ff.

[145] *Qiyās*, S. 57, Z. 11ff.; Übers. in unserer Anm. 7.

[146] *Šiʿr*, S. 162, Z. 3: „Wenn die Nachahmung einer Sache durch eine andere (schon) die Seele bewegt, wo das doch falsch (*kāḏib*) ist . . ." – Ähnlich *ʿUyūn*, S. 13. Z. 17, und S. 14, Z. 1, sowie *Išārāt*, S. 413, Z. 1. – In *Burhān*, S. 16, Z. 18, und S. 17, ZZ. 1 und 4, verwendet Avicenna zur Charakterisierung der poetischen Prämissen bzw. Syllogismen den Terminus *takḏīb* (also das genaue Gegenstück zu *taṣdīq*). Der Begriff wäre – analog zu *taṣdīq* (s. Anm. 124) – mit „eine Aussage mit Lügencharakter treffen" o. ä. wiederzugeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000091

läßt er sich in diesem Punkt auf keine Diskussion ein, vielmehr betont er, es komme dem Dichter gar nicht darauf an, daß seine Aussage für wahr anerkannt werde – obwohl er es vorzugeben scheint, insofern er Dichter ist –; es komme ihm vielmehr nur darauf an, daß sie einen Effekt in der Vorstellung des Angesprochenen hervorrufe[147].

Insofern lassen sich die poetischen Syllogismen, wie auch Avicenna's Kommentator Nāṣiraddīn aṭ-Ṭūsī ganz deutlich herausarbeitet[148], von allen anderen Syllogismen abgrenzen: Letztere zielen ausnahmslos auf Aussagen mit tatsächlichem Wahrheitsanspruch (*taṣdīq*), erstere aber nicht, sie wirken vielmehr durch eine Beeinflussung (*taʾṯīr*) anderer Art, nämlich durch Vorstellungsevokation und In-Erstaunen-Setzen.

Ähnlich wie al-Fārābī verlagert also auch Avicenna die Diskussion über die Wahrheit der poetischen Aussagen bzw. Prämissen auf eine Ebene, in der andere Kriterien als die Alternative Wahrheit – Falschheit erforderlich sind. Dennoch ist er, wie nochmals hervorgehoben sei, von der Ansicht, daß die bildhafte Aussage falsch (weil eben nur ähnlich) ist, nicht abgerückt.

Im Gefolge Avicenna's besteht auch al-Ġazzālī (st. 1111) darauf, daß die Dichtung nicht insgesamt „nichtig" (*bāṭil*) sei, wenn er auch wie sein Vorgänger die nachahmenden Aussagen als falsch einstuft[149].

Wahre Aussagen kommen in der Dichtung durchaus vor, die Wahrheit kann sogar durch das Metrum noch besser herausgebracht werden. Als Ausgangspunkt seiner Auffassung gibt al-Ġazzālī hier freilich keinen „philosophischen" Standpunkt an (obwohl er den Gedanken sicher von Avicenna übernommen hat), sondern den häufig zitierten und dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch: „Von der Dichtung geht Weisheit aus, von der Beredtsamkeit Zauber."

Der einzige Logiker, der expressis verbis eine Korrektur an der Auffassung, daß die nachahmende (bildhafte) Aussage insgesamt falsch sei, vorgenommen hat, ist Ḥāzim al-Qarṭāǧannī gewesen[150].

In der Nachfolge Avicenna's betont Ḥāzim zum einen, daß es in der Dichtung wahre und falsche Aussagen gebe[151], wobei übrigens die ersteren seiner Ansicht nach einen erheblichen Raum einnehmen[152]; und zum anderen, daß es in ihr gar nicht auf wahr oder falsch ankomme, sondern nur darauf, daß die Aussagen Vorstellungen hervorriefen[153].

[147] S. Anm. 145.
[148] *Išārāt*, S. 510, Anm. 1.
[149] *Miʿyār*, S. 186, Z. 11ff.
[150] Zum folgenden vgl. BÜRGEL: *Die beste Dicht.*, S. 77–87, bes. S. 80.
[151] *Minhāǧ*, S. 62–63, Übers. S. 174–175; S. 70–71, Übers. S. 184–185.
[152] *Minhāǧ*, S. 73; Übers. S. 187–188.
[153] S. Anm. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000092

Die bildhaften Aussagen sind nach Ḥāzim wahr, wenn sie (1) die Eigenschaft des nachgeahmten Gegenstandes angemessen wiedergeben – hier folgt er vielleicht al-Fārābī –, z.B. keine Übertreibung (oder Hyperbel; *mubālaġa*) enthalten[154]; und wenn (2) der Sprecher nur eine Ähnlichkeit, nicht aber eine Gleichheit der verglichenen Dinge behauptet[155]. Das würde bedeuten, daß der Vergleich mit Vergleichspartikel eine wahre, der ohne Vergleichspartikel (die prädikative Metapher, wie wir sagen) aber eine falsche Aussage ist. Ersteres erklärt Ḥāzim noch einmal expressis verbis: „Wenn ein Ding einem anderen ähnelt, so ist sein Vergleich mit ihm wahr"[156]. Letzteres – nämlich die Konsequenz, nach der ein Vergleich ohne Vergleichspartikel eine falsche Aussage wäre – schränkt er dagegen noch einmal ein: Wenn der Sprecher die Vergleichspartikel weggelassen hat, nicht um eine Identität der beiden Dinge zu behaupten, sondern um seinen Vergleich prägnanter auszudrücken, hat er eine wahre Aussage gemacht[157]. Da dies aber bei so gut wie allen in der Poesie verwendeten Metaphern der Fall ist, hat Ḥāzim durch diese Überlegung praktisch das Gesamt der (nicht-hyperbolischen) bildlichen Aussagen in der Dichtung für die Wahrheit gerettet[158]. Dabei haben ihm ganz offensichtlich die Anschauungen der genuin-arabischen Dichtungstheoretiker geholfen, die die (wie wir sie nennen) prädikativen Metaphern eher als „Vergleiche ohne Vergleichspartikel" auffassen möchten[159] und die – anders als die Logiker – die Metapher (und entsprechend natürlich auch den Vergleich) als nicht zur „phantastischen", „lügenhaften" Art der Dichtung gehörig verstehen[160].

Averroes (st. 1198) vertritt in der *Epitome* bezüglich der Wahrheit der poetischen Aussagen eine ähnliche Auffassung wie al-Fārābī. Er sagt zwar nirgends expressis verbis, daß diese Aussagen falsch seien. Doch stellt er fest[161]: genau so wenig wie in den darstellenden Künsten das Bild mit seinem Urbild identisch sei, sei die vorstellungsevozierende (bildhafte) Aussage eine solche, die das Wesen eines Dinges bekannt

[154] *Minhāǧ*, S. 73, Übers. S. 188; S. 75, Übers. S. 190–191.
[155] *Minhāǧ*, S. 74 und 75, Übers. S. 189 und 190.
[156] Ebd. (Übers. übernommen von Heinrichs).
[157] *Minhāǧ*, S. 74, Übers. S. 189.
[158] Auf Inkonsequenzen in Ḥāzim's Gedankengang macht Bürgel: *Die beste Dicht.*, S. 80, aufmerksam.
[159] al-Ǧurǧānī: *Asrār* 14/11 ff.
[160] Ebd., 16/7.
[161] *Ǧawāmiʿ*, S. 203, Z. 6–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000093

mache. Das kommt in etwa auf al-Fārābī's Anschauung heraus, daß „ähnlich" unter „falsch" zu subsumieren sei. Indessen bemerkt Averroes im Zusammenhang seiner Behandlung des Vergleichs ohne Vergleichspartikel (bzw. der prädikativen Metapher)[162], daß dabei – trotz der identifizierenden Ausdrucksweise („Er ist ein Meer . . .") die Behauptung einer tatsächlich bestehenden Identität gar nicht beabsichtigt sei. Damit kommt er zu einer ähnlichen Auffassung über diese Art des Vergleiches wie Ḥāzim al-Qarṭāǧannī, obwohl es ihm, anders als jenem, wahrlich nicht darum geht, die Dichtung zu verteidigen. Freilich erklärt er sogleich, daß derartige bildhafte Ausdrücke bisweilen den Hörer im unklaren darüber ließen, ob der Sprecher eine veritativ oder übertragen aufzufassende Aussage machen wolle. So täuschten sich viele über das Diktum des Empedokles: „Das Wasser des Meeres ist der Schweiß der Erde, der sich in ihrer Blase gesammelt hat", indem sie die darin verwendeten Bilder wörtlich nähmen. Am größten sei die Verwechslungsgefahr aber in solchen Fällen, wo die Sprache für ein Ding keinen veritativen, sondern nur einen bildhaften Ausdruck besitze[163]. Die Diskussion hierüber gehöre aber mehr in die Sophistik als in die Poetik.

X. Hat die Lehre vom poetischen Syllogismus auf die genuin-arabische Dichtungstheorie eingewirkt?

Im vorangegangenen war einige Male von Einflüssen der genuin-arabischen Dichtungstheorie auf die „logische" Poetik die Rede. Demgegenüber ist in der Literatur sehr viel häufiger die These vertreten worden, die „philosophische" Poetik habe auf die genuin-arabische Dichtungstheorie eingewirkt[164].

Wir wollen im folgenden die Frage stellen, ob Begriff und Lehre vom poetischen Syllogismus sowie die wichtigsten damit verknüpften Begriffe und Anschauungen Spuren in der arabischen Dichtungstheorie

[162] Ebd., S. 204, Z. 4 – S. 205, Z. 3.

[163] Die europäische Rhetorik spricht in solchen Fällen von „Katachrese"; vgl. LAUSBERG: *Elemente* § 178.

[164] Zuerst wohl von ṬĀHĀ ḤUSAIN in der Einleitung zu (Ps.-) Qudāma b. Ǧa'far: *Naqd an-naṯr*. Hrsg. von Ṭ Ḥ. und 'A. Ḥ. AL-'ABBĀDĪ. Kairo 1933; vgl. dazu ABU DEEB: *Al-Jurjānī's Theory*, S. 303–313. – Neuerdings von S. M. 'AIYĀD: *K. Arisṭūṭālīs*, S. 247–277, bes. S. 252 ff. Ihm folgt BÜRGEL: *Die beste Dicht.*, S. 68–69 und S. 71. – 'AIYĀD's Argumente sind von ABU DEEB: a. a. O., S. 313–317, schlüssig widerlegt worden, weshalb im folgenden auf eine Auseinandersetzung mit der These vom Einfluß der „philosophischen" Poetik auf die genuin-arabische Dichtungstheorie verzichtet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000094

hinterlassen haben. Wir können unsere Untersuchung auf den hier hauptsächlich in Frage kommenden ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī (st. um 1078) beschränken.

Al-Ǧurǧānī war mit gewissen Begriffen und Gesetzen der aristotelischen Logik vertraut. Das ergibt sich daraus, daß er gelegentlich bei seinen Analysen der Dichtung Termini der Logik in einem (einigermaßen) adäquaten Sinne verwendet[165]. Darüber hinaus benutzt er auch Begriffe, die auf eine Bekanntschaft mit der „logischen" Poetik schließen lassen könnten. Während er *muḥākāh*, „Nachahmung", offensichtlich nicht kennt, spielen *taḫyīl*, *taʿaǧǧub* und *tamṯīl* bei ihm eine erhebliche Rolle. In seiner ersten Definition des Vergleichs (*tašbīh*)[166] fällt auch der Terminus *qiyās*, der in der Logik den Syllogismus bezeichnet: „Der Vergleich aber ist ein *qiyās* (RITTER übersetzt das Wort: ein Miteinander Vergleichen); der *qiyās* aber vollzieht sich auf dem Gebiete dessen, was die inneren Sinne (wörtlich: Herzen; *qulūb*) aufnehmen und die Vernunft begreift, und fällt unter die Dinge, über welche die Geistes- und Verstandeskräfte, nicht Gehör und Ohren um ihr Urteil gefragt werden."

Von diesen Anzeichen dürfen wir indessen nicht auf eine (tiefer gehende) Beeinflussung al-Ǧurǧānī's durch die arabische aristotelische Poetik schließen. In den einzelnen Erörterungen über Vergleich, Metapher und die anderen bildlichen Ausdrücke findet sich nichts, das eine Bekanntschaft mit der Lehre vom poetischen Syllogismus verrät. Nirgendwo etwa ein Hinweis darauf, daß der (auf einen bestimmten Gegenstand bezogene) Vergleich bzw. die Metapher als Syllogismus aufzufassen sind[167]; daß das Vergleichsmoment im Mittelbegriff dieses Syllogismus enthalten ist usw. — So wird es auch in dem oben angeführten Zitat bei RITTERS Übersetzung „Miteinander Vergleichen" (od. etw. dgl.) für *qiyās* bleiben müssen.

[165] S. vor allem *Asrār* 16/4, wo Ausdrücke wie *nusallimu muqaddamātahu*, „wir lassen seine (sc. des Dichters) Prämissen zu" und *maqāyīs aš-šiʿr*, (hier etwa:) „Analogieschlüsse der Dichtung" (s. Anm. 167) verwendet werden. — S. auch die Erörterung in 22/10.

[166] *Asrār* 1/14.

[167] S. besonders die Erörterungen in 6/1. — Mit dem Ausdruck *maqāyīs aš-šiʿr* in 16/4 (s. Anm. 165) ist gerade nicht der poetische Syllogismus im Sinne der aristotelischen arabischen Poetik gemeint, sondern die Anführung der „Übereinstimmung zweier Dinge in einer Eigenschaft als Begründung für irgend eine Behauptung". Wie auch die Beispiele zeigen, versteht al-Ǧurǧānī darunter etwas Ähnliches wie Ḥāzim al-Qarṭāǧannī unter dem „unreinen" Analogieschluß; s. oben S. 58–60, und unten S. 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000095

Die Termini *taḫyīl*, *taʿǧīb* und *tamṯīl* schließlich haben bei al-Ǧurǧānī eine ganz andere Bedeutung als bei al-Fārābī und Avicenna. *Taḫyīl*[168], von RITTER als „Phantasmagorie", „phantastische Vorspiegelung", übersetzt, drückt keineswegs die Wirkweise von bildlichen oder anderen poetischen Aussagen aus; es ist vielmehr terminus technicus für eine bestimmte Gruppe von konzeptistischen Kunstmitteln[169]. Bei einer Untergruppe, der „phantastischen Ätiologie" (*ḥusn at-taʿlīl*)[170], wird z.B. die Eigenschaft einer Person oder Sache durch eine vom Dichter erfundene Ursache erklärt; bei einer anderen, der (in modernen Untersuchungen so genannten) „naturalisierten Metapher", wird ein Vergleich oder eine Metapher plötzlich im wörtlichen Sinne verstanden, „naturalisiert"[171].

Mit letzterem Mittel hängt ein weiteres zusammen, das al-Ǧurǧānī *taʿaǧǧub*, „Erstaunen", nennt[172]. Es handelt sich dabei um den Ausdruck einer Verwunderung, den die Dichter besonders häufig auf eine „naturalisierte Metapher" folgen lassen. Mit dem, was Avicenna unter dem Begriff versteht[173], hat es auch nicht das geringste zu tun.

Dichtung, die mit solchen Kunstmitteln arbeitet, die phantastische Ursachen erfindet oder einen metaphorischen Begriff wörtlich nimmt, gilt al-Ǧurǧānī als „lügenhaftig"[174]. Dagegen betont er ausdrücklich, daß die (eigentliche) Metapher mit dieser Art von Dichtung nichts zu tun hat[175]: „Denn wer eine Metapher gebraucht, hat nicht die Absicht, den Bedeutungsinhalt des Entlehnten als real vorhanden hinzustellen, sondern er will nur eine vorhandene Ähnlichkeit feststellen, so daß, was er sagt, nicht zu dem wahren Sachverhalt in Widerspruch steht." Die Metapher gehört für al-Ǧurǧānī zu der Dichtweise, die unter das Motto „Die beste Dichtung ist die wahrhaftigste" fällt[176].

Diese Auffassung ist derjenigen der Logiker genau entgegengesetzt[177], die sich ja – mit der einen Ausnahme des späten Ḥāzim al-Qarṭāǧannī, der nicht nur Logiker, sondern auch an der Praxis orientierter Dichtungstheoretiker ist – nie ganz von der Anschauung gelöst haben, daß ein Vergleich und eine Metapher „falsche" Aussagen bzw. Ausdrucksweisen sind, da sie das der Sache Ähnliche, nicht aber diese selbst, in die Vorstellung des Hörers rufen.

[168] *Asrār* 16/2ff., bes. 16/9.
[169] Ähnlich ABU DEEB: *Jurjānī's Theory*, S. 315.
[170] *Asrār* 16/12ff.
[171] Ebd., 18/1.ff.
[172] Ebd., 18/1.
[173] S. oben S. 65f. und S. 68f.
[174] *Asrār* 16/5.
[175] Ebd., 16/7.
[176] Ebd., 16/9.
[177] Darauf weist auch ABU DEEB: *Jurjānī's Theory*, S. 316, ausdrücklich hin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000096

Auch der Terminus *tamṯīl*[178] hat bei al-Ǧurǧānī eine andere Bedeutung als in der logischen Poetik (und Rhetorik). Der Dichtungstheoretiker versteht darunter einen „gedanklichen Vergleich" (*tašbīh ʿaqlī*)[179], d.h. einen solchen, „bei dem die Ähnlichkeit erst durch eine Art von Erschließung herauskommt[180] (z.B. „Dies Argument ist so klar wie die Sonne"). RITTER gibt den Begriff im Deutschen mit „Gleichnis" wieder.

In diesem Zusammenhang sei noch auf folgendes hingewiesen: al-Ǧurǧānī zitiert und bespricht an mehreren Stellen[181] Verse, die nach der Terminologie der arabischen Logiker einen Analogieschluß (*tamṯīl*) enthalten. Ein Beispiel:

Finde es nicht befremdlich, daß der Edle des Reichtums bar ist; der Wasserstrom ist ein Feind der hohen Orte[182].

Es ist nun äußerst bezeichnend, daß al-Ǧurǧānī im Kommentar zu diesem Vers zwar mehrere Termini aus der Logik heranzieht, um das Mittel zu erklären; nämlich *iḥtiǧāǧ*, „Argumentation"; *qiyās* (hier:) „Analogie"[183]; daß er aber gerade nicht den Begriff verwendet, den die Logiker unweigerlich gebrauchen würden (und den auch Ḥāzim al-Qarṭāǧannī in einem analogen Fall gebraucht), nämlich *tamṯīl*!

Die Frage, die wir in diesem Abschnitt gestellt haben, muß daher mit „nein" beantwortet werden. ʿAbdalqāhir al-Ǧurǧānī hat gewisse Kenntnisse in der Logik besessen und hat sie auch gelegentlich in seinen Analysen der Dichtung angewendet. Das ist eine Sache. Eine andere Sache aber ist, daß seine Dichtungstheorie, zumindest in dem Bereich, der uns hier beschäftigt, weder in der Tradition der „logischen" Poetik steht noch in wesentlichen Punkten von dieser beeinflußt ist. Freilich verwendet er mehrere Termini, die in der aristotelischen Literaturtheorie eine Rolle spielen. Diese könnte er von dort übernommen haben. Für die Übernahme des Begriffes *taḫyīl* z.B. könnte sprechen, daß dieser vor al-Ǧurǧānī bereits in der „philosophischen" Poetik – und offensichtlich nur hier – mit der Dichtung verknüpft worden war[184].

Aber: Selbst wenn der Dichtungstheoretiker bei der Beschaffung seines begrifflichen Instrumentariums auch bei der arabischen aristotelischen Poetik Anleihen gemacht haben sollte (was nicht einmal sicher ist) – kann man allein aufgrund einer solchen Anleihe sinnvollerweise

[178] *Asrār* 5/2ff. und 14/1ff.
[179] Ebd., 14/2.
[180] Ebd., 5/2.
[181] Ebd., 16/2 und 16/10.
[182] Ebd., 16/2. Der Vers ist von Abū Tammām: *Dīwān* III, Nr. 125, S. 77, V. 5.
[183] *Asrār*, 16/2. – Vgl. auch oben S. 79.
[184] HEINRICHS: *Die ant. Verkn.*, S. 267.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000097

von einer Beeinflussung durch dieses Gedankengut sprechen? Darf man davon absehen, daß die Inhalte der betroffenen Begriffe bei al-Ğurğānī völlig andere geworden sind?

XI. Woher stammen Begriff und Lehre vom poetischen Syllogismus?

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurde festgestellt, daß die Herkunft des Begriffes und der Lehre vom poetischen Syllogismus seit langem bekannt sind. Wir müssen zum Schluß indessen doch noch einmal auf das Problem zu sprechen kommen, da das richtige Verständnis dessen, was ein poetischer Syllogismus ist, einige früher formulierte Thesen zu seiner Herkunft und Entstehung doch in etwas anderem Licht erscheinen läßt. Außerdem werden wir im Folgenden einige Stellen aus dem Aristotelischen *Organon* heranziehen, die bislang in unserem Zusammenhang unberücksichtigt geblieben sind, denen aber für die Beantwortung der oben gestellten Frage erhebliche Bedeutung zukommt.

Aristoteles selbst kennt keinen poetischen Syllogismus. Die Theorie, die die Existenz eines solchen postulierte oder behauptete, ist wahrscheinlich im Rahmen der Debatten, die die neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren von Alexandria über den systematischen Zusammenhang der Schriften des (um *Rhetorik* und *Poetik* erweiterten) *Organon* führten, aufgekommen[185]. Ihre Entstehung verdankt diese Theorie ganz offensichtlich der Wirkung eines Systemzwangs. Denn für die letzten vier Bücher des erweiterten *Organon*, also auch für die *Rhetorik*, deren Zuordnung ebenso problematisch war wie die der *Poetik*, ließ sich bei Aristoteles je ein zugehöriger Syllogismus nachweisen; und da lag es nahe, auch der mit der *Rhetorik* in vielfacher Hinsicht verbundenen *Poetik* einen bestimmten Syllogismus zuzuordnen.

Es stellt sich hier natürlich sofort die Frage, ob sich bei Aristoteles – wenn nicht der geprägte Terminus und die ausgebildete Lehre vom poetischen Syllogismus – so doch bestimmte Begriffe und Gedanken nachweisen lassen, die den spätalexandrinischen Verfechtern der Auffassung, daß der *Poetik* ein Syllogismus zuzuordnen sei, als Ausgangspunkt dienen bzw. ihre These stützen konnten. Diese Frage haben neuerdings J. CHRISTOPH BÜRGEL und ISMAIL DAHIYAT zu beantworten versucht.

[185] Vgl. WALZER: *Zur Traditionsgeschichte*, S. 132-135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000098

Bürgel[186] hat auf zwei Stellen in der *Poetik* hingewiesen, wo Aristoteles von Syllogismen bzw. Fehlschlüssen als wichtigen poetischen Mitteln spricht.

In Kapitel 16 nennt der Stagirite im Zusammenhang seiner Behandlung der fünf verschiedenen Arten von „Entdeckung" oder „Wiedererkennung" (*anagnōrisis*) auch eine Art, die „auf einer Schlußfolgerung (*ek syllogismu*) „beruht". Es gebe weiterhin eine Art von Wiedererkennung „auf Grund eines Fehlschlusses (*ek paralogismu*) des Publikums"[187].

In Kapitel 24 nennt der Philosoph unter den wirksamen Mitteln, die Homer die anderen gelehrt habe, auch das „Lüge-Reden" (*pseudē legein*). Dabei handele es sich um Fehlschlüsse (*paralogismoi*), zu denen die Hörer verleitet werden[188].

Diese beiden Stellen kann man jedoch für die Auffassung vom poetischen Syllogismus, so wie sie die Araber vertreten, nicht in Anspruch nehmen. Denn nach dieser Auffassung handelt es sich bei ihm ja nicht schlechtweg um einen Fehlschluß; er bzw. seine Konklusion stellt vielmehr eine ganz bestimmte Art von „falscher" Aussage dar, nämlich eine bildhafte, einen Vergleich oder eine Metapher. Dagegen wird man mit Bürgel die beiden Stellen mit der Ansicht des Johannes Philoponos in Zusammenhang bringen dürfen, nach der die vier letzten Bücher des (erweiterten) *Organon* „uns in den Methoden unterweisen, nach denen die Fehlschlüsse (*paralogismoi*) gebildet werden"[189].

Ebenfalls Bürgel[190] sowie nach ihm auch Dahiyat[191] haben auf einen weiteren Passus in der *Poetik* aufmerksam gemacht. (Eine Parallele findet sich übrigens in der *Rhetorik*[192].) Dort soll Aristoteles eine der von ihm aufgeführten Metapher-Arten, nämlich diejenige, die sich auf Analogie gründet, mit dem syllogistischen Verfahren in Zusammenhang gebracht haben. Der Passus lautet wie folgt[193]: „Analogie nenne ich es, wo das zweite sich zum ersten verhält wie das vierte zum dritten. Dann wird an Stelle des zweiten das vierte gesagt oder an Stelle des vierten das zweite. Und gelegentlich wird auch beigefügt, auf was es sich beziehe und wofür es gesagt ist . . . [z. B.] Wie das Alter sich zum Leben

[186] *Remarques*, S. 133; ausführlicher in *Die beste Dicht.*, S. 13 und S. 37–38.
[187] 1455 a. 4 und 13.
[188] 1460 a. 19–20.
[189] Zitiert nach Walzer: *Zur Traditionsgeschichte*, S. 134.
[190] *Remarques*, S. 134.
[191] *Avicenna's Commentary*, S. 43, Anm. 1.
[192] III, Kap. 10 (1411 a. 1 ff.).
[193] Kap. 21 (1457 b. 16 ff.) – Übers. übernommen von Gigon, S. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000099

verhält, verhält sich der Abend zum Tage. Man wird also den Abend 'Alter des Tages' nennen und das Alter 'Abend des Lebens' . . ."

Hier handelt es sich zwar um einen bildlichen Ausdruck, doch bedarf es keiner Erläuterung, daß Aristoteles hier nicht einen poetischen Syllogismus, so wie ihn etwa Avicenna auffaßt, beschreibt.

Im Folgenden soll nun ein mit der Metapher befaßter Passus aus der *Topik*[194] des Aristoteles angeführt werden, der in der bisherigen Diskussion unbeachtet geblieben ist. Er stimmt sehr viel besser zu der Auffassung der arabischen Philosophen von der bildlichen Aussage als die oben besprochenen. Besonders bemerkenswert ist, daß Aristoteles hier die beiden Begriffe „Bild" und „Nachahmung" verwendet:

„Die Metapher macht das durch die Ähnlichkeit Erklärte in gewisser Weise bekannter. Denn wer sich einer Übertragung bedient, gebraucht sie auf Grund irgendeiner Ähnlichkeit . . . Denn Bild (*eikōn*) ist etwas, dessen Entstehung auf Nachahmung (*dia mimēseōs*) beruht . . ."[195]

Die Auffassung, daß die bildliche Ausdrucksweise (ob man sie nun als Syllogismus versteht oder nicht) charakteristisch für die Dichtung und mithin der *Poetik* zuzuordnen ist, läßt sich durch gelegentliche Bemerkungen des Aristoteles wie der folgenden aus der *Rhetorik*[196] stützen:

„Es ist aber auch der Vergleich eine Metapher . . . Der Vergleich ist . . . auch in der Prosarede nützlich, jedoch in seltener Anwendung; denn er ist von poetischer Natur."

Indessen geben auch diese Stellen nicht genug her, um als greifbare Ausgangspunkte für die Lehre vom poetischen Syllogismus gelten zu dürfen. Ein greifbarer Ausgangspunkt für sie läßt sich offensichtlich bei Aristoteles nicht feststellen. Immerhin wird man den Kommentatoren

[194] VI, Kap. 2 (140a. 8ff.). — Übers. übernommen von ROLFES, S. 126.

[195] Der arabische Übersetzer des hier betroffenen Teils der *Topik*, Abū 'Uṯmān ad-Dimašqī (st. nach 914) gibt den Passus wie folgt wieder (*Manṭiq Arisṭū* II, S. 627): . . . *wa-ḏālika anna l-istiʿārata qad taǧʿalu l-maʿnā maʿlūman bi-ḍarbin mina ḍ-ḍurūbi li-makāni t-tašābuhi, iḏ kāna kullu man yastaʿmilu l-istiʿārata fa-innamā yastaʿmiluhā li-makāni tašābuhin mā*; . . . *wa-ḏālika anna l-miṯāla huwa lladī kaunuhū bi-tašbīhin*; in wörtlicher Übersetzung: „Denn die Metapher pflegt das Gemeinte in irgend einer Art bekannt zu machen wegen des Vorhandenseins der Ähnlichkeit, da ja jeder, der die Metapher verwendet, sie wegen des Vorhandenseins irgend einer Ähnlichkeit verwendet . . . Denn das Bild (oder: das Ähnliche, das Gleiche) ist das, dessen Existenz durch einen Vergleich (oder: durch ein Ähnlichmachen) ist." — Wir kommen unten S. 88 auf Abū 'Uṯmān ad-Dimašqī's Wiedergabe des Begriffs „Nachahmung" durch *tašbīh* zurück!

[196] III, Kap. 4 (1406b. 20ff.). — Übers. übernommen von SIEVEKE, S. 176 (mit einer die Terminologie betreffenden Änderung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000100

zugestehen müssen, daß sie nicht unaristotelisch gedacht haben: Die Entwicklung des Begriffs und der Lehre vom poetischen Syllogismus hat bis zu einem gewissen Grade in der Konsequenz des logischen Ansatzes von Aristoteles gelegen (vgl. oben S. 51).

Wir wenden uns nun denjenigen Zeugnissen zu, in denen der Terminus „poetischer Syllogismus" für uns zum ersten Mal faßbar wird. Dabei wollen wir uns die Frage stellen, mit welchen Anschauungen der Begriff jeweils verknüpft ist.

Als erster hat Carl Prantl in seiner *Geschichte der Logik im Abendlande* auf einen Passus im Proömium des *Kategorien*-Kommentars des Armeniers Elias (bei Prantl noch: David) (um 600) hingewiesen und diesen Passus im Urtext zitiert[197]. Die betreffende Stelle hat dann später Richard Walzer in seinem Aufsatz *Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik*[198] noch einmal mitgeteilt, und auf Walzers Arbeit haben sich alle späteren Autoren berufen, die sich mit dem Problem auseinandergesetzt haben.

Hier sei der entscheidende Satz noch einmal in Übersetzung mitgeteilt:

„Sind die Prämissen[199] gänzlich wahr, so ergeben sie den demonstrativen (Syllogismus), sind sie gänzlich falsch, so den poetischen, fabulösen (*ton poiētikon ton mythōdē*)".

Diese Auffassung des Elias, die drei Jahrhunderte später genau so al-Fārābī vertreten hat (s. oben S. 73 f.), findet sich nun in der spätantiken Kommentar- und Scholienliteratur auch anderweitig; man braucht sich deshalb nicht zu wundern, daß die Araber Elias möglicherweise gar nicht gekannt haben[200].

Otto Immisch hat in seinem Aufsatz *Zur aristotelischen Poetik*[201] auf ein Scholion[202] aufmerksam gemacht, das in Übersetzung folgendermaßen lautet:

„Die (Bücher) nach den *Analytiken* teilt man ein in die *Topik* oder *Dialektik*, in der Teilnahme (sc. des Wahren) am Falschen ist, (weiterhin) in die *Sophistischen Widerlegungen*, in denen das Falsche die

[197] I, S. 645, Anm. 122.

[198] S. 134–135.

[199] S. Anm. 40.

[200] Das tut Heinrichs: *Ar. Dicht.*, S. 131.

[201] S. 20–21.

[202] *Aristotelis Opera.* Ed. I. Bekker. Ed. altera cur. O. Gigon. Vol IV. *Scholia in Aristotelem.* Coll. Chr. A. Brandis. Berlin 1961, p. 93a, 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000101

Wahrheit überwiegt, und dann in das Buch über die *Poetik*, wo über den gänzlich falschen Syllogismus gesprochen wird, weil das alles gemacht und erkünstelt ist (*pepoiēmena kai epiplasta*)".

Wie die beiden Zitate zeigen, ist außer dem Begriff des poetischen Syllogismus auch die Auffassung, daß dieser stets gänzlich falsch sei, für die Epoche vor den Arabern gut bezeugt. Wie steht es aber mit der Anschauung, daß dieser Syllogismus eine bildhafte Aussage ist? – Das Wort „fabulös" (*mythōdēs*), mit dem Elias den poetischen Syllogismus charakterisiert, und die Begriffe „gemacht" und „erkünstelt", die der Scholiast verwendet, geben für eine Beantwortung der Frage nicht viel her.

Wir müssen indessen annehmen, daß auch diese Auffassung spätantik ist. Das ergibt sich daraus, daß al-Fārābī in *Risāla*, in der er die bildhafte Rede expressis verbis mit dem poetischen Syllogismus identifiziert, sonst nahezu vollständig von alexandrinischen Quellen abhängig ist[203]. (Er gibt ja auch die Theorie von Elias fast wörtlich wieder!) – Man muß freilich damit rechnen, daß bei den spätantiken Kommentatoren verschiedene Auffassungen darüber, wie der der Poetik zukommende Syllogismus beschaffen sei, existierten – wie wir wissen, dachte z.B. Philoponos an einen Fehlschluß –, und daß die Araber nur eine dieser Theorien rezipiert haben.

Wir haben oben (S. 84) einen Passus aus der *Topik* wiedergegeben, aus dem hervorgeht, daß Aristoteles gelegentlich die bildliche Ausdrucksweise als auf „Nachahmung" (*mimēsis*) beruhend charakterisiert hat. Das führt uns zu einer letzten Frage: Ist die Umdeutung des Zentralbegriffes der *Poetik*, „Nachahmung" (*mimēsis*) (im Aristotelischen Sinne = Darstellung, Abbildung der Wirklichkeit; namentlich des menschlichen Handelns), in „bildliche Ausdrucksweise", „Bild", bereits spätantik?[204]

Es ist zuzugeben, daß diese Möglichkeit theoretisch besteht. Dennoch glauben wir, die Frage mit „nein" beantworten zu müssen. Es erscheint uns unwahrscheinlich, daß in der griechisch-hellenistisch-christlichen Tradition, in der die Verbindung mit den Gedanken der großen Philosophen des Altertums schon aufgrund der gleich gebliebenen Sprache besser erhalten geblieben ist als in der arabisch-islamischen, ein solches Mißverständnis möglich war.

Das ist ein Sache. Eine andere Sache aber ist die Frage, ob die

[203] Vgl. HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 137; S. 138–139.

[204] HEINRICHS: *Die ant. Verkn.*, S. 267, Anm. 43, hat diese Frage bereits aufgeworfen. Er glaubt, sie positiv beantworten zu sollen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000102

spätantiken Kommentatoren die bildliche Ausdrucksweise gelegentlich schon als auf „Nachahmung" (*mimēsis*) beruhend erklärt bzw. sie als „Nachahmung" bezeichnet haben. In Anbetracht der Tatsache, daß Aristoteles selbst bereits Schritte in diese Richtung getan hat, ist diese Frage wahrscheinlich positiv zu beantworten.

Jedenfalls fanden die Araber folgende Situation vor[205]:

In der *Poetik* des Aristoteles nahm der Begriff „Nachahmung" (*mimēsis*, bzw. dessen syrisches Äquivalent[206]) unübersehbar eine zentrale Stellung ein.

In den spätantiken Begründungen der Zuordnung der *Poetik* zum *Organon* – und innerhalb dieses Überlieferungskomplexes wiederum besonders in der Lehre vom poetischen Syllogismus (so wie sie die Araber kennen lernten und übernahmen) – war „Bild", „bildlicher Ausdruck" (vielleicht *eikōn* bzw. dessen syrisches Äquivalent) ein zentraler Begriff. Wahrscheinlich wurde hier – u. zw. in Anlehnung an Aristoteles – für „Bild" auch schon der Terminus „Nachahmung" (*mimēsis*) verwendet[207].

Nun hat man weiterhin in Betracht zu ziehen, daß die Araber von der griechischen Dichtung selbst kaum Kenntnis hatten.

Nichts lag in dieser Situation näher, als die beiden hier und dort verwendeten zentralen Begriffe „Nachahmung" (*mimēsis*) bzw. „Bild" (wahrscheinlich gelegentlich auch schon *mimēsis*) zusammenzuwerfen.

Es ist wahrscheinlich, daß eben dies bereits die Übersetzer getan haben. Auf diese Weise ließe sich besonders leicht erklären, daß – einerseits – Abū Bišr die „Nachahmung" in der *Poetik* überwiegend

[205] Die beiden im Folgenden anzuführenden Überlieferungskomplexe – *Poetik* bzw. Kommentare zur *Poetik* und Zuordnungsbegründungen – hat zum ersten Mal Heinrichs: *Ar. Dicht.*, S. 111–112, und *Die ant. Verkn.*, S. 256, mit der notwendigen Deutlichkeit unterschieden. – Vgl. auch Schoeler: *Averroes' Rückwendung*, S. 298, Sp. 2. – Zu der Frage, ob man noch einen dritten Überlieferungskomplex anzunehmen hat, vgl. Heinrichs: *Die ant. Verkn.*, S. 256, Anm. 12.

[206] Zu beachten das in Anm. 66 Gesagte!

[207] Das würde bedeuten, daß nicht nur der Begriff *taḫyīl* (s. Heinrichs: *Die ant. Verkn.*, S. 256 und ff.), sondern auch der Begriff *muḥākāh* dem Überlieferungskomplex der Zuordnungsbegründungen entstammt – sofern er in gedanklichen Zusammenhängen auftritt, die in dieser Tradition stehen (also vor allem in den kurzen Darstellungen der Poetik und mithin generell bei al-Fārābī). – Anders Heinrichs, der *taḫyīl* aus der Tradition der Zuordnungsbegründungen, *muḥākāh* aus der Tradition des *Poetik*-Textes herleitet, unmittelbar danach allerdings feststellt, die zwei Überlieferungskomplexe hätten „einander merkwürdig wenig durchdrungen" (ebd.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000103

durch das Hendiadyoin *tašbīh wa-muḥākāh* wiedergegeben hat[208] und daß – andererseits – Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī „Nachahmung" an einer Stelle der Aristotelischen *Topik*, wo er sich tatsächlich einmal auf den Akt des Vergleichens bzw. Metaphorierens bezieht, mit *tašbīh* übersetzt hat[209].

Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit. Es kann auch sein, daß Abū Bišr und Abū ʿUṯmān ad-Dimašqī sich über die genaue Bedeutung des Terminus „Nachahmung" im unklaren waren und ihn deshalb einfach dem äußeren Wortlaut nach wiedergegeben haben: *tašbīh* heißt wörtlich „Ähnlichmachen", „Gleichmachen"; *muḥākāh* (außer Nachahmung) auch „Sich-Angleichen", „Ähnlichkeit"[210].

Wie dem auch sei, auf jeden Fall haben die arabischen Philosophen, die sich sowohl mit dem (übersetzten) Text der *Poetik* als auch mit den ihnen aus der Tradition der Zuordnungsbegründungen überkommenen Gedanken befaßt haben, den in der *Poetik* verwendeten Begriff „Nachahmung" (arabisch meist *tašbīh wa-muḥākāh*) für identisch gehalten mit dem in der Tradition der Zuordnungsbegründungen verwendeten Begriff „bildlicher Ausdruck", „Bild" (arabisch *tašbīh*, *muḥākāh* usw.).

Warum hat sich nun aber bei den Arabern die Bedeutung „bildlicher Ausdruck" gegenüber „Darstellung der Wirklichkeit; namentlich des menschlichen Handelns" durchgesetzt und nicht umgekehrt?

Einmal wohl deshalb, weil die oben erwähnte Tradition der Zuordnungsbegründungen sehr viel stärker auf sie eingewirkt hat als die eigentliche Kommentartradition. Es ist nicht einmal sicher, ob ein antiker „Kommentar zur *Poetik* des Aristoteles" in arabischer Übersetzung vorlag[211].

[208] Vgl. hierzu zuletzt HEINRICHS: *Ar. Dicht.*, S. 121–123 und *Die ant. Verkn.*, S. 256. [209] S. Anm. 195.

[210] Im Falle der von ad-Dimašqī übersetzten *Topik*-Stelle halte ich diese Möglichkeit für eben so wahrscheinlich wie die andere. Ich verweise nur auf die in der Literatur in diesem Zusammenhang öfter zitierte Bemerkung ad-Dimašqī's am Ende des zweiten Buches seiner *Topik*-Übertragung: „In dieser Abhandlung sind einige Stellen, die wir gemäß ihrem äußeren Wortlaut wiedergegeben haben, da ihre Bedeutung uns nicht klar war" (*Manṭiq Arisṭū* II, S. 531). – Dagegen dürfte Abū Bišr bei der Wiedergabe von *mimēsis/meddammyānūṭā* durch *tašbīh wa-muḥākāh* die Bedeutung „bildliche Ausdrucksweise", „Vergleich" zumindest assoziiert haben. Schließlich war er ja der prominenteste Logiker seiner Zeit; er dürfte die Lehre vom poetischen Syllogismus und damit die Bedeutung, die in ihr der bildlichen Ausdrucksweise zugeschrieben wird, gekannt haben.

[211] Das einzige Werk, das hier in Frage kommt, ist eine dem Themistius zugeschriebene *Poetik*-Schrift. Sie ist bezeugt bei al-Fārābī: *Risāla*, S. 270, Z. –2 und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000104

Hinzu kommt aber, daß die arabischen Philosophen nur die Bedeutung „Bild", „bildlicher Ausdruck" – nicht aber „Darstellung der Wirklichkeit; namentlich des menschlichen Handelns" – sinnvollerweise mit „Poesie" in Zusammenhang bringen konnten. Denn direkte Kenntnis von der griechischen Dichtung hatten sie, wie schon gesagt, kaum. Was sie kannten, war die arabische Dichtung, zumal die „moderne", die gerade zur Zeit Abū Bišr's und der auf ihn folgenden Philosophen blühte. In dieser Dichtung – wie auch schon in der klassisch-arabischen – gab es keinerlei objektive Gattungen (Drama und Epos), für die eine Charakterisierung als „Darstellung der Wirklichkeit; namentlich des menschlichen Handelns" zutreffend gewesen wäre. Dagegen kam in ihr, zumal in der beschreibenden Gattung (*waṣf*), aber auch anderweitig, den Bildern – Vergleichen, Metaphern und komplizierten bildhaften Entwicklungen – eine wahrhaft überragende Bedeutung zu.

Unter diesen Umständen konnte den arabischen Philosophen keine literaturwissenschaftliche Theorie richtiger erscheinen als eine solche, nach der die übertragene Ausdrucksweise das dichterische Mittel schlechthin war[212]. Der Gedanke, daß Aristoteles in der *Poetik* mit *mimēsis* etwas anderes als „Bild", „bildliche Ausdrucksweise" gemeint haben mochte, konnte da schwerlich aufkommen.

Literaturverzeichnis

Abu Deeb, K.: *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*. Warminster 1979. (Approaches to Arabic Literature. No. 1.)

Abū Tammām: *Dīwān*. [Komm.:] at-Tibrīzī. [Hrsg.:] M. ʿA. ʿAzzām. Bd. III. Kairo 1957. (Ḏaḫāʾir al-ʿArab. 5.)

---

bei Ibn an-Nadīm: *K. al-Fihrist* (hrsg. von G. Flügel. Nachdr. Beirut 1964), Bd. I, S. 250, Z. 5. Wir wissen aber über dieses Werk, dessen Echtheit schon zu Ibn an-Nadīm's Zeit als zweifelhaft galt (vgl. dessen Bemerkung, a. a. O.), nichts Näheres, als daß al-Fārābī es als *qaul*, Ibn an-Nadīm es als *kalām* (beide Termini bedeuten etwa „Erörterung") bezeichnen. So muß auch die Frage, ob es sich um einen wirklichen Kommentar zur *Poetik* des Aristoteles handelte, offen bleiben. – Avicenna und Averroes haben die Schrift in ihren Kommentaren zur *Poetik* offensichtlich nicht benutzt.

[212] Darauf habe ich schon in meinem Aufsatz *Ibn al-Kattānī's Kitāb at-Tašbīhāt*, S. 44–45, hingewiesen. Allerdings habe ich dort nur diese Erklärung gegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000105

ʿAIYĀD, S. M.: *Kitāb Arisṭūṭālīs fī š-šiʿr baina l-balāġiyīn wal-bulaġāʾ*. In: *Kitāb Arisṭūṭālīs fī š-šiʿr* (s. Aristoteles: [*Poetik*, arab.] a), S. 223–290.

Aristoteles: (*Organon*, arab.)
Manṭiq Arisṭū I–III. [Hrsg.:] ʿA. BADAWĪ. Kairo 1948–1952. (Dirāsāt islāmīya. 7.)

– : (*Poetik*, arab.)
a) *Kitāb Arisṭūṭālīs fī š-šiʿr. Naql Abī Bišr Mattā b. Yūnus . . . ḥaqqaqahū maʿa tarǧamat ḥadīṯa wa-dirāsa li-taʾṯīrihī fī l-balāġa al-ʿarabīya . . .* S. M. ʿAIYĀD. Kairo 1386 H. = 1967.
b) Arisṭūṭālīs: *Fann aš-šiʿr. Maʿa t-tarǧama al-ʿarabīya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd.* [Hrsg. usw.:] ʿA. BADAWĪ. Beirut 1973.

– : (*Poetik*, dtsch.) *Poetik*. Übers. [usw.] v. O. GIGON. Stuttgart 1961. (Reclam Universal-Bibliothek. Nr. 2337.)

– : (*Rhetorik*, dtsch.) *Rhetorik*. Übers. [usw.] v. F. G. SIEVEKE. Stuttgart 1980. (UTB. 159.)

– : (*Topik*, dtsch.) *Topik*. Übers. [usw.] v. E. ROLFES. Hamburg ²1922. Nachdr. 1968.

Averroes: *Ǧawāmiʿ K. aš-Šiʿr*. In: *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's „Topics", „Rhetoric", and „Poetics"*. Ed. and Transl. by CH. E. BUTTERWORTH. Albany 1977, S. 203–206.

– : *Talḫīṣ K. Arisṭūṭālīs fī š-šiʿr*. In: Arisṭūṭālīs: *Fann aš-šiʿr* (s. Aristoteles: [*Poetik*, arab.] b), S. 199–250.

Avicenna: (*Dānešnāme-ye ʿAlāʾī*.) *Le Livre de Science*. Trad. par M. ACHENA et HENRI MASSÉ. Paris 1955.

– : *al-Išārāt wat-tanbīhāt*. [Komm.:] Nāṣiraddīn aṭ-Ṭūsī. [Hrsg.:] S. DUNYĀ. Bd. 1–3. Kairo 1960. (Ḏaḫāʾir al-ʿArab. 22.)

– : *Maʿānī*, s. *K. al-Maǧmūʿ*.

– : *K. al-Maǧmūʿ au al-Ḥikma al-ʿArūḍīya. Fī Maʿānī k. aš-Šiʿr*. [Hrsg.:] M. S. SĀLIM. Kairo 1969.

– : *an-Naǧāt*. [Hrsg.:] M. Ṣ. AL-KURDĪ. Kairo ²1357 H. = 1938.

: *K. as-Šifāʾ*. [A] *Al-Manṭiq*:
4. *al-Qiyās*. [Hrsg.:] S. ZĀYID. Kairo 1383 H. = 1964.
5. *al-Burhān*. [Hrsg.:] ʿA. BADAWĪ. Kairo 1954.
9. *aš-Šiʿr*. In: Arisṭūṭālīs: *Fann aš-šiʿr* (s. Aristoteles: [*Poetik*, arab.] b), S. 159–198.
Übers.:
DAHIYAT, I.: *Avicenna's Commentary* . . . (s. d.), S. 59–121.

– : *ʿUyūn al-ḥikma*. [Hrsg.:] ʿA. BADAWĪ. Kairo 1954. (Ḏikrā Ibn Sīnā. 5.)

BÜRGEL, J. CHR.: *„Die beste Dichtung ist die lügenreichste"*. In: Oriens 23/24 (1970/71), S. 7–102.

– : *Remarques sur une relation entre la logique aristotélienne et la poésie arabo-persane*. In: Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants. Actes. Bruxelles 1970, S. 131–143.

BUTTERWORTH, CH. E.: *Averroes' Three Short Commentaries* . . ., s. Averroes: *Ǧawāmiʿ K. aš-Šiʿr*.

DAHIYAT, I.: *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study with an Annoted Translation of the Text*. Leiden 1974.

DIETERICI, F.: *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*. [Arab. Text:] Leiden 1890. [Dtsch. Übers.:] Leiden 1892.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000106

al-Fārābī: *K. al-Alfāẓ al-mustaʿmala fī l-manṭiq. Utterances Employed in Logic.* [Hrsg.:] M. Mahdī. Beirut 1968.
– : *Fuṣūl al-madanī. Aphorisms of the Statesman.* Ed. with an English Transl., Introd. and Notes by D. M. Dunlop. Cambridge 1961.
– : *K. al-Ḥurūf. Book of Letters . . . Commentary on Aristotle's Metaphysics.* [Hrsg.:] M. Mahdī. Beirut 1969.
– : *Iḥṣāʾ al-ʿulūm.* [Hrsg.:] ʿU. Amīn. Kairo o. J.
– : *K. al-Qiyās aṣ-ṣaġīr* = Türker, M.: *Farabi'nin bazı Mantık Eserleri.* In: Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara 16 (1958), S. 165–286, hier S. 244–286.
Übers.:
Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Transl. . . . with Introd. and Notes by N. Rescher. Pittsburgh 1963.
– : *Risāla fī qawānīn ṣināʿat as-šiʿr* = A. J. Arberry: *Fārābī's Canons of Poetry.* (Ed., transl). In: RSO 17 (1938), S. 266–278. (Als *Risāla* nach dieser Ausgabe zitiert.)
– : –. In: Arisṭūṭālīs: *Fann aš-šiʿr* (s. Aristoteles: [*Poetik, arab,*] b), S. 149–158.
– : *Risāla fīmā yanbaġī an yuqaddama qabla taʿallum al-falsafa.* In: Dieterici: *Alfārābī's Phil. Abh.* (s. d.), S. 49–55; Übers. S. 82–91.
– : *Risāla ṣudira bihā l-kitāb* = D. M. Dunlop: *Al-Fārābī's Introductory Risālah on Logic.* (Ed., transl.). In: The Islamic Quarterly 3 (1956/57), S. 224–235.
– : *K. as-Šiʿr.* [Hrsg.:] M. Mahdī. In: Šiʿr (Beirut), Vol. 3, No. 12 (1959), S. 90–95.
Gätje, H.: *Logisch-semasiologische Theorien bei al-Ġazzālī.* In: Arabica 21 (1974), S. 151–182.
Gätje, H. und Schoeler, G.: *Averroes' Schriften zur Logik. Der arabische Text der Zweiten Analytiken im Großen Kommentar des Averroes.* In: ZDMG 130 (1980), S. 557–585.
al-Ġazzālī: *Miʿyār al-ʿilm.* [Hrsg.:] S. Dunyā. Kairo 1961.
al-Ğurğānī, ʿAbdalqāhir: *K. Asrār al-balāġa.* [Hrsg.:] H. Ritter. İstanbul 1954. (İstanbul Üniversitesi Yayınlarından. No. 601.)
Übers.:
Die Geheimnisse der Wortkunst. Aus dem Arabischen übersetzt von H. Ritter. Wiesbaden 1959. (Bibliotheca Islamica. Bd. 19.)
Ḥāzim al-Qarṭāğannī: *Minhāğ al-bulaġāʾ wa-sirāğ al-udabāʾ.* [Hrsg.:] M. Ḥ. Ibn al-Ḫōğa (Belkhodja). Tunis 1966.
[Teil-]Übers.:
Heinrichs, W.: *Arabische Dichtung* (s. d.), S. 173–262.
Heinrichs, W.: *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāğannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe.* Beirut 1969. (Beiruter Texte und Studien. 8.)
– : *Die antike Verknüpfung von phantasia und Dichtung bei den Arabern.* In: ZDMG 128 (1978), S. 252–298.
Ibn ar-Rūmī: *Dīwān.* [Hrsg.:] Ḥ. Naṣṣār. Bd. IV. Kairo 1978.
Ibn Ḫaldūn: *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn. K. al-ʿIbar.* Bd. I (*al-Muqaddima*). Beirut ²1961.
Übers.:
The Muqaddimah. An Introduction to History. Transl. . . . by F. Rosenthal. Vol. I–III. New York 1958. (Bollingen Series. 43.)
Immisch, O.: *Zur Aristotelischen Poetik.* In: Philologus N. F. 9 (1896), S. 20–38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000107

LAUSBERG, H.: *Elemente der literarischen Rhetorik.* München ^{2}1963.
Maimonides: *Maqāla fī ṣinā'at al-manṭiq.* In: EFROS, I.: *Maimonides' Treatise on Logic.* New York 1938.
PRANTL, C.: *Geschichte der Logik im Abendlande.* Bd. I–II. Leipzig 1855–^{2}1885. Nachdr. Graz 1955.
Qudāma b. Ğa'far: *K. Naqd aš-šiʿr.* Ed. S. A. BONEBAKKER. Leiden 1956. (Publications of the „De Goeje Fund". No. 17.)
aš-Šarīf al-Ğurğānī: *at-Taʿrīfāt.* Tunis 1971.
SCHOELER, G.: *Averroes' Rückwendung zu Aristoteles. Die „Kurzen" und die „Mittleren Kommentare" zum Organon.* In: BO 37 (1980), S. 294–301.
– : *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie. Ḥāzim al-Qarṭāğannī's Kapitel über die Zielsetzungen der Dichtung und die Vorgeschichte der in ihm dargelegten Gedanken.* Wiesbaden 1975. (AKM. 41, 4.)
– : *Ibn al-Kattānī's Kitāb at-Tašbīhāt und das Problem des „Hispanismus" der andalusisch-arabischen Dichtung.* In: ZDMG 129 (1979), S. 43–97.
at-Tahānawī: *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn.* Ed. . . . under the superintend. of A. SPRENGER and W. NASSAU LEES. Part I–II. Calcutta 1862 (Fotomech. Nachdruck).
WALZER, R.: *Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik.* In: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxford 1962. (Oriental Studies. 1.)
WOLFSON, H. A.: *The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents.* In: MW 33 (1943), S. 114–126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000108

The French Claim to Šayḫ Saʿīd (Yaman) and its International Repercussions 1868–1939*

By John Baldry, Sawbridgeworth

Introduction

From the Šayḫ Saʿīd Peninsula the coast of Arabia "trends" for about 1 1/4 miles south-south-eastwards to Rāʾs Bāb al-Mandab and from there for a further 1 3/4 miles to Warner Point and thence for three quarters of a mile to Ḥuṣn Murād[1] where the frontier between the former Turkish and British Yamans, and today, between the Yaman Arab Republic and the People's Democratic Republic of Yaman, reaches the coast. Some 1,600 yards north-north-east of Warner Point is Turbah, "a square dark hill",[2] where in 1887 the Turks constructed a fortress with walls four feet thick for the defence of Šayḫ Saʿīd.[3] Perim island, occupied by the British in 1857 to forestall French designs in the region,[4] lies strategically two miles offshore, opposite Šayḫ Saʿīd, in the mouth of the Red Sea.

Perhaps the best description of Šayḫ Saʿīd comes from de Monfreid who depicts it as "un grand bassin de quatre à cinq cents mètres de diamètre, communiquant avec la mer par une passe peu profonde et étroite. Un grand nombre de barques de pêche sont réunies dans ce petit port naturel et quelques huttes de paille ou de joncs sont répan-

* Unpublished Crown-copyright material in the India Office records reproduced in this article appears by permission of the controller of Her Majesty's Stationery Office.

[1] *Red Sea and Gulf of Aden Pilot.* London 1967, 145.

[2] Ibid.

[3] Ass. Resident, Perim to Ass. Res., Aden, 4. 8. 1887 in R20/A1A/643.

[4] E. Hertslet, Memo on the Turkish claims to sovereignty over the eastern shores of the Red Sea and the whole of Arabia and on the Egyptian claim to the whole of the western shore of the same sea including the African coast from Suez to Cape Guardafui, Foreign Office, 5. 3. 1874, p. 33–4. Copies in R20/A1A/643, L/P & S/18/B8 and FO78/3187. See also, Defence of Aden and Perim: Extract of Govt. of India Military Proceedings in L/MIL/17/16/8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000109

dues alentour."[5] Access to the Turkish fortress was by "un sentier de chèvre,"[6] for all around were high mountains which surged from the sea "sans aucun littorall où le pied puisse se poser."[7]

The French purchase of Šayḫ Sa'īd, 1868

On 1 October 1868, two Frenchmen, Théodore Poilay and a M. Mas, concluded an agreement with Šayḫ 'Alī Ṯābit for the purchase of 300,000 acres of land "depuis le Pointe du Cap de Bāb al-Mandab, jusqu'à six heures de marche dans toutes les directions, à partir du lieu dit Scheik-Said" at a cost of M. T. $ 80,000[8] for the purpose of establishing a trading station there. The agreement stipulated that payment had to be completed within six months, in default of which the contract would be declared void. To prove his "proprietary and sovereign right" over Šayḫ Sa'īd, 'Alī Ṯābit had the agreement certified by seven other shaykhs.[9]

When Poilay and Mas wished to have their Act of Acquisition registered at the French Consulate at Aden, the Consul, M. Créty, would not effect the registration without being certain of the power of 'Alī Ṯābit: he therefore conducted enquiries which established that 'Alī Ṯābit had always been independent and the registration was duly completed on 14 October 1868.[10]

It appears that Poilay and Mas were acting on behalf of MM. C. et A. Bazin et Rabaud Frères of Marseilles. RICHARD BURTON[11] writes of a M. Mass who was the second agent at Lamu of MM. Bauzan, Wellesley et Perousset of Marselles who were opposed in their trading activities by MM. Rabaud. It must be assumed that the two rival companies subsequently amalgamated.

In October 1869 a second contract with 'Alī Ṯābit was signed by Bazin, Rabaud Frères et van den Bronck by which the earlier agreement was declared null: Bazin et Rabaud undertook to pay M. T. $ 1,000 in advance for Šayḫ Sa'īd and to make further payments of M. T. $ 2,000

[5] H. DE MONFREID: *Les Secrets de la Mer Rouge.* Paris 1969, 34–5.

[6] Ibid.

[7] Ibid, 28.

[8] Agreement between Poilay and Mas with Šayḫ 'Alī Ṯābit in FO 371/23183, f. 307–11. See also FO 195/995.

[9] E. PHIPPS (Paris) to Visc. HALIFAX, 3. 1. 1939 in FO 371/23183 f. 197–200.

[10] Ibid.

[11] R. F. BURTON: *Zanzibar City, Island and Coast.* London 1872, I, 319.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000110

every two months.[12] The new agreement was duly confirmed at the French Consulate in Aden on 21 December 1869.[13]

Šayḫ Sa'īd was in Ṣubayḥī territory and 'Alī Ṯābit had not been authorized by Šayḫ Ṣalāḥ b. Raǧāḥ al-'Aṭīfī to negotiate the second sale, but, to acquire his consent 'Alī Ṯābit offered him M. T. $ 100 and M. T. $ 1,000 for the 'Aṭīfīs.[14]

The French themselves soon had doubts as to whether 'Alī Ṯābit had the right to sell Šayḫ Sa'īd without the prior consent of Šayḫ Ṣalāḥ al-'Aṭīfī and informed him ('Alī Ṯābit) that they would not make further payments until both al-'Aṭīfī and 'Alī Ṯābit had been summoned: whoever proved to be the rightful owner would receive the remaining installments.[15]

Despite the obscurities as to who had the right to dispose of Šayḫ Sa'īd, employees of the company led by César Tian arrived there early in 1869 and rapidly constructed a large house and a small fort.[16]

Franco – Turkish differences

The Porte refused to recognize the sale and censured 'Alī Ṯābit and informed the French Government that the transaction was illegal, since Šayḫ Sa'īd formed part of the Ottoman Vilayet of Yaman. 'Alī Ṯābit, in his turn, disputed the Turkish claim to sovereignty of Šayḫ Sa'īd alleging that the "territory had never been governed by anyone but himself and his ancestors."[17]The Company admitted "the validity of the opposition of the Porte with reference to suzerainty" but maintained that it "was no less contestable that the proprietory rights of the Sheikh ['Alī Ṯābit] could not be disputed."[18]

To assert the Turkish claim to Šayḫ Sa'īd, the qaimaqam of al-Muḫā' sent a force to occupy the place in June 1869, but when the French Consul at Aden protested to the Governor of Yaman, the Turkish troops were withdrawn.[19] Thus began French Government intervention and a

[12] R20/A1A/720.

[13] Ibid.

[14] Report dated 29. 4. 1876 in R20/A1A/779 f. 167–70.

[15] Ibid.

[16] Ibid & FO 371/23183 f. 197–200. The following year Tian became Ethiopian representative at Aden. (S. Rubenson: *The Survival of Ethiopian Independence*. London 1976, 273).

[17] Hertslet, op. cit., 56.

[18] Ibid.

[19] Brit. Amb. Paris to Halifax, 3. 1. 1939 in L/P & S/12/2114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000111

claim to the sovereignty of Šayḫ Sa'īd which was maintained for at least the next seventy years.

When in 1870 the Turks again sent a force to Šayḫ Sa'īd under Sulaymān Nūrī Bey the French Consul warned the Governor of Yaman of the dangers of such action and ordered the frigate Bruat to the scene.[20] The French Ambassador in Constantinople in his turn was instructed to open negotiations with the Porte with a view to establishing French rights to Šayḫ Sa'īd.[21] In a strongly worded letter to the Grand Vizier, the Ambassador requested the Porte to order the commander of the Turkish forces at Šayḫ Sa'īd to avoid "all conflict" with the French there: the use of force, the Ambassador said, would not contribute towards a solution and "les dangereuses complications que des actes de violence et l'effusion de sang" would thereby be avoided.[22] In reply the Grand Vizier acknowledged the right of the French to remain at Šayḫ Sa'īd until "une solution définitive de la question en litige" was found and informed the Ambassador that he had recommended "aux ottomanes, conformément au désir de Votre Excellence, que les Français ne soient pas molesté." In return the Grand Vizier expressed the hope that French nationals "eux aussi, respecteront le statu quo."[23] To further establish French "rights," the Ambassador negotiated a treaty with the Porte, signed on 7 July 1870, which recognized a French Protectorate over Šayḫ Sa'īd.[24]

Despite the Porte's recognition of the French claim, Turkish troops were not withdrawn from Šayḫ Sa'īd and the Company seems to have used this as an excuse to cease payments to 'Alī Ṭābit.[25] This failure to pay the full M. T. $ 80,000 provided the Turkish Government with an excellent argument to declare the agreement between the French and 'Alī Ṭābit void.[26] This did not prevent the Company from sending a small trading vessel to Šayḫ Sa'īd in August 1870 for the maintainance of communications,[27] while in 1871 Admiral Lallemand deposited a shipment of oil at Šayḫ Sa'īd."[28]

[20] Ibid & R20/A1A/779 on 3. 1. 1939, op. cit.

[21] Brit. Amb. Paris to HALIFAX on 3. 1. 1939, op. cit.

[22] BOURÉE, Fr. Amb. Const. to 'ALĪ BĀŠĀ (Grand Vizier). 4. 7. 1870 in FO371/23183 f. 310.

[23] 'ALĪ BĀŠĀ to BOURÉE, 15. 7. 1870 in FO371/23183 f. 309.

[24] FO371/23183.

[25] L/P & S/18/B241.

[26] Memo by BARRINGTON, 27. 4. 1895 in R20/A2A/96/1: French claims to Sheikh Said.

[27] FO195/962.

[28] L/P & S/18/B241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000112

In the meantime, it was reported that the Messageries Impériales were to purchase the land of MM. Bazin et Rabaud and that the French Government, although it had announced it would not support the scheme, undertook to maintain warships off Šayḫ Sa'īd.[29]

The British Reaction

The British Government was slow to react to the presence of a French trading establishment at Šayḫ Sa'īd. Although it was held in London that "the Sultan was the real Sovereign over the district,"[30] it was not until March 1870 that the Porte was informed "confidentially that the British Government would deprecate the establishment of a foreign Settlement in the immediate vicinity of Aden."[31] The Turkish Foreign Minister replied that the French presence at Šayḫ Sa'īd did not have Turkish support and that the French Government had disclaimed all knowledge of the purchase,[32] although it had been registered at the French Consulate in Aden. The Minister added that it was his Government's intention to despatch two or three small vessels to the Red Sea to prevent "similar encroachments."[33]

Enquiries were also made at the French Embassy in Constantinople where the Secretary stated to Lord Lyons that "the affair of Sheik Said was a pending question," and that the guarantee of the integrity of the Ottoman Empire by the European Powers "could not be held to extend indefinitely in directions in which the frontier was not distinctly mentioned."[34] Britain maintained that Šayḫ Sa'īd was an integral part of the Ottoman Empire and thus the French claim had no validity.[35]

The formulation of the French claim to Šayḫ Sa'īd

When at the end of 1871 it was "publicly reported" that the French had abandoned Šayḫ Sa'īd, the French Consul at Aden informed the British that "the French, or to speak more correctly, MM.C. et A. Bazin et Rabaud Frères of Marseilles, have in no way renounced their establishment of Sheikh Saeed, which remains, as heretofore, their property

[29] Hertslet, op. cit., 5.
[30] Lord Lyons No. 266, 29. 3. 1870 in Hertslet, op. cit., 57.
[31] Ibid.
[32] Sir H. Elliot No. 16, 1. 5. 1870 in: Hertslet, op. cit., 57.
[33] Ibid.
[34] Hertslet, op. cit., 57.
[35] R20/A2A/96/1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000113

absolutely. Only, as it is necessary that the question between the said mercantile house and the Government of His Majesty the Sultan should be treated in a diplomatic way, and as the status quo has been agreed to by both Parties, with a view to this, the personnel has been provisionally recalled home, in order to avoid useless expence. But, the rights to us French of this territory . . . are founded, so far as regards Turkey, on the same bases as the Residencies of Aden and Perim."[36]

MM. Bazin et Rabaud withdrew their staff from Šayḫ Sa'īd in 1871, but they did not renounce their claim to the place although the full purchase price had not been paid. This failure by the French Company to pay the full M. T. $ 80,000 led 'Alī Ṭābit to twice offer Šayḫ Sa'īd to the British Resident in Aden between 1871–1875 but on both occasions the offer was rejected.[37]

In 1876 a M. Juel, presumably acting on behalf of the French Company, attempted to sell the district to the French Government. However, consideration of this matter was deferred,[38] although France was particularly active elsewhere in the Red Sea, and the acquisition was not transferred to the French Government until 1886.[39]

British anxiety at French activity in the Red Sea

A British report in 1881 noted that Poland, Germany, Italy and France were taking an interest in Yaman, but that the latter represented the greatest threat to British interests.[40] In January 1885 renewed French interest was shown in Šayḫ Sa'īd when a French gunboat surveyed the Peninsula, but the Turkish garrison warned it off. Nonetheless, the French had seen sufficient to enable Contre-Admiral de Boissoudy to report that it would be very costly to fortify Šayḫ Sa'īd and for some years French interest in the Peninsula declined.[41]

To forestall the French, every opportunity was taken by the British Assistant Resident on Perim to retain the good relationship existing with the Turkish commandant at Šayḫ Sa'īd: thus, when the latter

[36] HERTSLET, op. cit., 58.

[37] R20/A1A/720.

[38] L/P & S/18/B241.

[39] FO371/23183 f. 197–200.

[40] Report on the necessity of consular establishments in the Red Sea, June 1881 in FO195/1375.

[41] Cmdr. A. PAGET, Addendum to Memo on Sheikh Said, 11. 9. 1897 in L/P &S/18/b110: Memo on Sheikh Said, 9. 4. 1897 in Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000114

visited Perim in 1888 requesting that he might purchase two Martini Henry (Artillery) combines and 250 rounds of ammunition, it was agreed that they should be given as a gift.[42]

It was not until 1891 that it was rumoured that Šayḫ Saʿīd had been ceded to the French Government – in fact the Government had acquired the place in 1886 – but the reports were denied in Paris. However, at the same time, the Ottoman Government failed to obtain formal recognition from the French that Šayḫ Saʿīd constituted a part of the Ottoman Empire.[43]

French activity in the southern end of the Red Sea now began to cause great anxiety in London and when France opened negotiations in 1893 for the purchase of Obock, Britain urged the Ottoman Government to despatch a strong force to the spot at once to forestall the French.[44] However, France took possession of Obock which became the base from where attemps were made to gain greater influence in Yaman. Later in 1893, after the Chamber of Deputies had urged that France should reoccupy Šayḫ Saʿīd,[45] the Governor of Obock communicated with ʿAlī Ṭābit and it appears that arrangements were completed for surrendering the territory to France.[46] At the same time Arthur Rimbaud in an article in La France Coloniale urged the construction of a canal in Šayḫ Saʿīd Valley which would connect the Red Sea with the Gulf of Aden.[47] Britain, alarmed that France was about to establish a new Protectorate in Arabia, expressed its anxiety to the Turkish Government in May 1893: in reply the Ottoman Foreign Minister promised to despatch a force to strengthen the Šayḫ Saʿīd garrison.[48] The Turkish Government then published a memorandum which stated that Šayḫ Saʿīd was an inalienable part of the Empire.[49]

The next expression of interest in Šayḫ Saʿīd occurred during the International Sanitary Conference in Paris in 1894. The Turkish delegate had been instructed to propose the establishment of a lazaretto at Šayḫ Saʿīd, but he was discouraged from doing so when the French protested that the territory was in dispute.[50]

[42] R 20/A 1 A/1035.

[43] Memo etc. in L/P &S/18/b 110.

[44] R 20/A 2 A/96/1.

[45] F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England.* Hamburg 1916, 113–120.

[46] Memo, op. cit., in L/P & S/18/B 110.

[47] Ibid.

[48] Ibid.

[49] Ibid.

[50] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000115

Nothing further was heard of the French claim until 1896 when the Minister of Colonies referred in the Chamber of Deputies to "the rights of France" at Šayḫ Saʿīd, [51] while on 7 December 1896 a French businessman, Deloncle, privately maintained French "rights" there.[52] The following year, G. Franchetti, the representative of MM. Rabaud, "propriétaires de Cheik Said, Mer Rouge," advised the British Ambassador in Paris that if Šayḫ Saʿīd was occupied by a British force, the Company would present a claim of indemnity against the British Government. Franchetti was told that the Embassy had "no information at all" as to the occupation of Šayḫ Saʿīd by a British force.[53] An official denial was also published concerning the rumour of a British occupation and opportunity was taken to reaffirm that the British Government considered Šayḫ Saʿīd to be Turkish territory.[54]

The European Powers had undertaken to safeguard the integrity of the Ottoman Empire against forcible seizure. However, it was known that Russia was seeking a coaling station in the Red Sea, and in November 1896 a Russian gunboat landed a detachment at Raheita on the western shore of the Red Sea, opposite Šayḫ Saʿīd. The force was soon withdrawn but in London it was feared that if Turkey evacuated Šayḫ Saʿīd as a result of French pressure, the Russians might succeed, with French assistance, in obtaining a coal dépôt there.[55] Indeed, Russian interest in Šayḫ Saʿīd had first manifested itself as early as 1876 when an understanding was concluded for the sale of Šayḫ Saʿīd between General Ignatieff and the American Legation in Constantinople. The engineer of MM. Bazin et Rabaud had, it was said, held frequent discussions with the Russian and American Ambassadors there.[56]

No more was heard of alleged Russian interest in Šayḫ Saʿīd, but public opinion in France had been reminded of the French claim to the Peninsula and in April 1897 Brisson introduced a resolution in the Chamber of Deputies calling for the "reoccupation" of Šayḫ Saʿīd. The Chamber agreed that the proposal should be printed and transmitted to the Colonial Commission. The Turkish Ambassador in Paris was immediately instructed to draw the attention of the French Government to

[51] Ibid. & L/P & S/18/B241.

[52] L/P & S/10/790.

[53] L/P & S/18/B110.

[54] R20/A2A/96/1.

[55] Memo, op. cit., in L/P & S/18/B110.

[56] A. BUCHANAN (Brit, Amb. Vienna) to Earl of Derby, 28. 3. 1876 in R20/A1A/720. The presence of Russian agents was also reported in Ethiopia during the Turko-Russian War of 1877–78. (RUBENSON, op. cit. 342).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000116

the fact that Šayḫ Saʿīd formed part of the Ottoman Empire[57] and the matter was dropped.

MM. Bazin et Rabaud, apparently dissatisfied at the French Government's reluctance to support their claim, were reported to have offered Šayḫ Saʿīd to the American Ambassador in Paris for $ 400,000.[58]

France and the Anglo-Turkish delimitation of the Aden Frontier

The possible British reaction to the increasing number of incursions by Turkish troops into the Aden Protectorate was a cause of unease in Paris. Accordingly, the French Ambassador in London requested information concerning British difficulties with the tribes in the neighbourhood of Aden. He added that France had no interest there except for its claim to Šayḫ Saʿīd.[59] Subsequently, the French expressed the hope that in the course of the delimitation of the Aden frontier the position of Šayḫ Saʿīd would be respected.[60] The French Ambassador was informed of the "strained relations" between Turkey and Britain over the territory of the tribes in which Britain "had an interest," but this, the Ambassador was assured, did not extend so far to the west as Šayḫ Saʿīd. Lansdowne finally said that he wished the Ambassador to understand "that he expressed no opinion as to the validity of the French claims" to Šayḫ Saʿīd.[61]

At the turn of the century Britain and Turkey established commissions for the demarcation of the Aden frontier. As a result of their work, two protocoles defining the frontier between Turkish and British Yaman were concluded in 1903 and 1904.[62] Differences arose over the delimitation of the western end of the frontier: Britain maintained that all sections of Ṣubayḥī country should come within British jurisdiction, whereas the Turks claimed that Šayḫ Saʿīd, in the al-ʿAṭīfī section of the Ṣubayḥī, should be included within Turkish Yaman. Finally in August 1904 in a memorandum addressed to the Porte, Britain gave way to the Turkish demands:

[57] R20/A2A/96/1.

[58] Ibid.

[59] Ibid.

[60] Mack (Paris) to Baggallay (FO), 31. 5. 1939 in FO371/23183 f. 356–9.

[61] R20/A2A/96/1.

[62] Protocole de délimitation de la frontière d'Aden, 1903 in: Aitcheson: *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads relating to India and Neighbouring Countries.* xi. Delhi 1933, 43–6. Protocole etc. 1904 in Ibid, 46–50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000117

"D'après les renseignements fournis par MM. les Commissaires Anglais, il résulte que la frontière des Subaihi s'étend du Madariba à Akama et de là à Akkar au nord de Uzan et de la Kahid pour aboutir à la mer près de Kuddam.
MM. les Commissaires Ottomans voudraient faire passer la frontière de Mudariba à Sheikh Mirad, c'est à dire, nous faire abandonner un territoire . . . de 550 milles carrés sans aucune compensation . . .
Le Gouvernement Impérial lui-même admettra que ceci est impossible, mais l'Ambassade Royale, pour prouver une fois de plus l'amitié et la conciliation qui l'anime, s'est éfforcée de trouver une solution qui pourrait être acceptable à son Gouvernement. Dans cet ordre d'idées, elle serait prête à lui recommender de renouncer au maintien effectif de ses droits sur le territoire en question, à la condition toutefois que ces droits seront expressément réservés en cas de cession du dit territoire à une tierce Puissance."[63]

It was not, however, until March 1905 that the Commissioners were instructed to proceed with the delimitation of the Ṣubayḥī frontier[64] "on condition that the fort and village of Turbah and its wells and the territory up to the line ending at Sheikh Murad, remain on the side of Yemen and that this territory shall not hereafter be ceded by the Imperial Government to any other power."[65]

It was British policy that Turkey should be the guardian of the Red Sea and prevent encroachments on the Arabian coast thereof by other European powers. By April 1905 the western end of the frontier had been defined by the Anglo-Turkish Commissions and Šayḫ Saʿīd included in Turkish Yaman.[66]

The three protocoles of 1903, 1904 and 1905 were ratified in the Anglo-Turkish Convention of 1914 in which it was particularly mentioned that Šayḫ Saʿīd should not be ceded to a third Power: "Sa Majesté l'Empereur des Ottomans déclare qu'il n'aliénera pas de quelque manière que ce soit le territoire, d'une étendue d'environ 550 miles anglais carrés, contigu à la ligne Djebel Nouman – Husn Mourad et situé dans les limites de l'ancien canton des Soubéha."[67]

[63] Memo respecting the Aden frontier delimitation, March 1906 in L/P & S/10/74.
[64] Note by Ottoman Govt. to TOWNLEY in FO 406/20 f. 2.
[65] Instructions from Ott. Govt. to Governor of Yaman, March 1905 in FO 406/21 f. 28.
[66] Govt. India to L. BRODRICK, 4. 4. 1905 in FO 406/21: Protocole de délimitation etc., 1905 in: AITCHESON, op. cit., 50–2.
[67] Anglo-Turkish Convention respecting the boundaries of Aden, 1914, Art. iii in: AITCHESON, op. cit., xi, 42–3. See also FO 371/21829.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000118

The French made no protest but evidently closely regarded events in the vicinity of Šayḫ Saʿīd during the delimitation of the frontier. When, in 1904, Fresseq-Roland concluded a new contract with Muḥammad ʿAlī, the šayḫ of Šayḫ Saʿīd, the purchase was disallowed by the French Government, which clearly regarded it as inopportune to assert the claim.[68] However, on 11 January 1905 the French Ambassador in London called on the Marquess of Lansdowne at the Foreign Office "to remind him" that France had certain claims at Šayḫ Saʿīd. The Ambassador continued that "the French Government had no desire to raise the question", but added that "it was desirable" that Britain "should be aware that it existed". Lansdowne replied that the frontier would be at a point "considerably further south" than Šayḫ Saʿīd and it was therefore unnecessary to discuss the question.[69]

Seven months later, immediately after the delimitation of the Ṣubayḥī frontier, the Ambassador again visited Lansdowne to complain that the Commissioners "had drawn the line quite close" to Šayḫ Saʿīd and had arranged for the construction of a fort commanding Šayḫ Saʿīd village, although "it had been agreed" that the line "should keep clear of" the place. Lansdowne replied that the Ambassador's "recollections were correct, although we had not admitted that the French had any rights to the place."[70]

There was an inherent danger that if the Turks fortified Šayḫ Saʿīd, the British island of Perim would be "untenable" and the narrow strait between Šayḫ Saʿīd and Perim could be closed: Lansdowne therefore proposed that this should be referred to the Defence Committee. His recommendation, however, was not acted upon.[71]

The extension of French influence in Yaman

At about this time, the Governor of Djibouti had received instructions from Paris to obtain as much information as possible concerning Šayḫ Saʿīd, and, with this in view, Henry de Monfreid who captained a Red Sea dhow was given "directives très précises" concerning intelligence he was to collect on the Turkish fortifications at Šayḫ Saʿīd. This led him to realize that "des intérêts autres que la douce manie d'un vieux fonctionnaire étaient en jeu."[72]

[68] Stuhlmann, op. cit. [69] R20/A2A/96/1.

[70] Landsdowne to Sir F. Bertie (Brit. Amb. Paris), 12. 7. 1905 in FO 406/23 f. 9.

[71] R20/A2A/96/1. [72] H. de Monfreid: *Secrets*, op. cit., 21–2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000119

In the meantime French influence was steadily expanding in Yaman: in 1882 two Frenchmen had established themselves there for the export of coffee to France.[73] The same year the French Vice-Consul in al-Ḥudaydah recommended that vessels of the Messageries Maritimes should make twice monthly calls at al-Ḥudaydah which would avoid the trans-shipment of coffee at both Suez and Algiers: he drew attention to the benefits Britain derived from monthly calls by ships of the British India Company.[74]

In 1894 a French engineer reached al-Ḥudaydah to draw up plans for a new pier[75] to replace "the little wooden one" near the Customs house.[76] Two years later a French vessel arrived in the Red Sea to place lights at al-Muḫā' and on the islands of Ǧabal Ṭayr and Zuqur.[77]

Shortly after this a French concern obtained the contract for the construction of a railway between al-Ḥudaydah and Ṣan'ā', which, had work on it not been interrupted and finally abandoned during the Turko-Italian war, would have been "la consécration de notre influence en Arabie, comme le chemin de fer de Djibouti à Addis [Ababa] l'a été pour l'Ethiopie."[78]

In 1912 the French Vice-Consul at al-Ḥudaydah informed Paris of "l'intérêt qu'il aurait pour le commerce français à ce que le port de Hodeidah fût desservi par les paquebots d'une de nos compagnies de navigation."[79] The following year the Consul complained, however, that France trade with Yaman was "virtually nil" and pointed out that French had lost the monopoly of the importation of sugar and candles in Yaman.[80] In Paris some attention was taken of the Consul's reports, for, shortly afterwards the Foreign Minister wrote to the Minister of Commerce and Industry suggesting that France should attempt to capture the Yamani flour market, hitherto monopolized by Bombay.[81] At the beginning of 1914, in support of its enterprises in Yaman, the French Government upgraded its vice-consulate in al-Ḥudaydah to that of a full consulate.[82]

[73] Archives de France (AF), F. 12/7194.
[74] Ibid.
[75] FO 195/2027.
[76] FO 195/1987.
[77] V. Consul Kamarān to Consul Ǧiddah, 28. 1. 1900 in FO 195/2033.
[78] H. DE MONFREID: *Aventures de Mer*. Paris 1961, 60.
[79] Min des A.E. au Min. Comm. et Ind., 14. 1. 1913 in AF. F. 12/7473.
[80] AF. F. 12/7281. [81] Ibid. [82] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000120

Despite growing French concern at the amount of British trade with Yaman, British vessels carried more than half of the merchandise brought to Arabian Red Sea ports, while French vessels transported only a minor percentage. The following table shows the number of steamships calling at the three major Arabian ports of the Red Sea for the year 1901–02.[83]

	Al-Muḫā'	Al-Ḥudaydah	Ǧiddah
British	4	96	158
Ottoman	–	18	51
French	4	12	11
Dutch	–	–	26

It was not until 1909 that there were signs of a French intention to reassert the claim to Šayḫ Sa'īd. In September that year in Constantinople the Grand Vizier informed Sir G. Lowther, the British Ambassador, that France had shown "indications of wishing to revive the question." The Grand Vizier was reminded by Lowther that Šayḫ Sa'īd was "included in the territory which the Porte undertook not to alienate to any third Power."[84]

When the Turko-Italian war of 1911–12 broke out,[85] the Turkish positions at Šayḫ Sa'īd were immediately strengthened by the despatch of a battalion of regulars, a battalion of Yamanī militia and a company of mitrailleuse[86] and in February 1912 two large guns were sent,[87] yet these actions apparently failed to provoke a French protest to the Porte. Similarly, when the Italian cruiser Dogali bombarded Šayḫ Sa'īd on 30 November 1911,[88] again on 1–2 February 1912[89] and finally on 16 February[90] there is nothing in British archives to suggest that the French Government lodged any complaint. Before bombarding Šayḫ

[83] FO 195/2118. Austrian, Greek, Italian, Egyptian and Russian steamers also called at these ports.

[84] Lowther to Grey, 11. 9. 1909 in FO 424/220 f. 67 & in R 20/A 2 A/4/3.

[85] See J. Baldry: *The Turkish-Italian War in the Yemen*, 1911–12. In: Arabian Studies 3 (1976) 51–65.

[86] Richardson (V. Consul Kamarān) to Lowther, 14. 9. 1911 in FO 195/2376 f. 503.

[87] Richardson to Lowther, 29. 2. 1912 in FO 195/2376 f. 317–20.

[88] Richardson to Lowther, 3. 12. 1911 in FO 195/2395 f. 317–20.

[89] FO 195/2395.

[90] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000121

Sa'īd the Italians had taken the precaution of ascertaining the exact position of the frontier between British and Ottoman territories.[91]

Britain had no objection to an occupation of any place on the Arabian littoral "with a view to obtaining a military advantage against the Turks . . . but it would be impossible, in view of the position of Perim, to acquiesce in the permanent retention by Italy of any part of territory in which the two fortresses in question [Šayḫ Sa'īd] are situated, which by the agreement arrived at between Great Britain and Turkey and signed on 20 April 1905, the latter undertook never to alienate to a third power." The Italian Government was accordingly informed that Turkey had bound itself not to alienate territory in the vicinity of Šayḫ Sa'īd to another power and that therefore any territory which Italy may occupy during the war was to be abandoned on the conclusion of peace.[92]

According to one German writer, a group of Frenchmen visited Djibouti in 1913 with the object of concluding a new deal with the shaykh of Šayḫ Sa'īd, but desisted when the Governor of Djibouti gave them no encouragement.[93]

Šayḫ Sa'īd during the first World War

During the first World War, France made no protests when British warships bombarded Šayḫ Sa'īd, as she had not censured the Italians for similar actions in 1911–12.[94] The most significant of the British attacks against Šayḫ Sa'īd occurred in November 1914 when it was believed that Turkish forces were planning to attack the Aden Protectorate from Šayḫ Sa'īd Peninsula: accordingly, troops on their way from India to Egypt landed and demolished Turbah fort on the south-east corner of the Peninsula and drove the Turkish garrison inland. The Turks reoccupied the place almost immediately and when in June 1915

[91] Ital. Amb. London to GREY, 4. 1. 1912 in FO 424/230 f. 9.

[92] L. MALLET (FO) to Ind. Off., 26. 2. 1912 in FO 424/230 f. 43: GREY to Ital. Amb., 20. 3. 1912 in FO 424/230 f. 53.

[93] STUHLMANN, op. cit.

[94] See J. BALDRY: *British Naval Operations against Turkish Yaman, 1914–1919*. In: Arabica 25 (1978), 148–97. These bombardments occurred on 9–11 Nov. 1914 (ADM 137/899: WO 95/5438: WO 95/5438: HARDINGE Papers 102 f. 330 & 354); on 23 Jan. 1915 (WO 95/5434); on 10 April 1915 (WO 95/5434 & HARDINGE Papers 99); on 13–15 June 1915 (WO 95/5436 & WO 95/5437); on 10 April 1916 (ADM 137/547); on 13 June 1916 and on 8 Jul. 1916 (ADM 137/541).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000122

they made an abortive attempt to seize Perim, two British vessels retaliated by bombarding and destroying Ottoman gun positions at Šayḫ Sa'īd.

At the outbreak of the World War it was suggested in British and Indian Government circles that Britain should occupy Šayḫ Sa'īd, al-Ḥudaydah, Kamarān and Farasān[95] to forestall an occupation by either France or Italy,[96] thereby preventing either Power from controlling at a later date the passage through the Red Sea, a practical possibility, since both had possessions on the western shore. However, it was feared that a British military presence on the coast of Turkish Yaman would anger Imām Yaḥyā and render it impossible to draw him from the Turkish cause: Indian Muslims were, moreover, likely to interpret a British presence in Arabia as a threat to the pilgrimage. Thirdly, a British occupation would afford the Italians and French with an excuse to establish themselves at other points on the Arabian coast. With regard to the Italians (and the same was equally true of the French), it was pointed out in 1917 that "It is in the Yemen on which Italian ambitions are mainly fixed." An Italian presence in Arabia "would create a ferment . . . from which we [i.e. the British] as a limitrophe Power, would be the chief sufferers." If the Imām was to accept an Italian domination at the end of the War, it was "to be expected that part of the price he will ask will be the support (at least tacit) of his claims" in the Aden Protectorate and Ḥaḍramawt.[97]

Partly in an attempt to foil possible Italian and French designs on Šayḫ Sa'īd, an agreement was concluded with the shaykh of Māwīyah, near Ta'izz, on 19 February 1915, by which he undertook to expel the Turks from the province of Ta'izz, including Šayḫ Sa'īd, in return for a promise from Britain to recognize him as an independent shaykh[98]

Evidence of continuing interest in Yaman by the French authorities in Djibouti during the World War is provided by the fact that dhows from Djibouti and Obock were "deliberately running" the British blockade of the Turkish Arabian coast with the connivance of the French officials.[99]

[95] This is discussed in J. BALDRY: *British Naval Operations*, op. cit. & in J. BALDRY: *Interventions and Foreign Occupations of Kamarān Island*. In: Arabian Studies 4 (1978), 89–111.

[96] For Italian policy at this time see J. BALDRY: *Anglo-Italian Rivalry in Yemen & 'Asīr, 1900–34*. In: Die Welt des Islams NS 17 (1976–77), 155–93.

[97] British Interests in Arabia by A. H., 20. 1. 1917 in L/P & S/18/B247.

[98] Viceroy to Sec. State, Ind. Off., 22. 2. 1915 in HARDINGE Papers 99 f. 45 & again on 13. 3. 1915 in Ibid f. 75.

[99] Res. Aden to I. O., 3. 5. 1917 in ADM 137/1419 f. 220.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000123

DE MONFREID admits that this was done with the compliance of the Governor of Djibouti;[100] the French adventurer, himself involved in breaking the blockade, claims to have received support from Paris. In the early months of the War he approached Doumerque, the French Minister of Colonies, with a view to obtainig official approbation for the formation of a company to exploit the pearl industry off the Farasān islands.[101] The Minister, according to DE MONFREID, suggested that he should go ahead with the project although his enterprise "ne pouvait, pour le moment, revêtir aucun caractère officiel, mais que plus tard, devant le fait-accompli, son collègue des Affaires Étrangères saurait en tirer le meilleur parti."[102] However, DE MONFREID was informed by the Foreign Minister in January 1916 that the French Government would take "aucune iniative vis-à-vis du gouvernement britannique" if he encountered any difficulties and that his venture would be at his own risks and perils.[103]

DE MONFREID was aware that by supplying Yaman with such commodities as petrol, flour, cotton and sugar, in defiance of the British blockade, the Arabs would view France favourably at the end of the War. He also argued that the War afforded France with an excellent opportunity to assert its claim to Šayḫ Saʿīd, but his arguments went unheeded – French diplomats saying that "la bonne entente" with Britain was preferable to "quelques arpents de sable et de basalte" at Šayḫ Saʿīd.[104]

Even after the signature of the Sykes-Picot Agreement, Anglo-French relations over Yaman were at times strained, not only due to the attitude of the authorities in Djibouti, but also to the support afforded to them by the Central Government. When it was discovered that goods exported from Aden to Djibouti were being re-exported to Turkish Arabian ports, it was feared in British and Indian circles that this constituted the first step towards a revival of the old French claim to Šayḫ Saʿīd. An attempt to stop the re-exportation of goods shipped from Aden to Djibouti was taken in February 1917 when the Governor of Aden ordered that the Djibouti Customs completed an attestation to the effect that goods shipped from Aden had arrived and would not thereafter be reshipped to any other port. The Chambre de Commerce de Djibouti

[100] H. DE MONFREID: *Aventures de Mer.* Paris 1961, 111.
[101] Ibid. 45.
[102] Ibid. 5.
[103] Ibid. 77.
[104] H. DE MONFREID: *Les derniers jours de l'Arabie Heureuse.* Paris 1953,64–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000124

protested to the Governor of Djibouti that this constituted "une immixtion dans la surveillance des marchandises arrivant dans notre port qui nous paraît intolérable . . . nous vous serons vivement reconnaissants de bien vouloir intervenir auprès des autorités anglaises d'Aden pour demander la suppression de cette nouvelle formalité." The matter was taken up in April by the French Ambassador in London who pointed out that Djibouti's exports to Aden were made without any formalities and requested reciprocity for Aden's exports to Djibouti.[105]

Despite the French protests the regulations remained in force, but, nonetheless, goods continued to be re-exported from Djibouti to Turkish Arabia. Another regulation requiring French and Italian vessels trading with the Idrīsī ports of Mīdī and Ǧīzān – the only two Yamanī ports exempted from the blockade – to call at Kamarān on both the outward and return journey, was openly flouted:[106] the British Senior Naval Officer in the Red Sea reported that the effectiveness of the patrol was largely impaired by the want of cooperation by the French and Italians. He had "ample proof" that there was no supervision of dhows from French and Italian ports in the Red Sea.[107] In May 1917, when five French dhows were seized and DE MONFREID himself arrested a few miles off Ḏubāb, representations were made to the French Government.[108]

In August 1917, the French Consul in Aden requested that Djibouti be permitted to carry on a larger trade with Ǧīzān and asked for permission to export 2,900 cases of petrol to that port. However, as Ǧīzān was supplied with petrol from Aden the request was refused: there was another reason for the refusal, for just prior to the French request, the Governor of Djibouti had purchased supplies of petrol from Aden "for urgent local requirements."[109] The French Government was then informed that petrol in excess of the quantity required in Ǧīzān could not be permitted to be imported, as it would subsequently find its way into Turkish Arabia. At the same time the French Consul in Aden was reminded that the use of bonds was the sole means to prevent traders going to blockaded ports. Opportunity was also taken to explain the underlying reasons for the different treatment accorded to goods on the Aden – Djibouti and Djibouti – Aden routes: the raw products carried on the latter route would have little value if they reached the blockaded coast for such items were readily available in Yaman, whereas goods

[105] L/P & S/10/561.
[106] Ibid.
[107] Ibid.
[108] Ibid.
[109] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000125

exported from Aden to Djibouti were of "prime necessity" and required by the Turks.[110]

Although France did not fully observe the spirit of the Sykes-Picot Agreement in Yaman the Agreement did, however, allay British apprehension over the possibility of France seizing Šayḫ Saʿīd. Indeed, the Agreement was particularly advantageous to Britain since it was subject to the proviso that the Aden frontier could be rectified if this was deemed necessary as a result of Turkish aggression: "In other words, if we [i.e. the British] desired to annexe Sheikh Said we should be free to do so as far as the Agreement of 1916 is concerned."[111]

In London and India there was considerable disagreement as to the desirability, or otherwise, of occupying Šayḫ Saʿīd. Naval circles believed that a British occupation might provoke France "to advance some prior claim founded on their purchase in pre-war days."[112] The Chairman of the Sub-Committee on Territorial Desiderata in the Terms of Peace held opposing views, arguing that it was "very desirable" that Šayḫ Saʿīd should be included within the frontier of Aden. The Chief of General Staff and the Government of India suggested that troops could be "more usefully employed elsewhere" and it was this consideration that finally decided Britain against occupying the Peninsula.[113]

A draft agreement, complementary to the Sykes-Picot Agreement, was submitted to France in 1917 in which Britain requested the French to renounce their claim to Šayḫ Saʿīd[114] but the project was abandoned "par raison de l'ajournement de la conclusion d'une convention sur l'Egypte et le Maroc."[115]

During the Peace Discussions after the War, fears concerning French designs on Šayḫ Saʿīd were again in mind: in 1920 it was believed that France intended to renew its claim if any other Power obtained any territorial advantage in Yaman[116] but in answer to British enquiries, the Quai d'Orsay assured Britain that it was French policy to abide by the

[110] Ibid.

[111] Indian Desiderata for Peace Settlement in CAB27/37 f. 12.

[112] Report by Naval C.-in-C., E. Indies & Egypt, 3. 4. 1917 in CAB21/77 f. 62.

[113] Lord Curzon's Sub Committee on Territorial Desiderate in the Terms of Peace: Minutes of 1st Meeting of Sub Committee of Imperial War Cabinet on the Territorial Desiderata in the Terms of Peace, 17. 4. 1917 in CAB21/77 f. 16.

[114] FO371/23183.

[115] W. H. B. Mack (Paris) to LAGARDE on 4. 8. 1939 in FO371/23183 f. 279–88.

[116] SCOTT (Aden) to FO on 13. 12. 1920 in FO371/5149 f. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000126

terms of the Sykes-Picot Agreement.[117] British negotiators at the Peace Conference were therefore informed that if the parties to the Conference admitted the "predominant interests" of Britain in Arabia there would be no need for a British annexation of Šayḫ Saʿīd[118] and it became British policy to leave Šayḫ Saʿīd under the rule of Imām Yaḥyā:[119] French assurances concerning their intentions towards the Peninsula disarmed British apprehensions until the 1930's. In the meantime, France attempted to strengthen its influence with Imām Yaḥyā – a direct challenge to British desiderata.

British policy towards Yaman

Throughout the First World War Britain had, in vain, attempted to win the allegiance of Imām Yaḥyā. With the evacuation of the Turks from Arabia in 1919 Britain was more than ever pre-occupied with the security of the imperial route to the East. "So long as the Turks [had] maintained the integrity of their small empire, there was no need for British intervention to protect the routes to India and the East. The friendly Turks did it for them."[120] Now, in 1919, there was no longer a Turkish Empire to prevent encroachments in Arabia by other European Powers. It thus became part of British policy in the post-war Middle East to acquire a political, economic and commercial ascendency in the states bordering the route to the East: Britain therefore aimed at obtaining Imām Yaḥyā's recognition of British supremacy on the eastern shore of the Red Sea to the exclusion of other Powers. Britain also sought to conclude a treaty with him by which he would undertake not to grant any privileges to other European powers and to recognize the Protectorate frontier in return for which Britain would meet Yaman's needs in arms, materials and technicians for the development of the country.

There were, however, numerous obstacles to the establishment of good Anglo-Yamanī relations. The major impediment was the British occupation of al-Ḥudaydah and its subsequent surrender to the Idrīsī of Ṣabyā in 1921. Secondly, Imām Yaḥyā claimed that the Aden Protectorate and Ḥaḍramawt constituted part of Yaman and so long as Britain

[117] Ibid.

[118] R20/A2A/96/1.

[119] L/P & S/10/780.

[120] Sir G. Clayton to J. E. Shuchburgh on 21. 4. 1926 in Sir G. Clayton, Arabian Diary, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000127

occupied those territories, the likelihood of any Anglo-Yamanī understanding was remote. It was only towards the end of 1933, when war between Yaman and Sa'ūdī Arabia appeared imminent, that Imām Yaḥyā saw the desirability of ending the frontier incidents in support of his claim to the Protectorate, thereby enabling him to concentrate on preparations for the inevitable war against King 'Abd al-'Azīz. Accordingly Anglo-Yamanī negotiations were opened which culminated in the signature of the Treaty of Ṣan'ā' in February 1934.

The double failure by Britain to reach an early accomodation with Imām Yaḥyā opened the door to other powers to gain influence in Yaman: Italy rapidly established an unrivalled economic and political position in Yaman, while France, the Soviet Union and to a lesser degree Holland and Japan obtained considerable commercial outlets for their products.

Whereas Italy's penetration of Yaman began immediately after the first World War, France did not begin to seek any kind of relationship with Imām Yaḥyā until 1922.

French activities in Yaman 1922–30

The first sign of French interest in post-war Yaman occurred in early 1922 when, according to British archives, the French High Commission in Bayrūt, in instructions to its intelligence officers, referred to the need "of a rapprochement with Sayyid Muḥammad al-Dīn, the Imām of Yaman, an enemy of Britain, by the intermediary of Maḥmūd Nadīm,"[121] the last Governor-General of Yaman, who, instead of returning to Turkey at the time of the armistice, had chosen to remain in Yaman as Imām Yaḥyā's advisor. In London it appeared that French policy had become one of penetrating Yaman via former Turkish officials and to champion the cause of Islām, while, at the same time, divesting itself of the hostility Muslims felt towards Europeans and seeking to transfer Muslim hostility onto Britain.[122]

French political and economic interest in Yaman developed rapidly. Around the middle of 1922, Paul Sicard visited Ṣan'ā' where he supplied Imām Yaḥyā with an anti-aircraft gun and undertook to furnish another four which were to be set up in the capital and at Šahārah. An agreement was concluded by which Sicard would supply a

[121] L/P & S/10/792.
[122] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000128

dynamo, a cartridge making machine and a wireless station[123] – the latter to be used in those parts of the country where the telegraph was liable to be cut.[124]

In London, Sicard's activities were regarded as an attempt by France to acquire economic ascendency in Yaman. When, however, protests were made, the French Government denied that Sicard had any government connection, nor did the Sicard agreement have the support of the French Government.[125]

Official support was given to two Frenchmen who landed on 16 April 1922 from a French warship at al-Ḥūḫah from where they travelled to Ṣan'ā' with gifts for Imām Yaḥyā who subsequently granted them a concession for the construction of a railway between al-Muḫā' and Ṣan'ā'. In the following September the Imām despatched an envoy to Djibouti for further discussions on the project[126], but these were apparently abortive for nothing further is heard of the projected railway. Another French company obtained a concession for the supply and installation of telegraph and telephone lines in September 1922, but by the new year delays were reported in the work on the al-Muḫā' – Ta'izz – Ṣan'ā' telephone line due to defective material[127] and it is doubtful if the work was ever completed.

When it became evident that France had consented to supply arms to the Yamanī Government, Britain remonstrated to Paris that this constituted a breach of the Arms Traffic Convention.[128] In an evasive answer, the French Foreign Ministry referred to a commercial convention with the Imām which contained an article permitting the supply of arms and munitions to Yaman. However, the spokesman claimed that officials at Djibouti had refused to authorize the export of the arms as being contrary to the Arms Traffic Convention. Britain had no knowledge of any Franco-Yamanī commercial agreement and again took up the question in Paris, pointing out that any French arms supplied to Imām Yaḥyā could be used against the Protectorate tribes. The French replied that, in fact, no commercial agreement had been concluded with the Yaman and that the French navy had sent an armed yacht to the Red Sea to prevent the smuggling of arms.[129]

[123] 3rd. Aden News Letter, 10. 4. 1923 in FO 371/8951. See also L/P & S/10/792.
[124] 3rd. Aden News Letter.
[125] L/P & S/10/792.
[126] L/P & S/10/611.
[127] Ibid.
[128] Ibid.
[129] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000129

Despite the tenor of the French Government's reply, powerful interests in Djibouti and Obock continued to export arms to Yaman, often with the connivance of French officials who were either powerless to prevent the trade or had a financial interest in the traffic. In April 1925 the abundance of French arms reaching Arabia from Djibouti provoked the British Government to request the French Government to place an embargo on arms shipments: the French gave their agreement and thenceforth the quantity of shipments declined,[130] although one shipment destined for the Imām was landed on the Yaman coast on 23 May.

In 1926 a representative of the African Oriental Steam Navigation Company of Djibouti unsuccessfully requested the Imām for permission to inaugurate a regular service between Djibouti and al-Ḥudaydah.[131] The following year a mission from Djibouti also failed to reach a commercial agreement with Imām Yaḥyā. The failure of France, whether under government or private auspices, to conclude any agreement with Imām Yaḥyā after 1925 may perhaps be accounted for by the fact that in 1926 he had signed a treaty with Italy[132] to facilitate and develop economic relations with Yaman, to facilitate commercial exchanges and to supply technicians for the economic development of the country.

A M. Parisot held abortive negotiations with the Imām in 1929 and again in 1930 for the al-Ṣalīf salt concession.[133] Another Frenchman, Lamare, arrived in Yaman in 1930 in search of mineral deposits, but withdrew when he failed to obtain "specific assurances" from the Imām.[134]

Anglo-French cooperation in Yaman

The 1930's inaugurated a period of cooperation and consultation between France and Britain on matters relating to Yaman and also a revival of interest by the French Government in the affairs of Arabia generally. When, in 1930, Imām Yaḥyā pressed for official French recognition the Quai d'Orsay "informally" requested the British Ambassador to ascertain his government's view on the subject.[135] The British

[130] Ibid.
[131] L/P & S/10/1109.
[132] Text in L/P & S/12/2114.
[133] L/P & S/10/1195.
[134] E. MACRO: *Yemen And the Western World.* London 1968, 69–70.
[135] R. CAMPBELL to MONTEAGLE, 4. 3. 1930 in L/P & S/2/2089.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000130

view, as communicated to Paris, was that, since Italy had recognized the Imām and as Yamanī forces were no longer occupying important parts of the Aden Protectorate, Britain had no objections to French recognition of Yaman.[136] Four months later Roger Maigret, the French Chargé d'Affaires at Ǧiddah, visited the Imām[137] but no formal agreement was reached. It was not until 1935 that Maigret "vaguely admitted" that treaty negotiations had been resumed:[138] in April 1936 a Franco-Yamani Treaty of Friendship was concluded.[139] The first article stated that "La France reconnaît, sans condition ni réserve, le royaume du Yémen comme État libre, souverain et indépendent."

During the negotiations Imām Yaḥyā informed Maigret that he could not entertain French claims to Šayḫ Saʿīd.[140] Accordingly, the French Government declared "qu'Elle n'a pas l'intention de soulever la question de Cheikh Said" so long as the Imām effectively occupied "la zone visée par l'acte enregistré à Aden le premier octobre 1868."[141]

1936 also saw France strengthen its influence with Saʿūdī Arabia: on 25 February Maigret presented his letters of credence as Minister Resident to King ʿAbd al-ʿAzīz. The following day he was again received by the King and presented him with the Insignia of the Grand Cordon of the Légion d'Honneur.[142] In August Maigret presented fresh letters of credence to Amīr Fayṣal in his capacity as Viceroy of Ḥiǧāz, this time as Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary.[143]

This sudden revival of French interest in Arabia in 1936 may perhaps have been motivated by concern at the growing Italian influence in Yaman and an attempt to regain esteem in the Peninsula and divert Imām Yaḥyā from renewing the 1926 Treaty with Italy which was due to expire in December 1936.[144] Mussolini, in his turn, was equally anxious to cement relations with the Arabs and in a speech to the Quinquennial Fascist Assembly in 1934 had declared that "Italy's historical objectives have two names: Asia and Africa . . . collaboration between

[136] G. W. Rendel to Und. Sec. State, Col. Off., 19. 3. 1930 in L/P & S/12/2089: Monteagle to Campbell, 7. 4. 1930 in Ibid.

[137] A. Ryan to FO, 5. 8. 1930.

[138] A. Ryan to A. Eden, 28. 2. 1936 in FO 141/538.

[139] Journal Officiel, 22. 4. 1937.

[140] Draft memo by FO, 14. 1. 1939 in FO 371/23183 f. 184.

[141] Quoted in FO 371/23183.

[142] Ryan to Eden in FO 141/538.

[143] A. Calvert to A. Eden, 24. 8. 1936 in FO 141/538.

[144] Political Intelligence Summary 487, 27. 5. 1936 in L/P & S/12/2114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000131

Italy and . . . the nations of the Near and Middle East." At the same time, the British Ambassador in Rome observed that there could be "no real doubt" that Italy desired to increase its influence in the Middle East "and there is every reason to suppose that she would be glad enough to establish a footing on the Arabian coast of the Red Sea if a favourable opportunity occurred." However, the Ambassador believed that Italy would not make a forward movement at that time in Arabia, but that it was "more likely to concentrate on preparing the ground" for future action.[145] The first stage was the updating of the 1926 Treaty with Yaman on 4 November 1937, that is to say, after the Italian conquest of Ethiopia. The Italian press stressed that its Government's policy was designed to defend the sovereignty and territorial integrity of the countries of the Arabian Peninsula.[146]

French, British and Italian mutual suspicions concerning Yaman, 1936–8

When, as early as 1930, the Italians began to manifest an interest in Šayḫ Saʿīd, Britain maintained a careful watch on their activities, whereas France appears not to have reacted. It was not until the beginning of 1934 that Italy showed active interest there when the captain of the Ostia requested permission "for taking a round of angles" at Šayḫ Saʿīd.[147] The following year Imām Yaḥyā rejected an Italian request to permit an overflow of casualties from Ethiopia to be landed at Šayḫ Saʿīd.[148]

It was at this time that Imām Yaḥyā began to express concern for the security of Šayḫ Saʿīd, fearing that having occupied Ethiopia, Mussolini would turn against Yaman[149] and the Officer Commanding Taʿizz requested the British authorities in Aden for guns for the defence of the fortresses at Šayḫ Saʿīd.[150]

Imām Yaḥyā was not alone in his concern regarding Italian intentions towards Šayḫ Saʿīd: after the occupation of Ethiopia apprehension was also expressed in London and a special Sub Committee of the Committee of Imperial Defence was appointed in November 1935 to

[145] Brit. Amb., Rome to G. W. RENDEL, 16. 9. 1936 in L/P & S/12/2114.
[146] INGRAMS (Brit. Amb. Rome) to A. EDEN, 10. 9. 1937.
[147] HMS PENZANCE to SNO., Red Sea, 19. 2. 1934 in L/P & S/12/2157.
[148] Morning Post, 7. 10. 1935.
[149] Res. Aden to CO, 23. 10. 1935 in L/P & S/12/2157.
[150] PIS 455, 9. 10. 1935 in L/P & S/12/2157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000132

make recommendations as to the policy to be adopted towards Italian aspirations in Yaman.There was general agreement that the installation of Yamanī fortifications at Šayḫ Saʿīd would not be detrimental to British interests, but the question of Britain supplying guns did not arise, for the Imām had approved the purchase of rifles from two brothers, Andria and Israel Subeiri.[151]

In a long communication in December 1935, the Colonial Office instructed the Resident in Aden of the attitude he was to adopt should the Imām approach him for advice concerning Šayḫ Saʿīd. Britain regarded it "as a vital Imperial interest that no European Power should establish itself on the Arabian shore of the Red Sea," but, on the other hand, it was felt that it was also Italy's interest, in view of its possessions on the western shore of the Red Sea, that "no European Power should establish itself on the Arabian shore." Moreover, an Italian occupation of Šayḫ Saʿīd would constitute a breach of the Anglo-Italian Agreement of 1927 and it appeared that the Italian Government attached importance to the territorial integrity of Šayḫ Saʿīd. The Resident was instructed to inform Imām Yaḥyā , if he made enquiries concerning the British attitude to Italian intentions towards Yaman, that by the 1927 Agreement both parties had undertaken not to establish themselves on the Arabian shore of the Red Sea. If the Imām asked for advice concerning Italy's request to allow injured Italian soldiers to convalesce at Šayḫ Saʿīd, the Resident was to bring to his attention that international law permitted injured soldiers to recuperate in a neutral country, but after their recovery they could neither return to the war nor to their home country.

The Resident was informed that Britain had no objection to Imām Yaḥyā purchasing arms from private companies: in the event of the Imām requesting arms from the British Government, the Resident should consult London, for such arms could be used against Italy in the event of "Italian aggression" against Šayḫ Saʿīd, thereby aggravating Anglo-Italian relations. The Resident was authorized to provide Imām Yaḥyā with advice on the best method of fortifying Šayḫ Saʿīd, but, on no account was he to give the impression that the British Government was accepting responsibility for the defence of Yaman.[152]

In July 1936 the Colonial Office felt that there was an increasing likelihood of Italian military action being undertaken against Yaman and requested the Resident in Aden to send "a rapid supply of information"

[151] L/P & S/12/2157.

[152] CO to Res. Aden, Dec. 1935 in L/P & S/12/2157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000133

on Italian activities in South-West Arabia.[153] It became clear at this time that Italian doctors and engineers working in Yaman were disseminating anti-British propaganda and that several Yamanī officials were receiving considerable sums from Italian agents.[154] From 1936 until the signature of the "Anglo-Italian Agreement regarding certain Areas in the Middle East" in April 1938[155] the Committee of Imperial Defence met regularly to discuss the action to be taken in the event of an Italian attack against Yaman and against Šayḫ Sa'īd in particular, since it was of "strategic interest that neither Yemen nor any part of it should be allowed to fall under the control of Italy."[156]

Italy was equally suspicious of British intentions towards Yaman and in July 1937 the Italian Ambassador in London expressed his Government's concern at "certain recent developments" which suggested that Britain was pursuing a forward policy in South-West Arabia: the Italian Government "could not remain unaffected or indifferent."[157] In reply the Ambassador was informed that the frontier established in 1905 between British and Turkish Yaman had been confirmed in the Anglo-Yamani Treaty of 1934 and that Britain had no intention of extending its influence beyond that line: Britain was simply establishing its authority within "its own legal area."[158]

A few days later Anthony Eden assured the House of Commons that "It is and always had been a major British interest that no Great Power should establish itself on the eastern shore of the Red Sea. This applies to ourselves no less than to others."[159] However, by this time Italian influence had grown so strong in Yaman that any European was likely to be greeted with a Fascist salute.[160]

The Anglo-Italian Agreement of 1938

Having concluded a Treaty of Friendship with Yaman in 1936, France undertook little or no politico-economic activity in Yaman: rather its

[153] CO to Res. Aden, 2. 7. 1936 in L/P & S/2157.

[154] L/P & S/12/2157.

[155] Text in FO 371/21828 f. 197–203.

[156] Cttee. Imp. Def.: Chief of Staffs Cttee. Minutes of Meeting, 19. 2. 1937 in L/P & S/12/2157.

[157] Memo by G. W. RENDEL, 12. 7. 1937 in L/P & S/12/2157.

[158] Ibid.

[159] A. EDEN in House of Commons, 19. 7. 1937. Quoted in L/P & S/12/2157.

[160] Captain B. W. SEAGER, Report on the present political situation in the Yemen, 11. 9. 1938 in FO371/21825 f. 211–34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000134

attention was diverted to strengthening its influence in Saudi Arabia. This abruptly changed when Anglo-Italian discussions began in 1938 with a view to reaching an agreement on South-West Arabia. As soon as the French learned of the discussions the French Ambassador in London informed the Foreign Office that any agreement "must not effect French rights to Šayḫ Sa'īd."[161]

The Anglo-Italian discussions ended with the signature of an Agreement by which the two signatory Powers undertook to take no action "which might in any way impair the independence or integrity of Sa'ūdī Arabia or of the Yemen" (Article 1). The two countries engaged not to obtain "a privileged position of a political character" in the two Arab countries (Article 2). Article 3 stated that it was "the common interest" of Britain and Italy "that no other Power should acquire or seek to acquire sovereignty or any privileged position of a political character in any territory which at present belongs to Sa'ūdī Arabia or to the Yemen." In Article 4 both parties agreed that they would not establish their sovereignty, erect fortifications or defences in islands renounced by Turkey in the Peace Treaty of 1923 "which are not comprised in" Sa'ūdī Arabia or Yaman. In Article 5 (i) the two parties agreed that it was their common interest "that there shall be peace between Sa'ūdī Arabia and the Yemen and within the territories of those states. But while they will at all times exert their good offices in the cause of peace, they will not intervene in any conflict which, despite their good offices, may break out between or within those States." The second part of Article 5 confirmed that Britain and Italy recognized that it was "in their common interest that no other Power should intervene in any such conflict."[162]

The ink had hardly dried on the Agreement than Italy began to supply large quantities of arms to Imām Yaḥyā: on 11 October 1938 an Italian vessel reached al-Ḥudaydah and discharged 4,879 packages of war materials.[163] In November three Italians began training Yamanī troops in the use of mountain, field and anti-aircraft guns.[164]

[161] FO 371/23183.

[162] Anglo-Italian Agreement concerning certain Areas in the Middle East in FO 371/21828 f. 197–203.

[163] Hodeidah Political Reports no. 64, 23. 10. 1938, 7 July 1938 – Jan. 1939 in R 20/A 4 E/ Hodeidah Political Records, vol. 7, July 1938 – & No. 72, Jan. 1939.

[164] Hod. Pol. Rep., 69, 4. 11. 1938.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000135

The French reaction to the Anglo-Italian Agreement

Within days of the publication of the Anglo-Italian Agreement, a French delegation reached London for discussions on South-West Arabia. In answer to their enquiries, the members of the mission were informed that Britain saw no inconvenience if they informed the Italian Government that Britain had no objection to France being invited to adhere to most of the articles of the Anglo-Italian Agreement: neither would Britain oppose the conclusion of a Franco-Italian Agreement "to the effect that things which are said in Articles 3 and 5 to be common Anglo-Italian interests were Franco-Italian interests."[165]

In a Foreign Office memorandum British policy towards the adherence of the French Government to certain articles of the Anglo-Italian Agreement was set out. There was no objection to the French Government "being associated in any way in which the Italian Government may think desirable with those Acts of the Agreement which are of a purely self-denying character" – namely Articles 1, 2 and 4.[166]

In Article 6, Britain undertook to take no action which "shall be such as to prejudice in any way the independence or integrity of Saʿūdī Arabia or of the Yemen . . . within any territory at present belonging to those States . . . [nor would Britain] undertake or cause to be undertaken, any military preparations or works other than military preparations or works of a purely defensive character for the defence of the said territories or of the communications between different parts of the British Empire . . . " The British Government was unwilling to permit France to accede to this articles, fearing that if it did so, it would be afforded with an opportunity to reassert its claim to Šayḫ Saʿīd: France's adherence to Article 3 would have entirely satisfied British anxiety concerning France's designs in Yaman. The Italians, on the other hand, opposed French adherence to Article 3 while the French wished to adhere to all the first five articles.[167]

Unease in both Britain and Italy over French intentions towards Šayḫ Saʿīd was intensified in December 1938 when an article appeared in Action Française by C. MAURRAS which urged the French Government to "establish an effective" occupation of Šayḫ Saʿīd to "anticipate Italo-German pretentions."[168] More disturbing was a film made by the French

[165] FO to Brit. Amb. Rome, 5. 5. 1938 in FO 371/21829 f. 29–30.
[166] FO 371/21829 f. 61.
[167] Ibid.
[168] Quoted in FO 371/23183.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000136

Ministry of Colonies in which Šayḫ Sa'īd was shown as French territory and the importance of the Red Sea to France stressed. When the British Consul in Djibouti remonstrated with M. Zerbib, chef du bureau politique, he was informed that there was no truth in reports that the French Government had plans to garrison Šayḫ Sa'īd: with regard to the film, Zerbib stated that "the claim to Sheikh Said must have been a mistake" on the part of the Ministry.[169]

Zerbib's denial was contradicted when Lagarde made "an unofficial enquiry" at the British Embassy in Paris in March 1939 concerning the British Government's opinion on French rights over the Sheikh Said Peninsula. The Minister reasserted that these rights rested on the agreement with the local chiefs in October 1868 and on the Treaty of 7 July 1870. He continued that the question of French rights to Šayḫ Sa'īd was "a complicated and judicial one but the matter for the moment presented itself in a practical way:" during the Anglo-Italian negotiations the previous year the French Government had enquired about the British attitude to French claims but had received no answer. Lagarde continued that more recently the French Ambassador in London, when broaching the subject of Šayḫ Sa'īd at the Foreign Office had received no indication of the British Government's opinion. Therefore, in view both of "the close association between France and Britain and British interests in the Red Sea, Lagarde "would wish the attitude of the two Governments should be similar" and desired, "if possible, not to take any action contrary" to the British view.

Lagarde went on that his Government proposed, if Britain concurred, to inform Amīr Ḥusayn (a son of Imām Yaḥyā, who was expected in Paris to seek assurances that France had no designs on Šayḫ Sa'īd)[170] that the French Government reserved its rights to Šayḫ Sa'īd but would not put them into effect unless a third party (i.e. Italy) landed or attempted to land on Perim or on the Yamanī coast.[171]

The French Government proposed to inform Amīr Ḥusayn that the best solution to the Šayḫ Sa'īd question would be the conclusion of a Franco-Yamanī Treaty in which France would undertake not to press its claim to Šayḫ Sa'īd. There was doubt, however, in the French Government whether Imām Yaḥyā would consent to conclude an agreement in which he had to formally recognize the existence of a French

[169] Consul JAKINS (Djibouti) to Sir B. REILLY (Gov. Aden), 2. 3. 1939 in FO 371/2318.

[170] FO memo, 27. 2. 1939 in FO 371/23183.

[171] CAMPBELL to C. W. BAXTER (FO), 30. 3. 1939 in FO 371/23183 f. 217–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000137

claim to Šayḫ Sa'īd. The Foreign Office, having been shown a draft of the proposed Treaty, was "chary" of taking upon itself the task of pressing the Imām to accept such an agreement, more especially as Britain did not recognize any French claim to Šayḫ Sa'īd: moreover, Britain preferred not to commit itself to support the treaty until the Imām's attitude was known.[172]

The Foreign Office instructed Campbell, the British Ambassador in Paris, to inform Lagarde that Britain had never recognized the French claim to Šayḫ Sa'īd and that to assert it at that point was "unwise in the extreme:" moreover, the Anglo-Italian Agreement – which "France had never liked" – was valuable for both Britain and France as it was designed to prevent "trouble" in the southern Red Sea. Campbell was also to inform the French Government that Imām Yaḥyā, fearing the despatch of a French force against Šayḫ Sa'īd, was planning to fortify the Peninsula.

The Foreign Office, however, was even more concerned that Italy, and not France, was resolved on a military occupation of Šayḫ Sa'īd as "a prelude to general hostilities" and this Lagarde was warned would constitute "a military occupation" and not a political matter: a British or French occupation "to frustrate" one by the Italians "would likewise be a military and not a political question which should not in our emphatic opinion be resolved by either France or Britain except after the fullest consultation between the two Governments." Any military action would, moreover, bring Yaman into the World War.[173]

The Foreign Office feared the consequences of French military action against Šayḫ Sa'īd: this would constitute "an act of supreme folly . . . Even if Italian intentions were clear, the situation would be one in which the French Government ought not to act except after full consultation" with Britain. As the second World War loomed closer, it was believed in London that the Italians would continue to observe the terms of the Anglo-Italian Agreement only "so long as, but for no longer than, they think that to do so will serve their interests better than to face an open struggle for power in Arabia . . . but . . . there is no very obvious reason why Italy should wish to embark on an open struggle for power at this time, unless she is willing to extend the area of the contest to the Mediterranean and even to the whole world."[174]

[172] FO371/28183 f. 233–40.

[173] BAGGALLAY to CAMPBELL, 17. 4. 1939 in FO371/23187 f. 220–4.

[174] FO to CO, 7. 3. 1939 in FO371/23187 f. 176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000138

France voiced its suspicions of Italian aims when Italy was reported to have despatched military instructors and arms to Imām Yaḥyā[175] and "reliable sources" in Cairo reported that the Italians were about to mount 43 heavy guns at Šayḫ Sa'īd,[176] although the Foreign Office discounted this, as such an action would be contrary to the Anglo-Italian Agreement and could scarcely be kept secret. Moreover, it was doubted if the Italians "would really place" 43 guns at Šayḫ Sa'īd, even on the excuse of forestalling the French, "except as a deliberate prelude to the engineering of a fresh crisis."[177] Nonetheless, both the Admiralty and Air Force were instructed to investigate the French reports of unusual Italian activity in the vicinity of Šayḫ Sa'īd.[178] Even when a member of Amīr Ḥusayn's suite declared during the prince's visit to Paris that "any attempt by France to attack Sheikh Said would be stoutly resisted" by Yaman's two allies – meaning Italy and Germany –[179] it was felt by the Foreign Office that Italy still had no immediate hostile designs against Yaman.

Accordingly, the French Government was informed that Britain had instigated "urgent enquiries" to ascertain Italian intentions in the southern Red Sea, and that until such time as there was positive information concerning hostile Italian designs, "French reports of Italian intentions would be regarded with some reserve."[180]

Persistent French enquiries concerning Šayḫ Sa'īd aroused British suspicion: in May 1939 Lagarde asked the British Ambassador whether Šayḫ Sa'īd had been recognized in the Anglo-Italian Agreement as being "incontestably" in Yamanī territory.[181] The Foreign Office advised the Ambassador that the boundaries between Yaman and the Aden Protectorate were recognized by both Britain and Italy in a confidential exchange of letters annexed to the Middle East Agreement, but that the British Government could not "tell the French of the existence of these letters without Italian permission."[182]

The Italians were equally concerned about French policy towards Šayḫ Sa'īd. In February 1939 Signor Crolla, councillor at the Italian

[175] Gov. Aden to SSCO, 15. 3. 1939 in L/P & S/12/2114.

[176] Sir Miles Lampson (Cairo) to FO, 20. 2. 1939 in FO371/23187 f. 169.

[177] FO to CO, 7. 3. 1939 in FO371/23187 f. 176.

[178] FO371/23187 f. 136 & L/P & S/12/2114.

[179] Transcript of Arabic Language broadcast from Bari Radio, 27. 2. 1939, quoted in FO371/23187.

[180] FO to Campbell, 24. 3. 1939 in FO371/23187 f. 179–80.

[181] Mack (Paris) to Baggallay, 31. 5. 1939 in FO371/23183 f. 356–9.

[182] FO371/23183.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000139

Embassy in London, called at the Foreign Office to voice his Government's anxiety at articles which had recently appeared in the French press reasserting French claims to Šayḫ Saʿīd. Crolla reiterated that the Peninsula was a part of Yaman and added that his Government would be interested "to receive any indication of the views" of the British Government on the subject of the French claim. Crolla was told that Britain had received no approach from the French Government but that it was still British policy to abide by the terms of the 1938 Agreement.[183]

The Italian press, not unnaturally, repeated the Italian Government's alarm at alleged French designs on Šayḫ Saʿīd: Messagero[184] affirmed that the French claim was "arbitrary and absurd" and queried why France had not asserted the claim in 1902 when Turkey had reinforced its garrison there and again in 1905, 1911 and 1914 at the time of the Anglo-Turkish agreements on the Aden boundaries. The article went on to question why, after the first World War, France had accepted without demur the substitution of Yamanī sovereignty at Šayḫ Saʿīd for that of Turkey and why in the Franco-Yamanī Treaty of 1936 France had acknowledged Yamanī sovereignty there.[185]

La Stampa went even further and suggested that Italy would oppose "even by force any French enterprise" designed to implement its claim.[186] The Corriere dell' Impero,[187] published in Addis Ababa, claimed that the French authorities in Djibouti were likely to issue French identity papers to people from Šayḫ Saʿīd residing in Djibouti.[188]

The French Declaration to Imām Yaḥyā, July 1939

In the middle of 1939 the Yamanī Government appeared to have been more alarmed at French intentions rather than those of Britain or Italy: the visit of Amīr Ḥusayn to Paris earlier in the year had failed to allay Imām Yaḥyā's anxiety, for in the course of a meeting at al-Muḫā', at the end of June 1939 between the Yamanī Crown Prince and Captain Seager, the prince referred to the Yamanī Government's anxiety over French intentions towards Šayḫ Saʿīd. Seager assured the Amīr that the French Government had no designs on Yaman.

[183] Note by L. BAGGALLAY, 27. 2. 1939 in L/P & S/12/2114.

[184] 22. 2. 1939.

[185] Brit. Amb, Rome quoting Italian press to HALIFAX, 24. 2. 1939 in L/P & S/12/2114.

[186] 23. 2. 1939. [187] 22. 2. 1939.

[188] Consul JAKINS to FO, 10. 3. 1939 in FO 371/23183 f. 226–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000140

In a note to London, Seager proposed that the French Government should be urged to assure Ṣan'ā' that it had no designs on Šayḫ Sa'īd: this, Seager suggested, would "in great measure calm and quieten" the Yamanī Government.[189] Indeed, Yamanī fears of an imminent occupation of Šayḫ Sa'īd had led the Government to despatch all troops, stationed in Ta'izz to the Peninsula to repel "any attack by France."[190]

The French Government was aware of Yamanī feeling, but, the British Ambassador in Paris was informed that France had no intention of occupying any point in Yaman – its principal concern was to prevent a third power from establishing itself at Šayḫ Sa'īd: ". . . le souci essentiel du Governement français était de se prémunir contre tout risque de main-mise d'une tierce puissance . . ."

The French Government then requested the British Government's view on a draft agreement it proposed to submit for the approval of Imām Yaḥyā. The draft was as follows:

"La République Française, soucieuse de consolider l'amitié que le traité du 25 avril 1936 a scellé entre Elle et l'Yémen et, à cet effet, de marquer l'intérêt qu'Elle porte au respect du Statu quo territoriel et politique des pays riverains de la côte arabique de la Mer Rouge, déclare qu'Elle n'a pas l'intention de soulever la question de Cheikh-Said aussi longtemps que le Gouvernement de Sa Majesté l'Imam:

a) occupera effectivement la zone visée par l'acte enregistrée à Aden le premier octobre 1868 et l'arrangement franco-ottoman des 4–5 juillet 1870,

b) ne donnera à bail, n'hypothèquera, n'aliènera, à titre onéreux ou gratuit, à une tierce puissance aucune parcelle du littoral de son royaume, ni n'en déléguera de mannière expresse ou tacite, la défence.

La présente déclaration ne saurait affecter les droits que, par le contrat de 1868, se sont personnellement acquis les cessionnaires. Sa Majesté l'Imam Yahya, roi de l'Yémen prend acte de la déclaration ci-dessus de la République française et acquiesce à sa teneur."[191]

Britain approved of the draft except for the final paragraph, the omittance of which would make it a unilateral declaration by France, instead of a bilateral agreement between France and Yaman. It was pointed out

[189] Record of an interview between the Yemen Crown Prince and Captain Seager at Mocha on Friday, June 30th, 1939 in FO 371/23186.

[190] Information given to Brit. Consul, Jiddah by Dutch Consul Adrriaanse on his visit to Yemen and reported by Brit. Consul to W. Buxton, 6. 5. 1939 in FO 371/23186.

[191] FO 371/23183.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000141

that by signing the document Imām Yaḥyā might "subsequently be held to have recognized the existence of a claim which he has never recognized in the past."[192]

Opportunity was taken to explain to the French that certain of the terms of the Anglo-Italian Agreement had led to representations by King ʿAbd al-ʿAzīz, who considered that certain of its clauses infringed the independence of his country. The British Government would lend its support to the French declaration on condition that the last paragraph was omitted, and would inform Imām Yaḥyā that it had seen the French Government's declaration in advance and that "His Majesty's Government have no doubt that the King of Yemen will be highly gratified to hear of the French Government's action which is clearly sufficient to remove any apprehension on his part with regard to French intentions towards the Yemen."[193]

In July 1939 M. Roché of the French Embassy notified the Foreign Office of his Government's acceptance of the suggestion to omit the final paragraph and expressed the gratitude of the French for offering to send a communication to Imām Yaḥyā.[194] A week later when the declaration had reached Ṣanʿā', the Foreign Office was requested to send a note to the Imām affirming British support for it.[195]

The declaration did not, apparently, dispel British fears that France might take action against Šayḫ Saʿīd, for Lagarde was informed that "toute tentative de faire valoir les pretentions françaises" would be extremely unwise.[196]

Imām Yaḥyā's overtures to Britain, May 1939

Italian intentions towards Šayḫ Saʿīd now became a cause of anxiety to the Yamanī Government: in May 1939 Qāḍī Ḥusayn Hilālī reached Aden for discussions with the Resident who was told that the Imām was alarmed by recent reports of Italian designs on Šayḫ Saʿīd, especially after Italian action in Albania.[197] The Imām was also concerned that in

[192] FO to Fr. Amb. London, 27. 6. 1939 in FO371/23183.

[193] Ibid.

[194] Minute by BAGGALLAY, 11. 7. 1939 in FO371/23183 f. 291–2.

[195] Minute by EYRES, 20. 7. 1939 in FO371/23183 f. 299–300.

[196] W. H. B. MACK to LAGARDE, 4. 8. 1939 in FO371/23183 f. 279–88.

[197] On 24 March Mussolini had ordered Jacomini to visit King Zog and "demand a formal Italian protectorate over Albania." (D. MACK SMITH: *Mussolini's Roman Empire*. London 1976 quoting Lisbon Papers, 24. 3. 1939: CIANO: *Diario*. Milan 1946, 1/55–7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000142

the event of a general European war an attempt might be made by the belligerents "to obtain possession of important strategic points of which Sheikh Said was an example." The Imām therefore wished to place Šayḫ Saʿīd into a state of preparedness against sea and air attack and for this, desired to purchase anti-aircraft guns and 10,000 gasmasks. The Imām requested British help and advice as the British and Yamanī Governments, the Qāḍī suggested, had "a common interest" in the defence of Šayḫ Saʿīd.[198] However, Imām Yaḥyā realized that the employment of British instructors at Šayḫ Saʿīd could arouse "international jealousy" and he would therefore accept any advisors – such as Iraqis, Turks or Egyptians – recommended by the British Government.[199]

The Foreign Office considered that only small guns should be supplied for the defence of Šayḫ Saʿīd, for if it was heavily fortified and then subsequently seized by the Italians, the latter would gain a considerable advantage. Britain was opposed to giving the Imām financial support, as this would cause resentment in Saʿūdī Arabia, which had unsuccessfully requested financial aid from Britain.

However, the major preoccupation in London was whether British assistance to Imām Yaḥyā for the defence of Šayḫ Saʿīd would be interpreted as affording Britain a privileged position in Yaman, in breach of the terms of the Anglo-Italian Agreement. Then, Italian intentions had to be considered: "Whether or not the Italian Government do mean to respect the neutrality of the Yemen in the event of hostilities is a matter for speculation. But their attitude would doubtless depend on the question whether or not they thought they were likely to obtain substantial additional advantages they already derive from the occupation of Ethiopia . . . In view of what has already passed we could take it upon ourselves, if the Imam definitely raised the point, to say that we will answer for the French not making any unexpected move against Sheikh Said . . ."[200]

It was decided that "active assistance" to the Imām was inconsistent with the provisions of Article 5 of the Anglo-Italian Agreement and it was deemed advisable to inform Imām Yaḥyā of the terms of the Agreement so as to allay his anxiety over Italian intentions.[201]

[198] Gov. Aden to CO, 12. 5. 1939 in FO 371/23183 f. 25–7.

[199] Gov. Aden to CO, 14. 6. 1939 in FO 371/23188 f. 84.

[200] Memo by Baggallay, 17. 5. 1939 in FO 371/23188 f. 30–2.

[201] Cttee. Imp. Def. Standing Cttee for Questions concerning the Middle East; the Yemani fortification of Sheikh Said, 16. 5. 1939 in FO 371/23188 f. 38–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000143

Accordingly, two weeks later, the Governor of Aden was instructed that it was "undesirable in the present circumstances" that Britain should accept a new "formal commitment to secure Yemen against aggression," and the Imām should be persuaded not to fortify the Yamanī coast. The fortification of Šayḫ Sa'īd would require foreign help which would arouse the suspicion of other countries and endanger Yamanī neutrality: arms for the defence of Šayḫ Sa'īd should be "small" and not require foreign assistance. Imām Yaḥyā should be persuaded to install wire entanglements on the beach at Šayḫ Sa'īd which should be defended by machine guns.[202]

A different view was taken when it was learned that one of the Italian doctors in Ṣan'ā' had proposed to supply the Imām with arms for the defence of Šayḫ Sa'īd against "French aggression" and had even suggested a temporary occupation there by Italian troops until the danger from France had passed.[203]

News then reached London that the Hamburg company of Hausen and the Italian Sane Company had both been requested to submit quotations for six anti-aircraft guns.[204] Thus, when the Committee of Imperial Defence met in June it was considered desirable "on political grounds" that the Imām's wish to purchase anti-aircraft guns and respirators should be met: however, as Britain could not give an early delivery due to the Re-armament Programme, the War Office was instructed to suggest suitable foreign firms from whom the Imām could purchase the guns. At the same time, it was decided to inform the Imām that Turkey could provide "the most efficient personnel" to man the guns.[205]

In the absence of foreign assistance, Imām Yaḥyā took his own measure for the defence of Šayḫ Sa'īd: on 22 May, 13 lorries with two field guns and 200 shells, one anti-aircraft gun and four machine guns manned by 24 artillery and 23 machine gunners were sent to Šayḫ Sa'īd[206] while less than a month later Amīr Aḥmad was rumoured to be there strengthening the fortifications.[207]

[202] CO to Gov. Aden, 31. 5. 1939 in FO 371/23188 f. 38–9.

[203] CO to FO, 31. 5. 1939 quoting teleg. from Gov. Aden dated 23. 5. 1939 in FO 371/23188 f. 60.

[204] Gov. Aden to FO, 15. 5. 1939 in FO 371/23188 f. 42–3.

[205] Minutes of 68th Meeting of Sub Cttee. for Questions concerning the Middle East, 19. 6. 1939 in FO 371/23188.

[206] Intell. Report 35, 23. 5. 1939 in R 20/A 4 E/ Hodeidah Political Records, May–18 Oct. 1939.

[207] Intell. Rep. 39, 6. 6. 1939 in Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000144

The arrival of Italian arms for the defence of Yamanī ports

Italians working in Yaman now appear to have exerted considerable pressure on Imām Yaḥyā: in June, while a British mission was in Ṣanʿāʾ, one of the Italian doctors "reassured" Rāġib Bey and ʿAbdallāh al-ʿAmrī that his government was ready to supply "at reduced prices" military equipment "of the best quality" for the defence of Šayḫ Saʿīd, Ḏubāb and al-Muḫāʾ.[208] The Imām accepted the offer and on 11 August, four heavy guns, each weighing four tons, and many shells were landed at al-Muḫāʾ from Italian warships: four Italian advisors also disembarked.[209] Six days later the Sane Company opened branches in al-Muḫāʾ and Taʿizz[210] and Italian "instructors" then received permission to survey al-Ḥudaydah pier and Rāʾs al-Kaṭīb harbour.[211]

So great was the quantity of Italian arms in Yaman at this time that Philby remarked that the Arabs of the Aden hinterland were "more familar with Italian than British rifles" thanks to Italian medicine.[212]

When the Imām began to despatch Italian arms to the Aden Protectorate frontier, Britain was confronted with a dilemma, for retaliatory action against Yamanī forces would offend Imām Yaḥyā,[213] yet to cede would lead to further Yamanī claims and the Italians might allege that Britain had given way out of fear of Italy and then there would be "no limit" to the Imām's demands.[214]

Italy instilled into the mind of the Imām that a real danger stemmed from France: accordingly the strength of Yamanī forces at Šayḫ Saʿīd was reported to have again been augmented to 2,000 men. Another 400 irregulars were said to be at Mawzaʿ, 50–100 at Ḏubāb and another 1,000 at al-Muḫāʾ.

To counter anti-French propaganda emanating from Italian agents in Yaman, the French Minister at Ǧiddah reached Yaman on 19 August. When he learned that four Italian officers were stationed at Šayḫ Saʿīd, he stated that while the French Government had no objection to the fortification of the Peninsula, it was opposed to the presence of foreig-

[208] Intell. Rep. 40, 13. 6. 1939 in Ibid.
[209] Intell. Rep. 56, 16. 8. 1939 in Ibid.
[210] Intell. Rep. 58, 17. 8. 1939 in Ibid.
[211] Intell. Rep. 67, 6. 9. 1939 in Ibid.
[212] H. St. J. Philby: *Sheba's Daughters*. London 1939, 234.
[213] F. Stark: *Dust in the Lion's Paw*. London 1945, 21.
[214] Minutes of Cttee. Imp. Def., 17. 7. 1940 in FO371/24544 f. 511.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000145

ners there. He added that he would request permission from his Government to make a formal protest to the Imām against the stationing of Italian military advisors at Šayḥ Sa'īd – an action, he said, which was against French and British interests.[215]

In discussions with the British political agent in al-Ḥudaydah, the Minister suggested Britain should withdraw from 'Abr and Šabwa, two places in the Aden Protectorate claimed by Imām Yaḥyā, so as to placate the Imām and avoid forcing Yaman into Italian hands.[216]

Rāgib Bey, however, informed the Minister that Imām Yaḥyā was deeply concerned about Italian intentions towards Yaman and that in order not to displease Mussolini and provoke him to take hostile measures against Yaman, the Imām consented to all Italian recommendations. The Imām also feared that if Mussolini allied himself with Hitler, Italy would seize Yaman.[217]

In Britain, too, concern grew at the increasing Italian influence in Yaman. At this time Yamanī forces were making renewed infiltrations in the region of 'Abr and Šabwa and an article in the Yamanī newspaper Al-Īmān condemning British action in Šabwa was believed to have been inspired by the Italians.[218] Yet, despite the danger that British air action, both against the infiltrators within the Protectorate and against villages inside Yaman, would push the Imām further into Italian hands, the Governor of Aden was authorized to take air action if further raids occurred within the Protectorate.[219]

At the same time the Chief of Air Staff proposed to move one squadron to Aden to strengthen British defences at the southern end of the Red Sea in readiness for Italy's expected entry in the World War on the side of Germany.[220] The Foreign Office, however, requested that it should have a "a final opportunity" of expressing its views and to allow time to inform the Italians before such action was taken by the RAF: however, it was felt that if "the strategical necessity was overwhelming, we should not oppose it."[221]

[215] Intell. Rep. 42, 20. 8. 1939 in R20/A4E/Hodeidah Political Records, May – 18 Oct. 1939. [216] Intell. Rep. 63, 20. 8. 1939 in Ibid.

[217] Intell. Rep. 51, 29. 8. 1939 in Ibid.

[218] Political Clerk, al-Ḥudaydah to Pol. Sec'y., Aden, 10. 12. 1939 in R20/A4E/Hodeidah, Copies of letters from Political Clerk to Political Secretary, Aden 1939.

[219] CO to Gov. Aden, 23. 10. 1939 in FO371/23179.

[220] Air Chief Marshall Sir CYRIL NEWALL to Sir A. CADAGON, Sept. 1939 in FO371/23179 f. 257.

[221] CADAGON to NEWALL, 11. 9. 1939 in FO371/23179 f. 258.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000146

In a second letter the Chief of Air Staff explained that it was not desired to maintain a squadron at Aden "for an indefinite period" before the possible entry of Italy into the war "as this might lead to concentration of further Italian units in East Africa. On the other hand", it was explained, Britain "ought to have the squadron there at the outbreak of war with Italy."[222]

At the beginning of 1940, Imām Yaḥyā was more than ever suspicious of Mussolini's intentions towards Yaman and in February requested Col. Lake for arms for the defence of Šayḫ Sa'īd, no longer from the French, but from Italy:[223] the Imām was aware that it was British policy to maintain the independence of Yaman. In Aden it was considered essential that Britain should supply these arms as a means to encourage the Imām to renew discussions over Šabwa and to dissuade him from turning again to the Italians.[224]

When Britain declared that the arms situation was so critical that none could be spared for sale to Yaman for the defence of Šayḫ Sa'īd, the Imām retorted that it was in Britain's interest that Šayḫ Sa'īd should be fortified. He added that now France was an ally of Britain, but that in the future the two powers could "fall out" and that France might then seize Šayḫ Sa'īd, which would not be to Britain's advantage.[225]

As Italian neutrality began "to wear thin" towards the middle of 1940, so Italian propaganda increased in Yaman, but was directed more against alleged British intentions in Yaman, rather than to the French claim to Šayḫ Sa'īd.[226] British apprehension concerning possible Italian action against the eastern shore of the Red Sea also developed and the Admiralty was reminded that it was desirable that British naval dispositions in the Red Sea should take account of the danger of small Italian forces being landed: "We do not doubt that the Admiralty plans provide for every effort being made to intercept any kind of Italian landing on the Red Sea coast, but the point is of such importance, that I hope you will forgive me for drawing attention to it."[227]

[222] Newall to Cadagon, 16. 9. 1939 in FO 371/23179 f. 271–2.

[223] Gov., Aden to CO, 15. 2. 1940 in FO 371/24545 f. 321.

[224] Gov., Aden to SSCO, 5. 1. 1940 in FO 371/24544 f. 55–9.

[225] Note on audience with H. M. the Imam, King of Yemen, 31. 1. 1940 in FO 371/24544 f. 321.

[226] For British counter measures against Italian Propaganda in Yaman, See F. Stark: *East is West.* London 1945 & the same author's *Dust in the Lion's Paw.* London 1945.

[227] Baggallay to Maj. S. Spraggett, May 1940 in FO 371/24590 f. 163–4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000147

Italy finally entered the War on the side of Germany on 10 June 1940, although Mussolini's mind had already been made up as early as 13 May.[228] British forces in Aden put up "such a good show" after the first "few Italian air raids that Italian planes were content to drop their bombs in the sea,"[229] and within weeks the Fascists had ceased any idea "of an eastward invasion" from Massawa,[230] and the danger of a foreign occupation of Šayḫ Sa'īd disappeared, but Imām Yaḥyā again approached Britain for assistance in the defence of Yaman.

Epilogue

In 1941 the Yamanī press welcomed British successes in Africa[231] and news of the capture of Mogadiscio by British forces received a warm welcome in al-Ḥudaydah.[232] British residents received congratulations from Yamanīs after the fall of Asmara.[233] Nonetheless, anti-British propaganda continued in Yaman and in May 1941 Italian doctors alleged that Harold Ingrams' visit to the Imām was to negotiate the British occupation of Šayḫ Sa'īd and the use of Yamanī aerodromes for British planes.[234]

The continual barrage of Italian propaganda concerning alleged British intentions towards the Yamanī coast began to meet with a certain success: by July 1941 Yamanīs were echoing Italian assertations that British forces from Perim would seize Šayḫ Sa'īd and Ḍubāb at night[235] and the Imām himself summoned all the shaykhs of the Tihāmah to declare their allegiance in case of British aggression against Yaman.[236] In September Italians spread rumours that British aircraft had overflown Šayḫ Sa'īd which lead the Crown Prince to proceed there imme-

[228] D. MACK SMITH: *Mussolini's Roman Empire*, op. cit., 211 quoting U. GUSPINI: *L'orecchio del regime: la intercettazioni telefoniche al tempo del fascismo*. Milan 1930, 170 & CIANO: *Diario*. Milan 1946, 1/264.

[229] H. INGRAMS: *Arabia and the Isles*. London 1952, 323.

[230] F. STARK: *East is West*, op. cit.

[231] R20/A4E/ Hodeidah Political Secret Records, 1. 1. 1941–28. 9. 1941: Report for 25. 2. 1941.

[232] Ibid, Report for 27. 2. 1941.

[233] Ibid, Report for 2. 4. 1941.

[234] Ibid, Report for 22. 5. 1941.

[235] Ibid, Report for 5. 7. 1941.

[236] Ibid, Report for 25. 8. 1941.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000148

diately to supervise the defence of the Peninsula.[237] Japanese propaganda also began to be felt in Ṣanʿā'.[238]

By the end of 1941 rumours were growing "every day" that Britain would occupy Šayḫ Saʿīd either by negotiation or by surprise attack[239] and further Yamanī reinforcements were despatched there, while the merchants of al-Muḫā' were instructed to open shops at Šayḫ Saʿīd to meet the requirements of the troops.[240]

As Italy came to play an increasingly second role to Hitler, Italian Fascism had fewer and fewer proponents among Italians working in Yaman and Yamanī fears that Britain planned to occupy the Yamanī coast, especially Šayḫ Saʿīd, diminished.

It is difficult to ascertain whether France maintained its claim throughout the Second World War for the archives dealing with this subject after 1939 cannot be consulted in London until 1992.

The fact that the French Government failed to place a single administerator or military force on Šayḫ Saʿīd throughout the seventy years of its "Protectorate" there, must be almost unique in the annals of colonial history. In view of this, and the fact that no country recognized the "Protectorate", it is even stranger that Šayḫ Saʿīd has been marked in atlases in several European countries as French territory.

[237] Ibid, Report for 15. 9. 1941.

[238] R20/A4E/ Intelligence Summaries, Hodeidah, Oct. 1941–Dec. 1942, No. 2, 1. 11. 1941.

[239] Ibid, No. 9, 29. 12. 1941.

[240] Ibid, No. 15, 2. 2. 1942.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000149

War der Kurdenfürst Bedir-Khan-Bey an der Schlacht von Nisib beteiligt? Ein unveröffentlichter Brief des Generalfeldmarschalls Helmuth von Moltke

Von F. Niewöhner, Berlin

Am 18. Mai 1975 habe ich im „Briefmarkenhaus Mueller" in 7772 Oberuhldingen den hier wiedergegebenen handschriftlichen Brief Moltkes gekauft. Der Brief war dem Geschäft zum Kauf angeboten worden von Frau Ingeborg von Moltke aus 7770 Überlingen, Süßenmühle.

Der Briefumschlag hat folgende Adresse:

A Son Eexcellence
Monsieur Mouhamed Emir
Président de la Cour d'appel
du vilayet de Sivas
Asie mineure

Turquie

par Constantinople

Der Brief ist frankiert mit zwei 10-Pfennig-Marken und wie folgt abgestempelt:
Berlin N. W. 40
16. 2. 86
4–5 N.

Das Briefblatt hat die Größe 28 x 21,5 cm. Links steht der osmanisch-türkische, rechts der französische Text. Den gesamten französischen Text wie die Adresse auf dem Briefumschlag hat Moltke handschriftlich geschrieben. Der osmanisch-türkische Text, auch handschriftlich, stammt wahrscheinlich von einem Übersetzer.

Wie dieser Brief wieder aus der Türkei zurück nach Deutschland und in den Besitz der Familie von Moltke hat kommen können, ist mir nicht bekannt.

Die Transskription und die Übersetzung des Osmanisch-Türkischen besorgte freundlicherweise Prof. Dr. Egon Eichgrün, FU Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000150

Der Brief lautet:

Berlin 15 Fevr. 1886

Monsieur le Président

je regrette de ne pas pouvoir Vous donner les renseignements que Vous désirez. Je me resouviens de Bedirkan-bey, rendu captif après la déstruction de son château, mais j'ignore absolument ce qu'il est devenu depuis. Ce n'est que par Votre aimable lettre que j'apprends qu'il a participé au combat de Nisib, qu'il a été nommé Pacha et que Vous êtes le fils de ce brave prince Kurde.
Aggréez, Monsieur, l'assurance du plus parfait estime avec lequel j'ai l'honneur de signer

le maréchal
Ct. Moltke
maréchal

1 *Sivās vilāyeti maḥkeme-i istīnāf re'īsi sa'ādetlü*
2 *Meḥmed Emīr Bey Efendiniñ ḥaẓretlerine*
3 *Efendim*
4 *Ṭaleb buyurulan ma'lūmātiñ ı̈ tāsïnda 'āğiz olduġuma te'essür ederim. Ḫānelerïniñ taḥrībinden*
5 *Soñra esīr düšen Bedīr Ḫān bey'i taḥaṭṭur ediyorum. Vefaqaṭ mu'aḫḫaren ne ḥālde qaldïġïnï*
6 *aṣla bilemiyorum. Kendilerïniñ NİZİB muḥārebesinde bulunduqlarïnï ve pašalïq 'unvānïnïñ iḥrāz*
7 *buyurduqlarïnï ve ölye bir qahramān Kurd prensiniñ evlādï olduġuñuzu anğaq taḥrīrāt-ï*
8 *meveddetkārlariñïdan istiḥrāğ eyledim. İḥtirāmāt-ï fā'iqa ve iftiḫār-ï 'aẓīm ile imżālar*
9 *eylerim, Efendim.*

Marešal *'an Berlin*
K(ont) MOLTKE

An den Präsidenten des Apellationsgerichtshofes der Provinz Sivas, S. Exzellenz Mehmed Emir Bey Efendi

Herr (Präsident)

Ich bedaure, Ihnen mit den erwünschten Informationen nicht dienen zu können. An Bedir Han Bey, der nach der Verwüstung seines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000151

Herrensitzes in Gefangenschaft geraten war, erinnere ich mich (noch). Doch sein gegenwärtiges Befinden entzieht sich leider völlig meiner Kenntnis. Daß er an der Schlacht von NİZİB teilnahm und den Rang eines Paschas erlangte, und daß Sie der Sohn eines so wackeren kurdischen Prinzen sind, habe ich erst Ihrem freundlichen Schreiben entnommen. Mit untertänigster Wertschätzung zeichne ich mit vorzüglicher Hochachtung, Herr (Präsident)

(Generalfeld)Marschall zu Berlin
(Graf) Moltke

Die Anfrage des Mouhamed Emir an MOLTKE ist mir nicht bekannt, doch kann sie in etwa aus der Antwort MOLTKES rekonstruiert werden: Mouhamed Emir ist der Sohn eines kurdischen Fürsten namens Bedir-Khan-Bey und lebt als Gerichtspräsident in Sivas in der Türkei. Er richtet an MOLTKE eine Frage über seinen Vater und gibt dazu folgende Information: Bedir-Khan-Bey habe in der Schlacht von Nisib auf MOLTKES Seite gekämpft und sei später zum Pascha ernannt worden. Der Sohn scheint von dem Vater seit dieser Schlacht nichts mehr gehört zu haben. Auf jeden Fall muß die Anfrage etwas mit der Schlacht von Nisib zu tun haben. Wahrscheinlich ist Bedir-Khan-Bey 1886 schon tot.

MOLTKE gibt in seinem Brief folgende Auskunft: Mouhamed Emir war ihm bis jetzt unbekannt, auch wußte er nicht, daß Bedir-Khan-Bey in der Schlacht von Nisib gekämpft hat und zum Pascha ernannt worden war. Er kennt Bedir-Khan-Bey aber als einen tapferen Kurdenfürsten, der nach der Zerstörung seines Schlosses gefangen genommen worden war. Er kann die Anfrage Mouhamed Emirs nicht beantworten, weil er bis jetzt gar nicht wußte, daß Bedir-Khan-Bey bei Nisib mitgekämpft haben soll.

Um mehr über Bedir-Khan-Bey zu erfahren, muß man nachlesen, was MOLTKE während seines Aufenthaltes in der Türkei 1835–1839 über die Zerstörung von Kurdenschlössern und die Gefangennahme von Kurdenfürsten in seinen *Briefen über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835–1839* berichtet (6. Aufl., eingel. und mit Anm. vers. von GUSTAV HIRSCHFELD. Berlin 1893. [*Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten.* 8.])

Hinzuzuziehen ist auch: REINHOLD WAGNER: *Moltke und Mühlbach zusammen unter dem Halbmonde 1837–1839. Geschichte der Sendung preußischer Offiziere nach der Türkei 1837, des Kurdenfeldzuges 1838 und des Syrischen Krieges 1839.* Berlin 1893. – Über die politischen Hintergründe der MOLTKE-Mission cf.: JEHUDA L. WALLACH: *Anatomie einer Militärhilfe. Die preußisch-*

deutschen Militärmissionen in der Türkei 1835–1919. Düsseldorf 1976. (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv. Bd. 1.); p. 15–33: „Die Vorläufer und die Moltke-Mission".

Daß MOLTKE sich besonders für die Kurden interessiert hat, geht nicht nur aus den *Briefen* hervor, sondern auch aus einem 1841 für die Augusburger Allgemeine Zeitung verfaßten Aufsatz *Das Land und Volk der Kurden* (in: *Vermischte Schriften.* Berlin 1892, p. 288–298. [*Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten.* Bd. 2.])

In den *Briefen* berichtet MOLTKE von den Kurden in Nr. 44 („Belagerung eines Kurdenschlosses", 12. und 13. Mai 1838, p. 270–282), Nr. 45 („Die Berge von Kurdistan", 18. Mai 1838, p. 283–285) und Nr. 46 („Zug gegen die Kurden", 7. und 14. Juni 1838, p. 285–294).

Außerdem schreibt MOLTKE am 3. Februar 1840 an seinen Vorgesetzten in Berlin, den Chef des preußischen Generalstabs General von Krauseneck, einen Bericht über seine türkische Mission – zusammen mit den Hauptleuten KARL FRIEDRICH LUDWIG FREIHERR VON VINCKE und FRIEDRICH LEOPOLD FISCHER – unter dem Titel *Die militärische Sendung der drei Königlich Preußischen Generalstabsoffiziere nach der Türkei in den Jahren 1837–1839.* Hieraus gibt HIRSCHFELD im „Anhang" zu den *Briefen* jeweils zur Stelle große Teile wieder (zu dem Kurdenfeldzug p. 509ff.).

„Die Schlacht bei Nisib" zwischen den Türken und den Ägyptern am 24. Juni 1839 behandelt der 64. Brief (12. Juli 1839, p. 397–422).

Über Sivas – das römische Sebastea – berichtet MOLTKE am 11. März 1838 im 37. Brief („Tokat–Sivas", p. 216–219), er erwähnt die Stadt aber auch am 3. August 1838 im 48. Brief („Ritt durch das Gebirge vom Tigris an den Euphrat", p. 301–318) und am 10. August 1839 im 65. Brief („Rückkehr nach Konstantinopel", p. 422–427). Im letzgenannten Brief sagt er, in Sivas habe sich Hassan-Bey „ein prachtvolles Konak" erbaut (p. 423), ansonsten werden im Zusammenhang mit Sivas keine Namen erwähnt. Über Sivas sagt MOLTKE: „So viel Schmutz habe ich noch nie beisammen gesehen wie hier" (p. 218) – kein Wunder also, daß er später feststellen muß „Die Pest ist in Sivas ausgebrochen" (p. 317).

Einen Kurdenfürsten namens Bedir-Khan-Bey erwähnt MOLTKE an keiner Stelle der genannten Schriften. Das ist insofern verwunderlich, da er ausführlich über die Gefangennahme zweier Kurdenfürsten nach der Zerstörung deren Schlösser schreibt, und zwar über die Gefangennahme des Sayd-Bey durch ihn selbst im Mai 1838 und die vorhergehende Gefangennahme eines „Vede-han-Bey" durch Raschid Pascha im Frühjahr 1838 (44. Brief).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000153

Anmerkung: Bis auf Bedir-Khan-Bey werden hier alle Namen so wiedergegeben, wie sie MOLTKE bzw. WAGNER schreiben.

Da MOLTKE sich noch 1886 an einen „Bedir-han-bey" erinnert, „der nach der Zerstörung seines Schlosses gefangen genommen wurde", ist anzunehmen, daß es sich bei dem „Bedir-han-bey" von 1886 um den „Vede-han-bey" von 1838 handelt. MOLTKE hatte zwar während seines Aufenthaltes in der Türkei Türkisch gelernt, „so daß er keines Dolmetschers mehr bedurfte" (so sein Vater, cf. HIRSCHFELD p. XXXIV Anm.), aber es wird nirgendwo ersichtlich, daß er auch Osmanisch-Türkisch lesen konnte. Wahrscheinlich hat er den Namen des Kurdenfürsten 1838 nur gehört, erst durch den Brief des Mouhamend Emir geschrieben gesehen. Kurdisch konnte er auch nicht. „Wir schildern vielmehr die Kurden und ihre Heimat, so wie sie sich gegenwärtig Beobachtern darstellen, welche Gelegenheit hatten, länger unter ihnen zu verweilen, als Reisende, die, jeder Sprache des Landes unkundig, (. . .) eilig (. . .) dieses Gebirge durchzogen". (*Das Land und Volk der Kurden,* p. 289–290).

Im Brief vom 20. Mai 1839 schreibt MOLTKE den Namen „Vederhan-Bey" (p. 393). Dies kommt Bedir-Khan-Bey schon näher. Diese Schreibung ist kein Druckfehler, da nicht nur HIRSCHFELD den Namen an dieser Stelle so wiedergibt, sondern auch H. ARNDT (HELMUTH VON MOLTKE: *Unter dem Halbmond.* Tübingen 1979, p. 318. – Nur W. ANDREAS: *Moltkes Briefe.* Leipzig 1922, Bd. 1, p. 193 schreibt auch hier „Vede-han-Bey"). WAGNER, der die Sendung MOLTKES und TRAUGOTT WILHELM MÜHLBACHS nach der Türkei genau beschrieben hat unter der Zuhilfenahme der Privatpapiere des 1848 gestorbenen MÜHLBACH, schreibt bei der ersten Erwähnung dieses Namens in einer Anmerkung, MÜHLBACH habe den Kurden „Bedderham Bey" genannt (p. 100). Ob Vedehan, Vederhan, Bedderham oder Bedir-han: es handelt sich ohne Zweifel um Bedir-Khan-Bey.

Über die Zerstörung des Schlosses des Bedir-Khan-Bey berichtet MOLTKE am 12. Mai 1838 während der Belagerung des Sayd-Bey-Kalessi. Mehmet Pascha zieht mit 3000 Mann gegen 200 Kurden, deren Anführer Sayd-Bey ist, „der schon seit fünf Jahren der Autorität der Pforte trotzt" (p. 271). Während dieser Belagerung macht MOLTKE am 5. Mai einen Erkundigungsritt:

„Den 5. Abends ritt ich nach einem Kurdenschlosse, welches Reschid=Pascha erobert, um einen ungefähren Begriff von dem zu bekommen, welches wir jetzt belagern werden. Stelle Dir den Durchbruch eines Bachs, etwa wie den Kocher, durch ein schroffes, hohes Gebirge vor; die Schichtung des Gesteins ist vollkommen lothrecht,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000154

und durch die Verwitterung einiger der Schichten stehen die übrigen wie Riesenmauern von ungeheuerer Höhe und zwei bis drei Arschinen Mächtigkeit da." (p. 271).

„Zwischen zwei solchen natürlichen Steinwänden nun, die etwa 40 Schritt voneinander abstehen mögen, war das Schloß Vede=han= Beys wie ein Schwalbennest eingeklemmt, indem, wie sich die hinterliegende Bergwand erhob, eine Etage auf die andere emporstieg. Von oben war das Schloß gar nicht zu sehen, von beiden Seiten durch die Felsmauer geschützt, und gegenüber, jenseits des Baches, befindet sich auf unersteiglichen Klippen ein Thurm gespießt, von dem man nicht begreift, wie die Vertheidiger hineinkamen. Ein reicher Quell, der jetzt über die Trümmer stürzt, speiste vormals die Cisternen.

Reschid ließ seine Kanonen auf Kamele packen und während der Nacht den Fluß hinaufwaten; dann beschoß er, aber schräg und aus großer Ferne, das Schloß vierzig Tage lang, bis endlich der Bey „Rai" oder Freundschaft bot und nun mit seinem zahlreichen Anhang das Schloß seines vormaligen Genossen Sayd-Bey bestürmt. Zur Belohnung wird er Mir=Alai eines Rediff-Regiments, welches noch nicht existirt." (p. 272)

Am 7. Mai macht Moltke einen Erkundigungsritt, nach dessen Rückkehr er schreibt:

„Begleitet von kurdischen Führern, erkletterte ich diese Höhen von allen Seiten und kehrte erst spät Abends und äußerst ermüdet zu Vede=han=Bey zurück. Das Zelt dieses Fürsten, aus schwarzen Ziegenhaaren, war am Rande eines schäumenden Gebirgsbachs aufgeschlagen; an einem großen Feuer wurden kleine Schnittchen Hammelfleisch zu Kjebab (Braten) geröstet; vor uns standen 40 oder 50 Kurden mit ihren langen Flinten, Dolchen, Pistolen und Messern in der eigenen sehr kleidsamen Tracht; die Vornehmsten kauerten an der Erde; rings umher loderten Wachtfeuer, und hoch über uns schossen sich die Wachen im Mondscheine noch herum. Die sehr große Ermüdung ließ mich nach eingenommener Mahlzeit unter dem Pelze des Beys auf steinigem Lager (denn mein Zelt und Gepäck war mit meinen Leuten zurückgeblieben) sehr bald einschlafen." (p. 284)

Wagner berichtet ebenso, daß Bedir-Khan-Bey bei der Eroberung von Sayd-Bey-Kalessi beteiligt war: „Dazu kamen an irregulären Truppen in Djesireh noch 700–800 kurdische Baschi-Bozuks und Fußvolk unter Vedehan-Bey, einem Häuptling, auf dessen Kopf Reschid Mehemed Pascha einst den Preis von 100000 Piastern vergeblich gesetzt hatte. Nur durch 40tägige Belagerung in seinem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000155

Schlosse war er bezwungen, dann aber in Gnaden seine 'Freundschaft' angenommen worden, so daß er nun gegen den eigenen Landsmann mit zu Felde zog" (p. 100). WAGNER scheint, im Gegensatz zu MOLTKE, keine gute Meinung von Bedir-Khan-Bey zu haben. Aber auch aus seiner Schilderung wird deutlich, warum MOLTKE ihn „tapfer" nennt.

Bedir-Khan-Bey scheint die Achtung von MOLTKE erworben zu haben: am 18. Mai schreibt MOLTKE, „Vede-han-Bey, der heute an unserer Seite ficht", gehöre „zu den bedeutendsten Häuptern" der Kurden (p. 284-285). Es sieht so aus, als gehöre Bedir-Khan-Bey seit diesem Zeitpunkt zu den Truppen MOLTKES. Auch in dem Bericht nach Berlin (*Die militärische Sendung,* p. 11; HIRSCHFELD p. 509–512) erwähnt er die Hilfe von Kurden „unter Anführung von Vedehan-Beys" bei der Belagerung von Sayd-Bey-Kalessi. 1838 kämpfte somit der Kurde Bedir-Khan-Bey gegen den Kurden Sayd-Bey. Das gute Verhältnis zwischen Bedir-Khan-Bey einerseits und den Truppen der Pforte andererseits scheint ein ganzes Jahr gehalten zu haben, denn MOLTKE schreibt am 20. Mai 1839 aus dem Lager von Biredschick, wo sich die Truppen für die spätere Schlacht bei Nisib gegen die Aegypter sammelten: „Wir erwarten eine verhältnismäßig sehr große Zahl Irregulärer; (. . .), unsere alten Verbündeten vor Sayd-Bey-Kalessi, Vederhan Bey mit seinen Kurden und Konsorten." (p. 393). Sonst erwähnt MOLTKE Bedir-Khan-Bey nicht mehr, weder ob der erwartete Kurdenfürst eingetroffen ist noch wie er sich in der Schlacht von Nisib verhalten hat, falls er eingetroffen ist.

In der Schilderung WAGNERS hingegen wird er häufiger genannt: Im Mai 1839, bei der Sammlung der Truppen bei Biredschick, sei „Vedehan Bey aus der Gegend von Djezireh jenseits des Tigris" (p. 228) „noch im Anmarsch" (p. 227). Dies stimmt mit MOLTKES letzter Erwähnung des Bedir-Khan-Bey überein. Aber WAGNER berichtet noch mehr:

Anfang Juni seien die „kurdischen Schützen Vedehan Beys" in Nisib eingetroffen (p. 240). Am 11. Juni wurden Truppen aus Nisib abgezogen, um Aintab zu besetzen, darunter „Vedehan Bey mit seinen 600 kurdischen Schützen und 150 reitenden Baschi-Bozuks" (p. 246). Noch am 18. Juni waren diese in Aintab (p. 248). Erst am 23. Juni wird „Vedehan Bey mit seinen Baschi Bozuks zu Fuß und zu Pferde" in Nisib erwartet (p. 264). Aber erst in der Nacht zum 24. Juni treffen diese Truppen in Nisib ein und bekommen sofort ihre Stellung für die Schlacht zugewiesen: „In erster Linie standen im Walde Vedehan Beys Baschi-Bozuks zu Fuß und zu Pferde, die, eben aus Aintab gekommen, ihre Zelte und allen Tross noch bei sich hatten, in zweiter Linie Emin Pascha von Musch mit seinen kurdischen Reitern." (p. 266). WAGNER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000156

verzeichnet in seiner Truppenaufstellung auch: „Baschi-Bozuks unter Vedehan Bey 600 M. z. Fuß; desgl. 150 M. z. Pferde." (p. 267). Bei MOLTKES Truppen- und Schlachtbeschreibung fehlt dagegen jeglicher Hinweis auf diese Truppen. Wo WAGNERS Schlachtplan „Vedehan Bey" hat, steht bei MOLKE nur „Irreguläre" – davon gab es aber viele, nicht nur die Truppen des Bedir-Khan-Bey: „Die Annesi-Araber", „die Baschi-Bozuks aus Diarbekir", „Mardin, Palu u.s.w." (p. 393). WAGNER meint, vielleicht habe MOLTKE diese „erst in der Nacht aus Aintab eingetroffenen" Truppen „vergessen" (p. 265 Anm.).

Aber wie kann es sein, daß sich MOLTKE noch 1886 an Bedir-Khan-Bey und seine Gefangennahme erinnert, aber nicht, daß er in der Schlacht von Nisib dabei gewesen ist? Auch paßt gar nicht zu dem Bild eines „tapferen" Kurdenfürsten, was WAGNER über das Verhalten des Bedir-Khan-Bey in der Schlacht selbst berichtet:

> „Der Übermacht – der Aegypter – konnten Vedehan Beys, vom ungewohnten Geschützfeuer erschütterten Irregulären nicht Stand halten. Der lichte Olivenwald gab keinen Schutz, und Emin Pascha von Musch, der in zweiter Linie stand, weit entfernt, sie zu unterstützen, erwies sich als treulos. Kehrt machen ließ er seine kurdischen Reiter, um in das eigene Lager plündernd einzufallen. Hinter ihm her die aegyptische Kavallerie in gleicher Absicht, so daß man, wie der Engländer Russel schrieb, der sich bei der General-Reserve aufhielt, den eigenthümlichen Anblick hatte, zwei Massen feindlicher Reiter ohne Schwertschlag hintereinander herjagen zu sehen." (p. 271).

(cf. THOMAS M. RUSSEL: *The battle of Nisib*. In: United Service journal and Naval and Military Magazine Part III, Dezember 1840 [London 1840]. – Der Engländer TH. M. RUSSEL weilt seit dem 17. Juni 1839 im Lager von Nisib. Zusammen mit W. F. AINSWORTH sollte er im Auftrag der Londoner „Geographical Society" und der „Society for Promoting Christian Knowledge" die Lage der chaldäischen Christen erforschen. MOLTKE erwähnt „die Herren A. und R. von der Geographischen Gesellschaft zu London" p. 408).

Bekam Bedir-Khan-Bey für diese Leistung den Pascha-Titel? Emin Pascha von Musch wird wegen seines „Verrats" später in Konstantinopel enthauptet (WAGNER, p. 285). Leider erwähnt WAGNER Bedir-Kahn-Bey auch nicht mehr, und man ist auf Vermutungen angewiesen. Wer hat sich getäuscht, MOLTKE oder WAGNER bzw. Mouhamed Emir? Noch in seinem Kurdenaufsatz von 1841 nennt Moltke „Vedehan-Bey" als einen „dieser kleinen Fürsten" der Kurden, und er spricht durchaus mit Hochachtung von ihnen (p. 295). Wie ist dieser Widerspruch zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000157

erklären? MOLTKE berichtet genau über „die unregelmäßigen Truppen" auf der linken Seite der Front in dem auch bei WAGNER verzeichneten (p. 271) „lichten Olivenwald" (p. 413), ebenso berichtet er ausführlich über seinen Versuch, die Flucht der Truppen auf der linken Front aufzuhalten und wieder zum Angriff zu bewegen (p. 415–416). Wäre Bedir-Khan-Bey anwesend gewesen – MOLTKE hätte es wissen müssen.

Da MOLTKE 1839 in Nisib gekämpft hat, also Augenzeuge war, muß geprüft werden, ob WAGNER bzw. Mouhamed Emir sich getäuscht haben.

Da Bedir-Khan-Beys Truppen „Baschi-Bozuks" sind, kann nur bei dieser Gattung eine Verwechslung vorliegen, und es muß geprüft werden, welche Baschi-Bozuks unter wem in der Schlacht von Nisib kämpfen:

MOLTKE nennt unter den Irregulären u. A. die „Baschi-Bozuks aus Diarbekir" (p. 393), die nicht identisch sind mit den Truppen des Bedir-Khan-Bey, denn diese zählt MOLTKE gesondert auf. Truppen aus Diarbekir, das sagt MOLTKE kurz zuvor, werden befehligt von „Heyder-, Maschar- und Bachry-Pascha aus Diarbekir" (p. 384; cf. p. 388). In WAGNERS Aufstellung der Truppen befehligt Heyder-Pascha eine „Linien Brigade" (p. 265), Maschar-Pascha eine „Garde-Redif-Brigade" (ibd.) und Bachry-Pascha eine „Redif-Brigade" (p. 266). Nach WAGNER werden die Baschi-Bozuks geführt von „Vedehan-Bey, Chan Effendi, Emin Pascha und Soliman Pascha" (p. 267).

Nun kommen nach MOLTKE Bedir-Khan-Beys Truppen aus Djezireh (p. 270; cf. WAGNER, p. 288), Emin Paschas Truppen aus Musch (p. 294), Chan Effendis Truppen aus Daghistan am Kaspischen Meer (p. 353) – Soliman Pascha muß dann die noch verbleibenden „600 reitenden Baschi-Bozuks aus Marasch" (WAGNER p. 264) angeführt haben.

Demnach fehlen bei WAGNER MOLTKES „Baschi-Bozuks aus Diarbekir". Es ist zu vermuten, daß hier die Verwechslung vorliegt; statt Bedir-Khan-Bey haben in Nisib die Truppen aus Diarbekir gekämpft.

Wahrscheinlich hat es sich so verhalten:

„Das aegyptische Heer hatte sich schon bei Tagesanbruch in Bewegung gesetzt." (WAGNER, p. 267–268). MOLTKE hierzu: „In dieser Nacht schlief ich drei Stunden, dann ließ der Pascha mir sagen, das Korps Ibrahims sei im Anmarsch. Wirklich war dasselbe früh aufgebrochen und bewegte sich in drei Kolonnen gerade auf Biredschick zu, so daß es bald zwischen uns und unseren Magazinen stand." (p. 413). Es ist also anzunehmen, daß Bedir-Khan-Bey gar nicht mehr, von Aintap kommend, zu der Taurus-Armee stoßen konnte. Vielleicht aber auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000158

kann man annehmen, daß Bedir-Khan-Bey die kommende Niederlage der Armee vermutete – wie ja auch MOLTKE – und gar nicht mehr zu der Armee stoßen wollte. Das wäre durchaus verständlich, wenn man liest, was MOLTKE über die zwangsweise Rekrutierung kurdischer Männer berichtet:

„Der ganze Ersatz lastet nun fast ausschließlich auf Kurdistan; die Bewohner der Dorfschaften flohen in die Berge, sie wurden mit Hunden gehetzt, die Eingefangenen, oft Kinder und Krüppel, an lange Seile gebunden und mit geknebelten Händen abgeführt. Diese Soldaten, welche nicht einmal die Sprache ihrer Offiziere verstanden, mußten fortwährend als Gefangene behandelt werden; dichte Postenlinien umstellten das Lager eines jeden Regiments; oft aber entwichen die Wachen selbst. Man zahlte 20, ja später 100 Gulden für jeden Deserteur, ohne das Ausreißen hindern zu können; es gab Beispiele, wo 50 Mann mit Pferden und Waffen von den Vorposten desertierten. Der Soldat war gut bezahlt, wohl gekleidet, reichlich ernährt und milde behandelt; aber fast kein Kurde hielt länger als zwei Jahre aus, er ging ins Hospital, starb oder lief davon." (p. 402).

Ähnliches berichtet er in *Die militärische Sendung*:

„Eine furchtbare Sterblichkeit hatte während zweier Jahre zwei Drittel der Truppen hingerafft, welche unter Reschid-Pascha den Krieg gesehen. Nun ist die Rekrutenaushebung in der Türkei eine so gewaltsame Operation, daß die Regierung sie nur da vollziehen kann, wo sie sie durch Heeresmacht erzwingt. Der Ersatz war während dreier Jahre fast allein aus Kurdistan genommen, und die Taurus-Armee bestand daher zur größeren Hälfte aus Kurden d. h. aus eben besiegten Feinden eines anderen Stammes und einer anderen Sprache, welche mit Gewalt und für immer ihrer Heimath entrissen waren. Sie wurden geknebelt gebracht und während ihrer ganzen Dienstzeit als Gefangene beaufsichtigt. In Malatia standen nach dem mäßigsten Ueberschlag 900 Posten; für jeden Deserteur wurden erst 25, endlich 100 Gulden an die gezahlt, welche sie zurückbrachten. Die Leute desertirten aus den Lazarethen, wo ihre von der Bastonade zerfleischten Füße geheilt wurden. Kein Wunder, daß diesen Leuten der Tag einer verlorenen Schlacht als der erste Tag ihrer Befreiung erscheinen mußte." (HIRSCHFELD, p. 527; cf. auch J. L. WALLACH, p. 24–27 „Die türkische Armee zur Zeit Moltkes"; WAGNER, p. 145).

MOLTKES Brief von 1886 zeigt, daß Bedir-Khan-Bey nicht mehr an der Schlacht bei Nisib beteiligt war, man weiß aber nicht, ob er nicht mehr kommen konnte oder nicht mehr kommen wollte. Wie auch immer: „Mit der Schlacht von Nisib hatte die Herrschaft des Padischas

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000159

über das kaum erst besiegte, aber nie wirklich unterworfene Kurdenvolk faktisch aufgehört." (*Das Land und Volk der Kurden,* p. 289).

Wie kommt es nun, daß Mouhamed Emir an MOLTKE schrieb, sein Vater habe in der Schlacht von Nisib gekämpft? Mouhamed Emir wußte sicher über die Zusammenarbeit zwischen MOLTKE und Bedir-Khan-Bey in den Jahren 1838–1839. Wahrscheinlich hat er als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sein Vater auch in Nisib beteiligt war – diese Annahme würde auch jeder unbefangene Leser MOLTKES *Briefe aus der Türkei* machen. Es ist hier gezeigt worden, daß diese Annahme falsch ist. Es bleiben allerdings andere Fragen noch offen: wann und für welche Verdienste wurde Bedir-Khan-Bey zum Pascha ernannt? Seit wann und warum blieb er verschollen? Wendet sich Mouhamed Emir an MOLTKE, weil Bedir-Khan-Bey sofort nach der Schlacht von Nisib verschollen ist? Das aber ist wiederum unvereinbar mit der Information, er sei zum Pascha ernannt worden. Warum fragt Mouhamed Emir erst 1886 nach dem Verbleib seines Vaters?

Vielleicht kann die Turkologie auf eine dieser Fragen eine Antwort geben.

Nach Abschluß der Untersuchung verwies mich freundlicher Weise Prof. Dr. EWALD WAGNER auf die Arbeit von CHRIS KUTSCHERA: *Le mouvement national Kurde.* Paris 1979. Das erste Kapitel behandelt „L'émir Bedir Khan, 'roi' du Kurdistan" (p. 13–16). KUTSCHERA verwendet MOLTKES Briefe nicht, auch ist bei ihm nicht ersichtlich, ob Bedir-Khan-Bey an der Schlacht von Nisib beteiligt gewesen ist. Er schreibt nur: „Bedir Khan pactise avec le sultan en 1839" (p.14). KUTSCHERA gibt jedoch zwei weitere Informationen über das Schicksal Bedir-Khan-Beys nach der Schlacht von Nisib:

„Cinq ans plus tard, de 1844 à 1846, Bedir Khan était à l'apogée de sa fulgurante carrière: il frappe monnaie, la prière du vendredi est dite en son nom, son pouvoir s'étend alsors depuis la frontière persane, à l'est, jusqu'à l'intérieur de la Mésopotamie à l'ouest, et des portes de Diarbekir à celles de Mossoul, et sa richesse est incalculable". (p. 15)

„En 1846, l'émir Bedir Khan, qui avait déjà envahi les cantons chrétiens en 1843, lance contre les Nestoriens une seconde expédition qui lui sera fatale: devant les protestations véhémentes de Paris et de Londres, le sultan organise une expédition punitive contre le prince kurde. Assiégé dans son château d'Evrah, celui-ci se rendit à Osman pacha en août 1847. Exilé à Candie, puis à Damas, il meurt en 1868 (ou 1870)". (p. 16)

Die Anfrage des Mouhamed Emir an MOLTKE und der Brief MOLTKES werden auch durch diese Informationen nicht leichter erklärbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000160

Two Middle Persian Words

By Ali Hassuri, Shiraz

1. Jām

Geo Widengren in his book on Mani and Manichaeism quoting Thedor bar Konai says:

"The Syrian writer Thedor bar Konai has preserved for posterity Mani's own words on this. (The dialoge between the Living Spirit and Primeval man). In a small poetic fragment the tones of his own voice can still be caught:

"Then did the Living Spirit cry with a loud voice, and the voice of the Living Spirit was a sharp sword and laid bare the form of Primeval man. And it said unto him:

Peace upon thee, excellent one amidst evil ones,
Lustrous one amidst darkness,
God who dwelleth amidst the beast of wrath
That know nought of their glory.
Thereupon Primeval Man answered him and spoke:
Come with peace, bringing
wares of rest and peace . . . . ."[1]

Now what can this "ware" of rest and peace be? Do the history of our culture make one to think about anything except a vase or a bowl of wine? But we know in Manichaeism that wine was forbidden and I could not accept that Mani made an image out of "wares" or "cups" of wine for the Living Spirit. So I was thinking about the problem until I found the following Manichaeian poem given by W. B. Henning. It is in both languages Middle Persian and Parthian.

"Middle Pers. dryst wys'y, bšnywm wzrg
Parth. drwd 'br tw mn tn wzrg
. . . . . .

[1] Geo Widengren: *Mani and Manichaeism*. Trans. by Charles Kesslor. London 1965, p. 51. but with reference to the essential text which has "eine Ware". See: idem, *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart 1961, p. 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000161

Middle Pers. dryst wys'y j'm 'y bwzyšn
Parth. drwd 'br tw t'stgwm (?bw) gmyg
Trans. Sei mir gegrüßt, (mein) Becher der Erlösung,
Middle Pers. ky pryy'n pdyš w'rynwm
Parth. pd cym 'w fry'ng'n (wys) myd qyrd . . . .
Trans. womit ich die Lieben erfreue . . . . ."[2]

Obviously there is a deep similarity between the two poems and we may imagine that the essential poem (translated? and) quoted by Theodor bar Konai was of the same nature as this one.[3]

In this latter poem the Middle Persian word for "ware" or "cup" is *Jām* and Parthian *Tāstag* which are used in New Persian dialects not only for a "ware" or "cup" of wine but metal house-wares. (*jām, ṭās* and *tašt* in New Pers.)

On the other hand some of the words used for wares in New Persian mean "a clock, one hour" too. So we can try the text according to the other data and then "*jām ī bōzišn*" in Middle Persian and "*tāstag um bugmīg*" in Parthian should mean "the hour, the moment of salvation".

There are some other words, however, which can help us. Armenians use the word *žam*[4] for "an hour, time".

This word according to one of my Indonesian students is used in Indonesian in the meaning of "clock and time". The Parthian word is used in many modern Persian dialects of northern and eastern Iran meaning "water-clock, time and hour" (Simnāni, Sorxei and Sangsari: *tāsu,* and in the south Iqlidi and Kirmāni: *tašti*).[5]

New Persian dialects use the word especially for a water-clock which is a metal (copper) bowl with a hole in the bottom. It takes about 56 minutes to fill and the remaining four minutes is left for bringing the bowl out of the water, shaking it several times and put it again on a pot full of water.

[2] W. B. HENNING: *Mitteliranisch.* In: *Handbuch der Orientalistik.* Abt. 1, Bd. 4, Abschn. 1. Leiden-Köln 1958, p. 103.

[3] For more samples see: JEAN DE MENASCE: *Fragments Manichéens de Paris.* In: *W. B. Henning Memorial volume.* London 1970, p. 304-5.

[4] See: A. NAR BEY: *Dictionnaire Armenien Francais.* Paris 1972, vol. 11, p. 326. For Arm. *ž,* equal to Pers. *z* see: H. HÜBSCHMANN: *Armenische Grammatik,* T. 1, Leipzig 1897, p. 156.

[5] M. RŪḤ AL-AMĪNĪ: *Taḥlīl-i yak sanad-i sonnatī.* In: Honar va-Mardom 116, (1351), p. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000162

In Persian dictionaries the following words, also, are used for both meanings: */ping, /pingān, /finjān* and */piyāle.*[6]

Accordingly I think the word in the poem quoted by W. B. HENNING should be translated as . . . "The moment of salvation" instead of "the ware (Becher) of salvation".

Now we can look at the poem quoted (and translated?) by the Syrian writer, Theodor bar Konai again and suppose that the translator did not know this meaning for *jām* or *tāstag* and translated it into bowl or ware. So I think this poem should be know as an original one but there and everywhere else we can known the words meaning "clock, hour and moment".

2. Gāwāl

One of the musical instrument players mentioned in Middle Persian text "*Xusraw ī Kawādān ud rīdag ē*" is گاوال مدلس which is left by J.M. UNVALLA unread and untranslated.[7] This kind of player is mentioned along with *cang-surāy* (harp-player), *nāy-surāy* (flute-player) and several others. The second part of the compound can be read *surāy* and then there can be no doubt that the first part must be the name of a musical instrument.

Now in Azarbayjan, the tamburine is called *gāvāl* which can correspond to the first part of the Middle Persian word, and we can transliterate it into *g'w'l* and pronounce *gāwāl.*

The pronounciation, formally, reminded me of the word *gāw* (cow) in New Persian and there seemed to be a relation between the two. *gāwāl* could be from an older word "*gāvarda*" = *gāva* (cow) + *arda* (*arda* > *ard* > *āl*) = the skin, Sansk. *ardha* = side, part etc. Av. *arəδa*, Osset. *ardag.* So the word etymologically can mean "the side (skin) of a cow" which is the essential material for making a tamburine.

[6] See: *Borhān-i Qāṭiʿ* and STEINGASS. Even the word *jāma* in Persian is used for this purpose (essentially cloth, dress) e.g. in: Muhammad ibn Masʿūd al-Masʿūdī: *Majmaʿ al-Aḥkām.* Ms. belonging to me (*ābjāma* = water glass).

[7] The first interpretation of the text by West was not so accurate (in: *Gr. Ir. Ph.*). The first acceptable translation was delivered by J. M. UNVALLA in his book: *The Pahlavi Text "king husraw and his page"*. Paris (no date). After him Dr. S. KIA gave his worthy comments on the text in: Revue de la Faculté des Lettres Vol 3, No. 2 (Tehran 1335), and then Dr. Y. M. NAWABI of Tabriz in: Revue de la Faculté des Lettres Vol 7, No. 1 (1334) and at last recently S. KIA delivered more comments on the text *Sur Quelques terms de "Xosrow et son page"*. In: *Hommage Universel.* Vol. III. Téhéran-Liège 1974. (Acta Iranica), p. 209. They both have left the word unexplained.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000163

It is worthy of attention that musicians in Azarbayjan have always made the best tamburines from the skin of a deer (Pers: wild cow) and now that they scarcely can find a "wild cow" skin, they speak about the vanishing species with deep sorrow.[8]

[8] Xāqānī, a persian well-known poet of 12-th century, who lived in northern Āzarbāyjān says: The Tamburine which had a skin from the body of the deers, made a sound like deers, see *Dīwān*. Ed. by ʿABDARRASŪLĪ. Tehran 1316, p. 94–495.

sursat – Eine Untersuchung zum persischen Steuerwesen in der Kadscharenzeit

Von Kamran Ekbal, Bochum

Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Erforschung der Steuerverhältnisse Persiens liegt in der Präzisierung der unterschiedlichen Abgabe- und Steuerbegriffe und ihrer jeweiligen Zweckbestimmung. Die lange und bewegte Geschichte des Landes, gekennzeichnet durch ausgedehnte Perioden arabischer, türkischer und mongolischer Eroberungen, hat außerdem dazu beigetragen, die Zahl der rein persischen Begriffe des Steuerwesens durch eine Vielfalt von arabischen, mongolischen und türkischen Termini technici zu vermehren. Das trug nicht gerade zu einer Vereinfachung bei.

Steuerbegriffe sind nie klar definiert. Offenkundig ist, daß unterschiedliche, oft sogar nebeneinander aufgeführte Begriffe ein und dieselbe Funktion wiedergeben können. Anderseits kann ein bestimmter Begriff zu verschiedenen Zeiten, selbst in der gleichen Periode, Unterschiedliches zum Inhalt haben. Zur letztgenannten Kategorie gehört der Begriff *sūrsāt* oder *soyūrsāt*, wie er gewöhnlich in den Chroniken der Kadscharenzeit begegnet. Damit wird im allgemeinen eine Zwangslieferung von Viktualien bezeichnet, die dem Herrscher oder Sonderbevollmächtigten auf ihren Reisen zugute kam. Dieser Brauch läßt sich bis in die vorislamische Zeit zurückverfolgen. Schon unter den Achämeniden war eine Reise des Königs stets mit großen Lasten für die Bevölkerung verbunden[1]. Wichtig scheint, daß die Versorgung von Staatsreisenden ursprünglich dem polizeilich-militärischen Bereich zuzuordnen war. Das Postwesen bildete die Grundlage des geheimen Nachrichtendienstes. Es diente der Übermittlung von Nachrichten der „Augen des Königs" und der „Ohren des Königs", deren Aufgabe darin bestand, den Herrscher über die Verhältnisse in seinem ausgedehnten Reich zu unterrichten[2]. Nach der Eroberung Persiens wurde den Arabern die Bedeutung eines solchen

[1] Frye 197.

[2] Ib. 176f., 191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000165

Nachrichtenapparates sehr schnell bewußt. Posthaltereien wurden im Zweistromland beispielsweise von der Verteilung der Beute ausgenommen, um ihre Effizienz und Funktionstüchtigkeit nicht zu beeinträchtigen[3]. Die unter Darius dem Großen (522–486) übliche Kennzeichnung der Postpferde durch Abschneiden der Schwänze[4] dürfte den von den Arabern für ihr Postwesen verwendeten Begriff *barīd* geprägt haben[5].

Von den drei in der traditionellen, islamisch-orientalischen Gesellschaftsordnung vorkommenden Steuer- und Abgabeformen hatten Naturalabgaben im Verhältnis zu Geldsteuern und Frondienst das Übergewicht[6]. Das kurzlebige Wachstum des Waren- und Geldumlaufes im 9.und 10. Jahrhundert, das eine Weiterentwicklung des Geldsteuerwesens mit sich gebracht hatte, erlitt mit dem Einfall der Mongolen im 13. Jahrhundert einen schweren Rückschlag, auch wenn es nicht ganz zum Erliegen kam[7]. Bezeichnend ist die Unverhältnismäßigkeit der Pflichtabgaben gegenüber dem Entwicklungsstand der agrarischen Produktionsverhältnisse und dem Einkommen der Bauern[8]. Sie wurden stets auf brutale Art und Weise eingetrieben. Selbst die Reformen Gazan Chans und der Ǧalā'iriden blieben in dieser Hinsicht von zeitlich beschränkter Bedeutung[9].

In der Timuridenzeit verfügten Kuriere ebenfalls über das Recht, Reit- und Tragtiere zur eigenen Verwendung zu beschlagnahmen[10]. Vom Timuriden-Herrscher Abū Sa'īd (1451–1468) wissen wir, daß er seinen Reiseproviant mit Stockhieben und mit der Folter eintrieb[11]. In der Safawidenzeit kam das Recht auf Herberge, Beköstigung und Reittiere ausländischen Gesandten zu, aber auch ihrer gesamten Begleitung. Die Verpflegung wurde normalerweise in Naturalien entrichtet[12]. Die Eintreibung der Abgaben bot die Möglichkeit zu noch größerer Ausbeutung.

[3] SCHWARZ 944.

[4] Ib. 180.

[5] SPRENGER bringt *barīd* mit dem persischen *burīde* (abgeschnitten) zusammen, S. 1. Nach FRYE geht die Bezeichnung *barīd* auf das Akkadische zurück, S. 178; nach D. SOURDEL: *Barīd*. In: EI² S. 1045 eventuell auf assyrischen Ursprung.

[6] PETRUŠEVSKIJ 649, 663f.

[7] Ib. 650, 652.

[8] KUZNETSOVA 291.

[9] PETRUŠEVSKIJ 774.

[10] ROEMER 181.

[11] GLASSEN 42.

[12] SCHUSTER-WALSER 61ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000166

Nach der Karmeliter-Chronik aus dem 17. und 18. Jahrhundert wurde von den Bauern für die Gäste des Königs das Vierfache der eigentlichen Unterhaltkosten eingetrieben.[13]. Daß auch Feudalherren sich dieses Recht zu eigen machten und sich während des Aufenthaltes auf dem Lande von ihren Bauern verpflegen ließen, wissen wir von CHARDIN. Sie ließen sich ihren Unterhalt manchmal auch in bar auszahlen[14].

Bereits in der Mongolenzeit bediente man sich einer ganzen Reihe von Steuerbegriffen, die entweder synonym waren oder mit gewissen Abweichungen Abgaben zur Unterhaltung und Verpflegung von Staatsreisenden sowie zur Proviantierung des Heeres bezeichneten. In der Mehrzahl waren diese bereits Gegenstand von Untersuchungen und sollen hier nicht näher behandelt werden. Ein Teil solcher Termini kommt aus dem Arabischen, z.B. *ʿalafe*[15], *ʿulūfe*[16], *iḫrāǧāt*[17], *ʿawāriż/-āt*[18], *tauǧīh/-āt*[19], *nazl*[20], *nuzūl*[21], *šanāqiṣ*[22]. Andere entstammen dem Türkischen oder dem Mongolischen wie *taġār*[23], *qalān*[24], *sāvurī*[25], *šusūn*[26], *ulāġ*[27], *ulām*[28], *qunalġā*[29], *šiltāq/-āt*[30].

[13] Nach MINORSKY: *Tadhkirat al-Muluk* 22. [14] Ib.

[15] MINORSKY: *Soyurghal* 948; PETRUŠEVSKIJ 739ff.; BUSSE: *Kanzleiwesen* 106.

[16] MINORSKY: *Soyurghal* 948; PETRUŠEVSKIJ 739ff.; BUSSE: *Kanzleiwesen* 106; ROEMER 42, 43, 146.

[17] MINORSKY: *Soyurghal* 946; PETRUŠEVSKIJ 748; BUSSE: *Kanzleiwesen* 104f.; ROEMER 78, 81, 165f.

[18] MINORSKY: *Soyurghal* 946; ders.: *Tadhkirat al-Muluk* 181; BUSSE: *Kanzleiwesen* 104f.; ROEMER 165f.

[19] MINORSKY: *Soyurghal* 947; BUSSE: *Kanzleiwesen* 104f., 110.

[20] PETRUŠEVSKIJ 763ff. [21] Ib.

[22] MINORSKY: *Soyurghal* 947; PETRUŠEVSKIJ 773; BUSSE: *Kanzleiwesen* 105.

[23] DOERFER 905 II 512ff.; MINORSKY: *Soyurghal* 948f.; PETRUŠEVSKIJ 735f. [24] DOERFER 1503 III 488ff.; PETRUŠEVSKIJ 739.

[25] DOERFER 211 I 335ff.; MINORSKY: *Soyurghal* 950; PETRUŠEVSKIJ 754.

[26] DOERFER 238 I 362; PETRUŠEVSKIJ 755f.

[27] DOERFER 521 II 102ff.; MINORSKY: *Soyurghal* 948; PETRUŠEVSKIJ 768; BUSSE: *Kanzleiwesen* 105f., 143; ROEMER 100ff., 181.

[28] DOERFER 522 II 107f.; MINORSKY: *Soyurghal* 948; BUSSE: *Kanzleiwesen* 105f.

[29] DOERFER 292 I 420f.; MINORSKY: *Soyurghal* 948; BUSSE: *Kanzleiwesen* 105f.

[30] DOERFER 236 I 358ff.; MINORSKY: *Soyurghal* 947; PETRUŠEVSKIJ 773; BUSSE: *Kanzleiwesen* 105. Eine Liste der Safawiden-Steuern findet sich bei EFENDIJEW: *Obrazovanije azerbaidžanskogo gosudarstva sefevidov v načale XVI veka*, S. 39ff., zitiert bei GLASSEN 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000167

Ohne hierauf näher eingehen zu wollen, zeigt schon ein bloßer Vergleich der angezogenen Stellenhinweise die unterschiedliche Schreibweise der einzelnen Begriffe, vor allem aber ihre jeweils verschiedenartige Definition. Es läßt sich daraus ableiten, daß der einzelne Steuerbegriff regional, zeitlich und sogar von Urkunde zu Urkunde eine unterschiedliche Verwendung fand.

Der Begriff *sūrsāt* bzw. *soyūrsāt*, mit dem wir uns näher befassen wollen, findet vornehmlich unter den Kadscharen im 19. Jahrhundert Anwendung. LAMBTONS Hinweis jedoch, daß er ausschließlich der Kadscharenzeit zuzuordnen wäre[31], sollte indes relativiert werden. Er begegnet mit Sicherheit früher, wenn auch nur vereinzelt, z.B. im *Raużat aṣ-ṣafawiyye* des Gunābādī Mīrzā Beg al-Ḥasan al-Ḥusainī aus dem 17. Jahrhundert[32] sowie in *Tārīḫ-i ǧahāngušā-i nādirī* des Muḥammad Mahdī b. Muḥammad Naṣīr Astarābādī aus dem 18. Jahrhundert[33]. Auch aus osmanisch-türkischen Texten dürfte seine Verwendung spätestens seit dem Jahre 1695 belegt sein[34].

Die Etymologie des Wortes scheint noch nicht endgültig geklärt zu sein. Während DIHḪUDĀ es auf einen türkisch-mongolischen Ursprung zurückführt[35], bleibt laut DOERFER seine „Herkunft unsicher"[36]. Auch seine Schreibweise ist recht unterschiedlich. Neben *sūrsāt, sūrṣāt, sūrūsāt* und *soyūrsāt*[37] auch *sursāt*[38].

In der Kadscharenzeit bezeichnet *sūrsāt* eine Reihe teilweise sehr unterschiedlicher Funktionen. Ihre nähere Bestimmung soll Gegenstand des folgenden Abschnittes sein.

1. Als regale

Als regale bezeichnete *sūrsāt* die Verpflichtung, dem Herrscher auf seinen Reisen Unterkunft und Verpflegung zu stellen. Wann und wo immer der Schah sich innerhalb seines Reiches auf Reisen befand, mußte die betreffende Provinz für die Kosten aufkommen[39]. Diese

[31] LAMBTON 440.

[32] Zitiert nach DOERFER N 106 = 2051 IV 289.

[33] TĞGN 271.

[34] HAMMER I 330.

[35] DIHḪUDĀ Bd. „sīn" S. 785.

[36] DOERFER N 106 = 2051 IV 289f.

[37] Ib.

[38] REDHOUSE 1052. Susaut bei RITTER IX 941 dürfte wahrscheinlich ein Druckfehler sein.

[39] MORIER: *2. Journey* 274; RSN IX 723; FN 274.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000168

Pflicht oblag den fürstlichen Provinzstatthaltern, ranghohen Heeresführern, den halbautonomen Lokal-Chanen sowie anderen hohen Würdenträgern. Zum Beweis ihrer Loyalität und Unterwürfigkeit bemühten sie sich, das Wohlwollen und die Gunst des Herrschers durch immer großartigere Bewirtung zu erlangen. Von einigen wird sogar berichtet, daß sie ihr gesamtes Hab und Gut, wenigstens pro forma, dem Herrscher übertrugen[40]. Hierzu gehörte beispielsweise Yūsuf Chan Gurğī, der Statthalter und Militärbefehlshaber der persischen Provinz Irak, der in der von ihm gegründeten Stadt Sulṭānābād außerdem noch anordnete, daß sich die gesamte Einwohnerschaft sowie alle Gefolgsleute des Schahs während des königlichen Aufenthaltes in der Stadt aus seinen privaten Vorratskammern bedienen sollten. Um Plünderungen zu verhindern, durfte nur an Ort und Stelle verzehrt, überschüssige Verpflegung (*iżāfāt-i soyūrsāt*) aber nicht aus der Stadt ausgeführt werden[41].

Ohne Zweifel hat dieser Brauch nichts mit der traditionell orientalischen Gastfreundschaft zu tun. Vielmehr ist er als Anerkennung des herrscherlichen Autoritätsanspruchs zu bewerten. Es ist daher auch nicht verwunderlich, wenn gegen die Zentralgewalt rebellierende Fürsten – wohl in Ablehnung des Herschaftsanspruchs – als erstes die Zahlung von *sūrsāt* verweigern. Als Beispiel hierfür mag der Statthalter (*ḥākim*) von Sabzawār, Allāh Yār Chan, angeführt sein, der sich während des Churasan-Feldzuges Fatḥ ʿAlī Schahs im Jahre 1800 in seiner Festung verschanzte und die Entrichtung von *sūrsāt* verweigerte[42].

Während ʿAbbās Mīrzās Feldzug von 1831 zur Unterwerfung der in Chorasan abermals rebellierenden Chane heißt es anläßlich der Belagerung der Festung Sulṭān Maidān ähnlich: „Die *sūrsāt*-Eintreiber des Heeres forderten die Zitadelle zur Zahlung von *sūrsāt* auf. Außer Blei und Pulver, Beschuß und Rebellion aber sahen sie nichts“[43].

Auch Rebellionen gegen einen Provinzstatthalter konnten durch Verweigerung von *sūrsāt* signalisiert werden, so 1832 bei der Auflehnung Saif al-mulūk Mīrzās, eines Enkels Fatḥ ʿAlī Schahs und Gouverneurs (*ḥākim*) von Kerman, gegen seinen Onkel, den Farmān-

[40] RSN IX 704, 741; FN 274.

[41] RSN IX 704; vgl. ähnliche Berichte in RSN IX 741 und FN 274.

[42] TZ 40: در قلعهء خود سستحکم‌شده مانع‌پرداخت سیورسات شد. Ähnlich in MS 28.

[43] TN 154: سیورسات خواهان اردو از قلعه سیورسات خواسته بجز ثمودن سرب وباروت وانداختن گلوله وسرکشی امری دیگر مشاهده نکردند

farmā von Fārs: „Er schrieb Unziemliches über seinen edelmütigen Onkel und stachelte die Leute auf, ihm ihre Dienste und die Zahlung von *sūrsāt* zu verweigern“[44].

Bedeutet Verweigerung von *sūrsāt* Ablehnung der herrscherlichen Autorität, so stellt umgekehrt die Entrichtung von *sūrsāt* Anerkennung derselben dar. So ist es nur folgerichtig, wenn die um den Thron kämpfenden Prätendenten ihrem Herrschaftsanspruch durch *sūrsāt*-Forderungen Nachdruck zu verleihen suchten. Dazu gehörte der eingangs erwähnte Farmān-farmā von Fārs, der sich nach dem Tode Fatḥ ʿAlī Schahs 1834 in Schiras als Gegenkönig inthronisieren ließ und alsbald nach dem Eintreffen der Todesnachricht seine Truppen aussandte, um *sūrsāt* einzutreiben[45].

Anderseits beeilten sich Prinzen während der stets nach dem Tode eines Herrschers ausbrechenden Wirren, so anläßlich der Thronfolgekämpfe von 1834, ihre Loyalität und Parteinahme durch Zahlung von *sūrsāt* zu dokumentieren. Von dem „rechtmäßigen“ Thronfolger Muḥammad Mīrzā, der sich auf dem Vormarsch in die von einem anderen Prätendenten gehaltene Hauptstadt Teheran befand, heißt es: „Unterwegs traf Prinz Šuǧāʿ as-Salṭane Fatḥallāh Mīrzā mit *soyūrsāt* und Geschenken zur Audienz (bei Muḥammad Mīrzā) ein und erhielt die Statthalterschaft von Ḥamse“[46].

Deutlich wird die Funktion von *sūrsāt* als Ausdruck der Unterwerfung auch am Beispiel des Wesirs von Herat, Yār Muḥammad Chan, der sich bei Bekanntwerden der Todesnachricht von Muḥammad Schah 1848 mit der Zahlung von *sūrsāt* an die sich auf einem erneuten Chorasan-Feldzug befindlichen persischen Truppen beeilen mußte, um ihr Wohlwollen zu erkaufen[47].

[44] RSN X 40: عبارات ناشایسته نسبت بعم اکرم مرقوم داشته بود ومردم را از خدست او ودادن سیورسات ممانعت کرد

[45] TN 223: لشکریان را بجهت خواستن مواجب وسیورسات مرخص نموده

[46] MN 162: نیز درعرض راه نواب شجاع السلطنه فتح الله میرزا با سیورسات وپیشکش بحضور آمد وحکومت خمسه یافت Ähnlich berichtet Hidāyat über die gleiche Episode, RSN X 147.

[47] TN 324: ویار محمد خان‌در خدمتکذاری دولت علیه ایران کوشیده سیورسات وسایرما یحتاج اردوی آذربایجان‌را داده کوتاهی‌در انجام این خدمات نمی نمود. „Und Yār Muḥammad Chan zeigte sich dem persischen Staat gegenüber dienstbeflissen, lieferte *sūrsāt* und sonstigen Bedarf an die Armee Aserbeidschans und erlaubte sich keine Nachlässigkeit in diesen Diensten“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000170

2. Als Reisekostenbeitrag

Hierunter fällt nicht nur die Verpflichtung, die Reisenden zu beherbergen und zu verpflegen, sondern ihnen auch Reit- und Lasttiere zur Verfügung zu stellen. Bei den im offiziellen Auftrag reisenden persischen Personen kamen vielfach noch erzwungene Geschenke hinzu. Zu den Nutznießern von *sūrsāt* in dieser Form zählten ausländische Gesandte (*īlčī*), Kuriere (*čāpār*), Steuereintreiber (*ʿāmil, muḥaṣṣil*) und sonstige Würdenträger.

Interessanterweise lassen sich hierzu keinerlei Angaben in den herangezogenen Kadscharenquellen finden, so daß wir uns hierbei ausschließlich auf die Berichte europäischer Reisender und Angehöriger der ausländischen Missionen stützen müssen[48].

3. Als Heeresproviant

Die militärische Implikation des Begriffs *sūrsāt* tritt hier am deutlichsten hervor. Die Kadscharenquellen nennen *sūrsāt* auch am häufigsten in diesem Zusammenhang. Gerade die Koppelung von *sūrsāt* mit Begriffen aus der militärischen Terminologie wie *āzūqe* (Proviant)[49], *tadārukāt* (Kriegsrequisiten)[50], *ʿalīq ad-dawābb* (Furage)[51] und *lawāzim-i safar* (Marschausrüstung)[52] sowie die Bildung von Genitivkonstruktionen mit Wörtern wie *laškar* (Armee)[53], *sipāh* (Truppe)[54] und *ġāziyān* (Eroberer/Soldaten)[55] verdeutlichen seine militärische Zweckbestimmung. Die eingangs erwähnte vorkadscharische Stelle aus der „Geschichte des Welteroberers Nadir Schah" (*Tārīḫ-i ǧahān-gušā-i nādirī*) aus dem 18. Jahrhundert ist ebenfalls diesem Kontext zuzuordnen[56].

Im osmanischen Reich dürfte der Begriff *sūrsāt* ausschließlich dieser Funktion gedient haben. Nach Hammer ist es „die Natural-Lieferung in Kriegszeiten an Korn, Gerste und Hafer, welche die Unterthanen auf der Straße, wo das Lager durchzieht, aus den herumliegenden Gegenden herbeiführen müssen, um es damit zu versehen"[57]. Auch in dem von Behrnauer bearbeiteten *Naṣīḥatnāme* aus dem Jahre 1050/1640 wird es ausdrücklich mit „Kriegszeiten" in Verbindung gebracht[58].

[48] Fraser: *Khorasan* 88.
[49] MS 114 f., 147; TN 32, 263, 323 f. sowie in der Afscharen-Quelle TĞGN 271.
[50] TN 71.
[51] RSN X 60.
[52] FN 312.
[53] TN 141.
[54] MS 178.
[55] TĞGN 271.
[56] Ib.
[57] Hammer I 328.
[58] ZDMG 18 (1864), S. 699–740, hier 720.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000171

In den Kadscharenquellen wird *sūrsāt* an manchen Stellen generell mit „Nachschub" gleichgesetzt. Es bezeichnet allgemein „Heeresproviant" oder „Furage" und kann, muß aber nicht eine Steuer- oder Abgabeform sein. Dies geht aus der Verwendung des Begriffs *sūrsāt* für nichtpersische, z.B. russische, Truppen hervor. In den Berichten über die beiden Kriege mit Rußland heißt es an einer Stelle: „Die russischen Soldaten, die sich zu dieser Zeit im Qarābāġ aufhielten, gerieten aus Mangel an *sūrsāt* (also Proviant) in Bedrängnis"[59]. An anderer Stelle wird die Tapferkeit eines Stammesführers gepriesen, der den russischen Truppen „Proviant- und *sūrsāt*-Wege (also Nachschubwege) gesperrt" hatte[60]. Vom russischen General Zizianov, der unter seinem Beinamen Išpuḫdur zitiert wird, heißt es, daß er seine Truppen „zur Heranschaffung von *sūrsāt* (also Proviant) und Beistand von den Einwohnern Pambaks in Marsch setzte"[61]. Während der persischen Belagerung von Kāmīšwān 1228/1813 mußte der mit Rußland kollaborierende Statthalter von Ṭāliš, Muṣṭafā Chan[62], seinen Pferdebestand zu Schleuderpreisen verkaufen. Die restlichen Tiere, so heißt es, „übergab er den Russen als *sūrsāt* und Proviant"[63].

Die Anwendung des Begriffs *sūrsāt* im Sinne von „Nachschub" und „Proviant" wird besonders deutlich aus der Chronik von Mīrzā Muṣṭafā Afšār „Bahā' al-mulk" über die Friedensverhandlungen von 1828: „Es wurde vereinbart, daß die russischen Truppen von Ūǧān nach Haštrūd ziehen sollten, und daß der Steuerbevollmächtigte des Thronfolgers ('Abbās Mīrzā) deren *sūrsāt* (also Proviantierung) für die Zeit ihres Aufenthaltes zu besorgen hatte"[64]. Daß *sūrsāt* synonym zu „Nachschub" Anwendung finden konnte, belegen ebenfalls Berichte über die persischen Truppen, wenn es heißt, daß „*sūrsāt* und Proviant im (persischen) Lager zur Neige" gingen (*soyūrsāt wa-āzūqe dar urdū nāyāb*)[65] oder wenn von „*sūrsāt* der untergebenen Truppen" (*soyūrsāt-i sipāh-i abwābǧamʿī*)[66] die Rede ist.

[59] TZAM 47: عساکر روسیه را که درقراباغ بودند به جهت سیورسات عسر تی حاصل گشته

[60] MS 114: سد راه آذوقه وسیورسات بر ایشان

[61] MS 60: بآوردن سیورسات واستمداد ساکنین پنبك

Vgl. auch ähnliche Stellen im Zusammenhang mit russischen Truppen: MS 147; TZAM 75, 77.

[62] Muṣṭafā Chan aus der Grenzprovinz Tāliš kollaborierte zu diesem Zeitpunkt mit Rußland und hatte offen gegen Persien Partei bezogen.

[63] MS 147. بمصرف سیورسات وآذوقه روسیه رسانید

[64] TZAM 75: قرار براین شد که قشون روس از اوجان به هشترود برود وعامل حضرت ولیعهد سیورسات آنهارا در مدت اقامت کارسازی کند. Als 2. Stellenhinweis TZAM 77.

[65] MS 115; ähnlich HAN 6.

[66] TZAM 125.

Verschiedene Stellen in den Kadscharenquellen weisen *sūrsāt* als eine feststehende Steuerform aus. Als Stellennachweis sei hier die Beschreibung der Festung Tabr im zweiten Band des *Fārsnāme-i nāṣirī* zitiert, die „jährliches *sūrsāt* (*soyūrsāt-i sālāne*)" erwähnt[67]. Daß eine jährlich geforderte oder entrichtete Abgabe *sūrsāt* genannt werden konnte, geht außerdem aus dem *Tārīḫ-i nau* des Ǧahāngīr Mīrzā hervor. Der Gebrauch der Attribute *yaksāle* und *sāliyāne* (jährlich) für *sūrsāt* bei der Beschreibung von Muḥammad Schahs Feldzug nach Herat im Jahre 1836 deutet darauf hin, daß es sich bei *sūrsāt* in diesem Zusammenhang um eine feststehende, jährliche Zahlung gehandelt haben muß[68]. Überdies belegt die eingangs zitierte Stelle von der Rebellion Saif al-mulūk Mīrzās gegen den Farmān-farmā von Fārs, daß *sūrsāt* einer feststehenden Steuererhebung entsprach[69].

sūrsāt läßt sich in zwei Kategorien unterteilen:

a) *sūrsāt*, das an Ort und Stelle erhoben und verzehrt wird. Hierzu gehört vor allem das, was im weitesten Sinne als Kost und Logis für Staatsreisende erhoben wurde, ferner Lebensmittel und Furage für das Heer.

b) *sūrsāt*, das im Lande gesammelt und zu anderen Bestimmungsorten transportiert wird. Hierzu zählen vor allen Dingen die Kriegsabgaben. Zahlreiche Stellen erwähnen, daß das eingetriebene *sūrsāt* transferiert (*ḥawāle*)[70], von weither herangeschafft (*az ṣaḥrā wa-qurā-i nazdīk wa-dūr taḥṣīl*)[71] und mit Karren und Packtieren transportiert wurde (*bā ʿarrāde wa-dawābb ḥaml wa-naql*)[72]. Aber auch mit Reiseproviant für ausländische Gesandte konnte so verfahren werden[73], betrachtet man die Höhe der eingetriebenen Tagesrationen.

[67] FN II 334: اردوی سواره وپیاده نظام وچریك وتوپخانه وقورخانه وسیورسات سالانه روانه فرمود „Er setzte reguläre wie irreguläre Kavallerie und Infanterie mit Artillerie und Arsenal sowie mit jährlichem *sūrsāt* in Marsch".

[68] TN 263: حکم همایون بجمع نمودن آذوقه وسیورسات یکساله صادر شده همهء لشکریان بدو قسم شدند قسمتی‌در سنگرها نشسته مشغول قلعه‌گیری بودندوقسلتی‌دیگر در اردوی همایون مانده بجمع آوری سیورسات وآذوقهء سالیانه قیام واقدام مینمودند „Der königliche Befehl wurde erlassen, Jahres-*sūrsāt* und -proviant einzuholen. Die Truppen teilten sich. Ein Teil hielt in den Schützengräben Wache, der andere blieb im königlichen Lager und ging daran, Jahres-*sūrsāt* und -proviant einzusammeln".

[69] Vgl. Anm. 44.

[70] TN 179, 184; RSN X 60f.

[71] TN 32.

[72] TĞGN 271.

[73] Morier: *2. Journey* 274.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000173

4. Als Tribut

Daß *sūrsāt* auch als Tribut von Städten, die nur nominell unter persischer Hoheit standen, entrichtet wurde, geht u. a. aus Artikel 9 des Vertrags (*qarār-nāme*) mit Sayyid Saʿīd, dem Imām von Masqaṭ, aus dem Jahre 1272/1856 hervor. Dieser legt fest, daß der arabische, Masqaṭ untergeordnete Statthalter von Bandar ʿAbbās dem persischen Statthalter der Provinzen Fārs und Kirmān im Falle der Aufstellung von Truppen *sūrsāt* und Marschausrüstung (*soyūrsāt wa-lawāzim-i safar*) zu stellen habe[74]. Mehrere andere Stellen lassen ebenfalls erkennen, daß die *sūrsāt*-Zahlungen der Stadt Herat als Tribut zu verstehen sind[75].

5. Als Gehalt

Ein besonders interessanter Stellennachweis ist in Ǧahāngīr Mīrzās *Tārīḫ-i nau* enthalten[76]. Dort heißt es: „Zu jener Zeit starb Kāmrān Mīrzā (der Statthalter von Herat). Einige seiner Nachkommen begaben sich daraufhin in die Hauptstadt Teheran und wurden vom seligen Padischah (Muḥammad Schah) empfangen. Der Schah gewährte ihnen Gehalt und *sūrsāt* (*mawāǧib wa-sūrsāt marḥamat šude*), und sie ließen sich daraufhin in der Hauptstadt nieder". Daraus läßt sich entnehmen, daß *sūrsāt* nicht nur als Steuer- und Abgabeform erhoben, sondern auch als Geschenk (*inʿām*)[77] und Lebensunterhalt vom Herrscher verliehen werden konnte.

* *
*

Daß der Begriff *sūrsāt* nicht nur in Chroniken, sondern auch in der Diplomatik Eingang gefunden hat, belegt die oben erwähnte Stelle aus dem Vertrag von 1856 mit dem Iman von Masqaṭ[78] sowie ein Erlaß (*raqam*) ʿAbbās Mīrzās aus dem Jahre 1238/1822[79].

Zwei von uns untersuchte Herrscher-Erlasse (*firmān*) enthalten den Begriff *sūrsāt* zwar nicht, sind aber dennoch erwähnenswert. Sie sind der Gruppe „Immunitäten" (*muʿāfī*) zuzuordnen. Der erste stammt von

[74] FN 312, von BUSSE als „contributions" übersetzt, BUSSE: FN 316.

[75] TN 184, 263; RSN X 60f.

[76] TN 269.

[77] BUSSE: *Hiba*. In: EI² Bd. 3, S. 374–349.

[78] O. Anm. 74.

[79] *raqam* von ʿAbbās Mīrzā an Muḥammad ʿAlī Āštiyānī, Šawwāl 1238 (beg. 11. Juni 1822), MQM 81–85, hier 82f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000174

Fatḥ ʿAlī Schah und wurde im Ẓū l-ḥiǧǧa 1248/beg. 21. April 1832 niedergeschrieben. Er untersagt die Erhebung von Geldabgaben (*tanḫāh*) oder sonstige Forderungen „im Namen von Soldaten, Reitern usw." aus dem Dorf Lālečīn, das zum persönlichen Besitz ʿAlī Chans gehörte[80]. Der zweite stammt von Nāṣir ad-dīn Schah und trägt das Datum Raǧab 1264/beg. 3. Juni 1847. Auch dieser verbietet die Erhebung von „Soldatengeldern" (*wuǧūh-i niẓām*) aus den beiden Dörfern Ranǧīre und Ǧāme-buzurgī, die als *tuyūl* vergeben worden waren[81]. Sie mögen ein Hinweis darauf sein, daß Privatbesitz und *tuyūl* nicht *sūrsāt*-pflichtig waren. Der Stellenhinweis aus dem *Tārīḫ-i ǧahān-gušā-i nādirī* spricht von der Erhebung von *sūrsāt* aus Kronländereien (*ḫāliṣeǧāt-i dīwānī*)[82], was diese Behauptung zu untermauern scheint. Es müßten aber noch weitere Untersuchungen angestellt werden, um diese Hypothese zu verifizieren.

Immunitäten konnten auch käuflich erworben werden. So berichtete der britische Persien-Reisende PORTER, daß sich der Verwalter der von Fatḥ ʿAlī Schah errichteten Karawanserei von Kināriǧird durch Sonderabmachung mit den Steuerbevollmächtigten des Schahs für eine jährliche Summe von zweihundert Toman von der Verpflichtung zur freien Verpflegung von Kurieren freigekauft hatte. PORTER mußte dort auf seiner Reise im Mai 1818 seinen Reiseproviant – trotz des Schah-Firmāns, den er bei sich trug – bar bezahlen[83].

Der von PORTER oben erwähnte *firmān* muß als Paßbrief verstanden werden, mit dem Reisende im Staatsauftrag oder Gäste des Schahs ausgestattet wurden. So hatte PORTER auf seiner Rückreise nach England einen solchen Paßbrief (*raqam*) des persischen Thronfolgers ʿAbbās Mīrzā erhalten, adressiert an alle persischen Stadtgouverneure (*ḥākim*) und Dorfvorsteher (*kaṯḫudā*) mit der Anweisung, ihm Reiseproviant zu stellen[84].

Auch der Gastmarschall, *mihmāndār*, zum Teil auch *mīzbān* genannt[85], der jeder ausländischen Gesandtschaft beim Überqueren der Grenze beigeordnet wurde, erhielt ein Befehlsschreiben des Herrschers oder

[80] *Barrasīhā-i tārīḫī* VI: 3 (1350 š/1971), S. 140f.

[81] Ib. 149.

[82] TǦGN 271.

[83] PORTER I 369. Ähnlich berichtet PORTER auch von der Karawanserei Hauż-i Sultān, einem anderen Bauwerk Fatḥ ʿAlī Schahs, ib. 371. Zu Immunitäten vgl. auch ROEMER 164–168.

[84] PORTER II 609. Einen ähnlichen Paßbrief von ʿAbbās Mīrzā trug auch ein anderer Reisender, JOHNSON, bei sich, JOHNSON 219.

[85] Z.B. in NT 31, 49a, 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000175

eines der prinzlichen Provinzstatthalter, das ihn zur Eintreibung des täglichen Bedarfs an *sūrsāt* für die Reisenden, deren Gefolgschaft und Tiere berechtigte. In diesem Paßbrief waren sowohl die einzelnen Rastplätze als auch die Höhe des zu liefernden Proviants notiert. Der Dorfvorsteher wurde darin zur Lieferung des gewünschten Materials angehalten[86]. Manchmal war der Proviant sogar im einzelnen spezifiziert[87]. Einen Hinweis darauf, daß *sūrsāt* im Kaukasus auch nach russischer Besetzung zur Verpflegung offizieller Reisender eingetrieben wurde, enthält die *safarnāme-i Ḫusrau Mīrzā*[88].

sūrsāt wurde hauptsächlich in Naturalien erhoben. Als Bargeldabgabe zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch selten, kommt es mit zunehmendem Übergang des persischen Steuerwesens in eine Geldwirtschaft[89] in dieser Form immer häufiger vor. Die fortschreitende wirtschaftliche Abhängigkeit des Landes von der Einfuhr ausländischer Waren – vor allem und in steigendem Maße Waffen – schlug sich auch hier nieder. Schon im Jahre 1817 berichtete ein englischer Reisender, daß bei der Wahl zwischen *sūrsāt* in Naturalien und *sūrsāt* in Bargeld letzterem der Vorzug gegeben wurde[90].

LAMBTONS einschränkende Definition des Begriffs *sūrsāt* als Lebensmittellieferung an ausländische Gesandte sowie an hohe Persönlichkeiten und Kuriere auf Dienstreisen[91] dürfte auf die ausschließliche Verwendung von englischen Reiseberichten zurückzuführen sein. Tatsächlich lassen sich den europäischen Reiseberichten auch keine direkten Hinweise auf die militärische Verwendung des Begriffs als Kriegsabgabe und Heeresproviant entnehmen. Ebenfalls ist DOERFERS Definition „ . . . in Kriegszeiten von der Bevölkerung dem Heere gelieferter Proviant“[92] einschränkend gebraucht. Er dürfte sich dabei vor allem auf die im osmanischen Reich geläufige Definition – so wie bei HAMMER – verlassen haben. Seine Widerlegung der Definition RADLOFFS[93] – obwohl auch dort nicht vollständig – scheint eher gesucht.

[86] JOHNSON 220. Zu Paßbriefen vgl. ROEMER 179–182.

[87] MORIER: *Journey* 36f.

[88] SHM 165.

[89] KEDDIE 54ff.

[90] JOHNSON 220.

[91] LAMBTON 150; vgl. auch BUSSE: FN 186.

[92] DOERFER N 106 = 2051 IV 289.

[93] Cypcat سورسات die Pflichtarbeit, Pflichtlieferung von Lebensmittel, die Stellung von Pferden, RADLOFF 771.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000176

Als Eintreiber von *sūrsāt* werden *muḥaṣṣil*[94] und *ʿāmil*[95] genannt, ferner *čāpār*[96], *beglerbeg*[97], *ḥākim*[98] sowie *bulūk-ḫudā* bzw. *bulūk-bāšī* oder *kalāntar*, wie dieses Amt in Fārs und Kirmān genannt wurde[99]. Ausgestattet mit einem Sichtvermerk des Rechnungsführers (*mustaufī*), fordert der *kalāntar* vom Verwalter der kaiserlichen Kornkammern (*ambārdār*) Proviant für die Truppen. Der Statthalter (*ḥākim*), der für die Überwachung solcher Beamten zuständig ist, ersetzt die ausgegebenen Vorräte durch eine neue, gegebenenfalls gewaltsame Eintreibung bei den Bauern[100]. Auch die Bezeichnung *ġallat-bigīr* (wörtlich: Ernteeintreiber) dürfte in diesem Zusammenhang Anwendung gefunden haben [101]. Der Gastmarschall (*mihmāndār*), Begleitoffizier ausländischer Gesandtschaften und Gäste des Königs, war zum Eintreiben von *sūrsāt* für den Tagesbedarf berechtigt.

Seit vorislamischer Zeit bestimmte der Geheimdienst die Tätigkeit solcher Steuereintreiber, Kuriere und Staatsreisenden: Auch im 19. Jahrhundert mußten sie regelmäßig über alle Vorkommnisse detaillierte Berichte abliefern[102].

Ein im offiziellen Auftrag Reisender erhielt für seinen täglichen Bedarf eine seinem Rang und der Zahl seiner Gefolgschaft nach bemessene Summe. Ihm stand die Wahl frei zwischen Naturalien oder Bargeld. Ein Bataillonsführer oder ein Arzt erhielt täglich 2 Toman = £ 2 oder den Gegenwert in Naturalien. Der *kaṯḫudā* eines Dorfes hatte die Pflicht, die geforderten Abgaben auszuhändigen[103]. Die tägliche Ration des englischen Reisenden JOHNSON betrug 7 Pfund Fleisch, 21 Pfund Brot, Reis, Butter, Milch, Eier und Geflügel, mehr als seine kleine Reisegruppe je verbrauchen konnte[104]. Die Gesandtschaft OUSELEY erhielt Vorzugsmehl, das sonst nur dem Schah vorbehalten war, ferner Schrotmehl, Fleisch, Geflügel und Wild. Darüber hinaus Gerste und Stroh in großen Mengen für die Tiere[105].

Der Dorfvorsteher, der auf Anforderung eines Gastmarschalls Proviant zu liefern hatte, durfte dies, theoretisch, von den Steuern

[94] Lady SHEIL 392; TN 179.
[95] TZAM 75.
[96] SHM 165.
[97] TZAM 77.
[98] Ib.; WARING 88f.
[99] FLOOR 267; WARING 86, 88f.
[100] WARING 88f.
[101] Das Wort *qillat-yegīr* in der Ausgabe von MUḤAMMAD GULBAN ist falsch gelesen, SHM 165: قلت‌یگیر یعنی چاپارکه برای جمع نمودن سیورسات پیش رفته بود
[102] WARING 88f.
[103] JOHNSON 220.
[104] Ib. 219.
[105] MORIER: *2. Journey* 274.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000177

absetzen[106]. Die Definition von *sūrsāt* bei Lady SHEIL, „provisions supplied at villages nominally on account of Government"[107], wird auch in persischen Quellen belegt[108]. Praktisch konnten solche Ausgaben den Behörden jedoch nur selten in Rechnung gestellt werden[109].

Eine Darstellung zum Umfang von *sūrsāt* im Rahmen des persischen Steuerwesens gibt der englische Reisende FRASER. Er schreibt: „It is impossible to speak with any tolerable precision either as to the nature or amount of the saaduraut. Every extraordinary expense incurred by order of government is included under this head. The expenses of all travellers and strangers, members of the royal family, or messengers on government business, for which the king is supposed to provide; those incurred in the transport of baggage, royal equipage or presents, labour for the repairs of roads and bridges, or erecting buildings of whatsoever description; furnishing troops for service; and every species of outlay, from that made by the governor of a province, down to the Ketkhoda of a village, all are placed against the amount which that province or village should pay to the king's treasury, and should be admitted in the settlement of accounts; but this is very seldom done, for although it may in truth be deducted from the amount remitted to the treasury, it hardly ever is allowed in favour of the ryots, on whom the whole weight ultimately falls; but finds its way into the coffers of governors and ministers. The king's order is indeed grievously abused by those who travel through the country, and soorsaut furnished these is one of the most vexatious parts of this distressing tax"[110]. Daraus läßt sich schließen, daß *sūrsāt* in seiner Funktion als Heeresproviant und Verpflegung Staatsreisender zu der Kategorie der außerordentlichen Steuern gezählt wurde, die unter dem Sammelbegriff *ṣādirāt* bekannt waren[111].

Reisen im Staatsauftrag bedeutete stets ein lukratives Geschäft und war Quelle großer zusätzlicher Einnahmen. Es verwundert daher nicht, daß solche Ämter heißbegehrt und ausnahmslos für teures Geld erkauft wurden[112]. Nutznießer solcher Ämter hatten deshalb größtes Interesse, ihre Auslagen auf schnellstem Wege wieder durch Ausbeutung der

[106] JOHNSON 220; WARING 86.

[107] Lady SHEIL 392.

[108] NT 76; MN 115.

[109] FRASER: *Hist. Acc.* 295; ib.: *Khorasan* 213 f.; Lady SHEIL 392. Daß Reisekosten manchmal von offizieller Seite übernommen werden konnten, belegt PORTER I 252, 258; RSN IX 723.

[110] FRASER: *Khorasan* 213 f.

[111] Auch MORIER: *Journey* 237; FRASER: *Hist. Acc.* 295.

[112] MORIER: *Journey* 36 f., 237; BRYDGES 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000178

Landbevölkerung und der Bauern wettzumachen – nicht zuletzt, um dem Minister, von dem sie den Auftrag gekauft hatten, seinen Anteil zukommen zu lassen[113].

Der *mihmāndār* Frasers z.B. – also eines einfachen Reisenden – zahlte dafür dem Minister 200 Toman. Da die Reise 10 Tage dauern sollte und die Reisekosten sich auf nicht mehr als 3 Toman täglich beliefen, läßt sich daraus leicht folgern, das Wievielfache des eigentlichen Bedarfes er von der Bevölkerung herauspressen mußte, um allein seine Auslagen zu decken[114].

Unterwegs erpreßten sie stets von den Dörfern, in denen sie Station machten, zusätzliche Geldgeschenke[115]. Am Bestimmungsort angelangt stellten sie, noch ehe ein Wort zum eigentlichen Thema gefallen war, eigene Forderungen nach einem angemessenen Dienstgeld auf. Als nächstes mußte die Schar der Begleiter gespeist und beschenkt werden. Manche verlangten sogar Entschädigung für die beim Festmahl „abgenutzten Zähne“[116]. Bei solchen privaten Forderungen dürfte es sich ursprünglich um die *rusūm-i ʿummāl* gehandelt haben, die von Minorsky als „additional charges levied in a certain proportion to the basic taxes by the financial agents, as a fee for their services“ definiert wird, und um die *ḥaqq as-saʿy-i mubāšir*, was er als „‘reward for the endeavours of a mubashir’, i.e. a similar fee of a lesser official“ beschreibt[117]. Was in safawidischer Zeit noch halbwegs geregelt war, wuchert hier unter den Kadscharen ins Unermeßliche aus.

Kuriere, die bereit waren, an einem Tag zwei Stationen zurückzulegen, kassierten an beiden Stellen[118]. Auch der *mihmāndār*, eigentlich mit der Eintreibung des Tagesbedarfs der Schah-Gäste beauftragt, erpreßte die drei- bis vierfache Menge[119]. So stellten beispielsweise während der Gesandtschaft Ouseleys 1813 die Missionsangehörigen fest, daß ihr *mihmāndār*, Mīrzā Zakī Chan Nūrī, *sūrsāt* in Höhe von 700 *man* Hafer anstatt der eigentlich ausreichenden 300 *man*, 90 Geflügel anstatt 20 und vieles mehr in ähnlich erhöhter Weise eingetrieben hatte[120].

[113] Fraser: *Khorasan* 221f.
[114] Ib. 106.
[115] Ib. 221.
[116] Ib. 221.
[117] Minorsky: *Soyurghal* 950; zum letzteren vgl. auch ib.: *Tadhkirat al Muluk* fol. 85, S. 85 und fol. 96, S. 93.
[118] Johnson 220.
[119] Fraser: *Khorasan* 88f.; Brydges 61.
[120] Ouseley III 444.

Es nimmt daher auch nicht wunder, daß die *mihmāndāre*, obwohl selbst Personen von hohem Rang[121], alles nur Mögliche zur Erhaltung eines solchen Ausbeutungssystems taten. Sie waren konsequent dagegen, daß ausländische Gesandte für den Proviant bezahlten, um der eigenen Pfründen nicht verlustig zu gehen[122]. Die Skrupellosigkeit ihres Vorgehens veranschaulicht eine Darstellung von PORTERS *mihmāndār*. Wie er berichtete, mußte ein ihn begleitender Chan für seinen Proviant in einem Dorf, das ihm freie Lieferung verweigert hatte, selbst zahlen. Daraufhin veranlaßte der *mihmāndār*, das Gepäck des Chans von dessen eigenen Dienern stehlen zu lassen, um den Diebstahl dann den Dorfbewohnern in die Schuhe zu schieben. So hatte er Anlaß, das Dorf zu bestrafen. Er begab sich mit einer Reiterschar ins Dorf zurück und konnte mit Waffengewalt nicht nur die vom Chan bezahlte Summe, sondern weitere 100 Toman für sich sowie je 30 Toman für seine Reiter herauspressen[123].

Von einer ähnlichen Begebenheit berichtet Ǧahāngīr Mīrzā im Zusammenhang mit der Friedensmission des russischen Gesandten Menšikov. Dieser traf im Jahre 1826, als starke Spannungen zwischen den beiden Ländern herrschten, in Persien ein[124]. Sein persischer *mihmāndār* machte sich die Lage zunutze, beorderte nachts eine Gruppe vermummter Schwertträger ins Lager und stellte sie als Scharfrichter vor mit dem Auftrage, den Gesandten hinzurichten[125]. Als Preis seiner Fürsprache forderte er 1000 Goldtaler und – ermuntert durch so erfolgreiche Bestechungen (*rušwe*) – wiederholte er das Schauspiel alle paar Stationen[126].

Eine berüchtigte Gruppe, die sich gern zur Eintreibung fälliger Steuern einsetzen ließ, waren die Königsknappen (*ġulām-i šāhī*). Sie wurden auch für die Übermittlung besonders vertraulicher Depeschen verwendet[127]. In der Kadscharenzeit galten sie als eine Art kaiserlicher Leibgarde und wurden gerade wegen ihrer maßlosen Grausamkeit und des von ihnen verbreiteten Terrors gefürchtet. Ihr Name bedeutete Schrecken bei der Bevölkerung. FRASER berichtet, wie Angehörige dieser Garde seine drei Pferde auf der Reise requirierten. Auf seinen

[121] MORIER: *Journey* 36f.

[122] FRASER: *Khorasan* 88f. Daß es manchen Gesandten peinlich war, das ihnen von der Regierung auf Kosten der Bauern zugeteilte *sūrsāt* einzutreiben und dafür lieber selber zahlen wollten, darüber berichtet MORIER: *2. Journey* 271.

[123] PORTER I 448.

[124] Zu der Mission Menšikovs s. EKBAL 64ff.

[125] *Bāǧiqlū*, wie *ašrafīs* in Aserbeidschan und im Kaukasus genannt wurden.

[126] TN 17.

[127] FRASER: *Hist. Acc.* 349f.

Protest hin versprachen sie ihm Ersatz. So blieb ihm nichts anderes übrig, als hinter ihnen herzulaufen, bis sie nach einer Weile auf einen Reiter stießen. Die Truppe preschte auf diesen los und stieß ihn und sein Gepäck rücksichtslos vom Pferd. Ungeachtet seiner Tränen und seines Flehens wurde FRASER das Pferd übergeben[128].

Requiriert werden konnten aber auch andere Fortbewegungsmittel. So konfiszierten die *ġulām-i šāhī* in Pīr-i Bāzār am Kaspischen Meer ein Boot und warfen dessen Zuckerladung ungeachtet der Proteste des Schiffers über Bord, um damit nach Enzeli zu fahren[129].

Die Verweigerung von *sūrsāt* konnte eine Kollektivstrafe nach sich ziehen. Das Dorf Dih-i Girdū beispielsweise, das weder das geforderte hohe *sūrsāt* aufbringen noch den Gegenwert in bar stellen konnte, wurde von Qāsim Chan Qāğār, einem Schwiegersohn Fatḥ ʿAlī Schahs, dem Erdboden gleichgemacht und seine Bevölkerung vertrieben[130].

Die gewaltsame Einquartierung von Staatsgästen blieb nicht auf kleine Ortschaften beschränkt. Die Gesandtschaft OUSELEYS wurde beispielsweise bei ihrer Ankunft am 19. Juni 1812 in Tabris in Häuser untergebracht, deren Bewohner vorher kurzerhand ausquartiert worden waren[131].

Drangsaliert und ausgeplündert wurden die Landbewohner außerdem von den regulären wie irregulären Truppen (*niẓām* bzw. *čarīk*). Unter dem Vorwand, *sūrsāt* zu erheben, wurden ganze Landstriche verwüstet[132]. Kinder des einen Dorfes wurden geraubt und dann für ein paar Groschen andernorts verkauft[133]. Stellte doch der Brauch, die Bevölkerung als Vieh zu bezeichnen (*ʿawām kal-anʿām*)[134], eine der Grundhaltungen damaliger Ideologie dar. Die Truppen führten sich auf im eigenen Land wie fremde Besatzungssoldaten. Auch europäische Offiziere in persischen Diensten beteiligten sich an Plünderungen[135].

[128] FRASER: *Casp.* 257 f. Über das gewaltsame Requirieren von Pferden auch ib. 282 und BRUGSCH II 375. Über Berittgestellungsbefehle aus der Timuridenzeit (*ḥukm-i ulāġ*) s. ROEMER 100, 103 f., 181; zu *ulāġ* s. auch BUSSE: *Kanzleiwesen* 106; vgl. auch o. Anm. 10 und 27.

[129] FRASER: *Casp.* 280.

[130] FRASER: *Khorasan* 115.

[131] PRICE 62. [132] FOWLER II 152. [133] Ib.

[134] Aus unzähligen solcher Stellen seien hier 3 genannt: TĞGN 292; TN 327; RSN IX 647.

[135] FRASER: *Const.* I 360 f. Über das feindselige und aggressive Verhalten der persischen Truppen gegenüber der Bevölkerung und über ihre Plünderungen berichten viele Reisende ausführlich, hierzu OUSELEY: III 439; BUCKINGHAM I 457; FRASER: *Casp.* 205; ders.: *Kurdistan* I 146; ders.: *Const.* I 360 f., II 208.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000181

Der Landbevölkerung blieb denn meist auch nichts anderes übrig, als im eigenen Land ständig auf der Flucht zu sein. Immer wenn eine hohe Persönlichkeit unterwegs war, flohen die Menschen aus ihren Dörfern[136]. Ganze Landstriche wurden somit entvölkert, wie beinahe alle Persien-Reisenden dieser Zeit übereinstimmend berichten[137]. Allein schon die Nachricht vom Herannahen einer europäischen Gesandtschaft war Grund genug, die Bevölkerung der umliegenden Dörfer in die Berge zu treiben[138]. Von *sūrsāt*-Zahlung am härtesten betroffen waren die Bauern[139]. Die ihnen auferlegten Steuerlasten standen in keinem Verhältnis zu ihrer wirtschaftlichen Lage[140]. Auch die nomadisierenden Stämme (*īlāt*), von dieser Abgabe früher verschont, mußten unter den Kadscharen *sūrsāt* zahlen[141]. Am wenigsten betroffen von allen waren noch die Kaufleute (*tuǧǧār*)[142].

In den persischen Quellen der Kadscharenzeit finden sich natürlich keinerlei Hinweise auf die gewaltsame Unterdrückung der Bevölkerung. Nur zwischen den Zeilen läßt sich auf die Verhältnisse schließen, wenn es beispielsweise heißt, daß die Truppen, obwohl sie an Feldern und Viehherden vorbeimarschierten, „nichts anrührten“[143]. Oder wenn es heißt, daß die vorbeiziehende Truppe auf Anweisung des Herrschers hin „nicht eine Haarbreit an Schäden“ verursachte[144]. Oder wenn von der Errichtung von Poststationen und sogar Gasthäusern (*čāpār-ḫāne* bzw. *mihmān-ḫāne*) die Rede ist, die dafür gesorgt hätten, daß „Reisende keinem Untertanen zur Last“ fallen[145].

Dort, wo man u. a. auf Begriffe wie *nahb-u ġārat* „Plünderung und Überfall“, *qatl-u ġārat* „Tötung und Überfall“, *tārāǧ* „Plünderung“ trifft – dann aber auch sehr zahlreich – geht es ausschließlich um die Verfolgung von ethnischen Minderheiten, etwa Kurden und Turkmenen[146].

[136] DE BODE II 138.
[137] FRASER: *Const.* II 453, 486, 489; DE BODE II 138; PORTER I 404.
[138] OUSELEY: *Travels* II 190, 423; vgl. auch MORIER: *2. Journey* 271.
[139] MORIER: *Journey* 237.
[140] Ib. 236; WARING 86; vgl. auch o. Anm. 8.
[141] MORIER: *2. Journey* 257.
[142] Ders.: *Journey* 237.
[143] MS 49.
[144] MS 174; vgl. weiter MS 89; NT 14; RSN X 66.
[145] MS 70.
[146] Als Beispiel sei hier auf einige Stellen aus NT verwiesen: 31, 33, 41a, 42, 43, 52b usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000182

In dieser Untersuchung kam es uns vor allem darauf an, auf die Kontinuität sowie den Zusammenhang eines Steuer- und Nachrichtensystems aufmerksam zu machen, das während einer so genannten 2.500-jährigen Geschichte stets und von Anfang an als Herrschaftsapparat konzipiert und u.a. darauf ausgerichtet war, der Bevölkerung mit Gewalt und Unterdrückung beizubringen, „aus Furcht zu gehorchen" – um mit den Worten des preußischen Diplomaten BRUGSCH zu sprechen[147]. Dennoch, alle Akte willkürlicher Gewalt konnten die Bevölkerung nicht daran hindern, sich zu wehren und Widerstand zu leisten.

Vielerorts schlossen sich die Dorfbewohner zusammen und setzten sich mit Stöcken und Steinen den *sūrsāt*-Eintreibern erfolgreich zur Wehr[148]. Sie weigerten sich, als Untertanen des Schahs verstanden zu werden[149]. Als der englische Reisende PORTER das Dorf Rahābād nördlich von Isfahan erreichte, lehnte die Bevölkerung die Zahlung von *sūrsāt* ab. Auf seinen Versuch hin, sie mit einem Erlaß (*raqam*) des Schahs einzuschüchtern, vertrieben ihn die geplagten Dorfbewohner samt seinen Begleitern mit den Worten: „Der Schah und sein *raqam*, zur Hölle mit beiden"[150].

Literaturübersicht und Abkürzungen

1. Orientalische Quellen:

BEHRNAUER	W. F. A. BEHRNAUER: *Das Naṣîḥatnâme. Dritter Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte.* In: ZDMG 18 (1864), S. 699–740.
BUSSE: FN	HERIBERT BUSSE: *History of Persia under Qajar rule, translated from the Persian of Ḥasan-e Fasā'ī's: Fārsnāma-ye Nāṣerī.* New York & London 1972.
FN	Ḥasan-i Fasā'ī: *Fārsnāme-i nāṣirī,* Bd. 1 u. 2. Repr. Teheran ca. 1965.
HAN	Muḥammad Ğa'far Khan Ḫurmuğī: *Ḥaqā'iqu'l-aḫbār-i nāṣirī.* Teheran o. J.
MN	Muḥammad Ḥasan Chan „I'timādu's-Salṭane": *Muntaẓam-i nāṣirī.* o. O. 1229/1881.

[147] BRUGSCH II 333.

[148] FOWLER II 136.

[149] EASTWICK II 270f.

[150] PORTER II 72; vgl. auch ib. I 478. Auch der OUSELEY-Gesandtschaft wurde Reiseproviant verweigert, MORIER: *2. Journey* 271. Von aktivem Widerstand gegen die Entrichtung von *sūrsāt* berichten ferner EASTWICK II 292; OUSELEY II 85; FRASER: *Khorasan* 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000183

MQM	Abu'l-Qāsim-i Farāhānī „Qā' im Maqām": *Munša'āt.* Hrsg. von ĞAHĀNGĪR QĀ'IM MAQĀMĪ. o. O. 1337š.
MS	'Abdu'r-Razzāq Beg Dunbulī „Maftūn": *Ma' aṯir-i sulṭānī.* Tabriz 1241.
NT	Muḥammad Taqī Kāšānī „Lisānu'l-Mulk Sipihr": *Nāsiḫu't-tawārīḫ.* o.O. 1273/1857.
RSN	Reżā-Qulī Chan „Hidāyat": *Tārīḫ-i raużatu'ṣ-ṣafā-i nāṣirī.* Bd. IX. Qum 1339š.
SHM	Mīrzā Muṣṭafā Afšār: *Safarnāme-i Ḫusrau Mirza.* Hrsg. von MUḤAMMAD GULBAN. Teheran 1349š.
TĞGN	Muḥammad Mahdī b. Muḥammad Naṣīr Astarābādī: *Tārīḫ-i ğahāngušā-i nādirī.* Bombay 1875.
TN	Ğahāngīr Mīrzā: *Tārīḫ-i nau.* Hrsg. von 'ABBĀS IQBĀL. Teheran 1327š.
TZ	Fażlu'l-lāh Ḫāwarī Šīrāzī: *Tarīḫ-i zū'l-qarnain* (1248/1832–33). (British Museum) Or. 3527.
TZAM	Mas'ūd Mustaufī Anṣārī: *Tārīḫ-i aḥwāl-i 'Abbās Mīrzā.* Hrsg. von MUḤAMMAD GULBAN. Teheran 1349š.

Europäische Quellen:

BRUGSCH	HEINRICH BRUGSCH: *Reise der K. Preußischen Gesandtschaft nach Persien 1860 und 1861.* Bd. 1 u. 2. Leipzig 1862–63.
BRYDGES	HARFORD JONES BRYDGES: *An account of H. M.'s mission to the court of Persia in the years 1807–1811.* London 1834.
BUCKINGHAM	JAMES S. BUCKINGHAM: *Travels in Assyria, Media and Persia.* Bd. 1 u. 2. London 1830.
DE BODE	C. A. DE BODE: *Travels in Luristan and Arabistan.* Bd. 1 u. 2. London 1845.
EASTWICK	EDWARD B. EASTWICK: *Journal of a diplomat's three years' residence in Persia.* London 1864. Repr. Teheran 1976.
FOWLER	GEORGE FOWLER: *Three years in Persia with travelling adventures in Koordistan.* Bd. 1–2. London 1841.
FRASER: *Casp.*	JAMES B. FRASER: *Travels and adventures in the Persian provinces on the Southern banks of the Caspian Sea.* London 1826.
FRASER: *Const.*	JAMES B. FRASER: *A Winter's journey (Tatar) from Constantinople to Teheran.* Bd. 1 u. 2. London 1838.
FRASER: *Hist. Acc.*	JAMES B. FRASER: *An historical and descriptive account of Persia from the earliest ages to the present time.* London 1834.
FRASER: *Khorasan*	JAMES B. FRASER: *Narrative of a jouney into Khorasan, in the years 1821 and 1822.* London 1825.
FRASER: *Kurdistan*	JAMES B. FRASER: *Travels in Koordistan, Mesopotamia etc.* Bd.1 u. 2. London 1840.
JOHNSON	JOHN JOHNSON: *A journey from India to England through Persia, Georgia, Russia, Poland & Prussia in the year 1817.* London 1818.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000184

Lady Sheil — Lady (Mary Leonora) Sheil: *Glimpses of life and manners in Persia.* London 1856. Repr. New York 1973.

Morier: *Journey* — James Morier: *A journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the years 1808–1809.* London 1812.

Morier: *2. Journey* — James Morier: *A second journey through Persia, Armenia & Asia Minor to Constantinople, 1810–1816.* London 1818.

Ouseley — William Ouseley: *Travels in various countries of the East.* Bd. 1–3. London 1819–1823.

Porter — Robert Ker Porter: *Travels in Georgia, Persia, Armenia ancient Babylonia etc. during the years 1817–1820.* Bd. 1 u. 2. London 1821–22.

Price — William Price: *Journal of the British Embassy to Persia.* London 1825.

Waring — Edward Scott Waring: *A tour to Sheeraz by the route of Kazroon and Feroozabad.* London 1807. Repr. New York 1973.

Sekundärliteratur:

barīd — D. Sourdel: *Barid.* In EI² Bd. 1, S. 1045–1046.

Busse: *Hiba* — Heribert Busse: *Hiba.* In: EI² Bd. 3, S. 347–349.

Busse: *Kanzleiwesen* — Heribert Busse: *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen anhand turkmenischer und safawidischer Urkunden.* Kairo 1969.

Dihḫudā — ʿAlī Akbar Dihḫudā: *Loghat Nāma.* Teheran 1969.

Doerfer — Gerhard Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen.* Bd. 1–4. Wiesbaden 1963–1975.

Ekbal — Kamran Ekbal: *Der Briefwechsel Abbas Mirzas mit dem britischen Gesandten MacDonald Kinneir im Zeichen des zweiten russisch-persischen Krieges (1825–1828).* Freiburg 1977.

Floor — W. M. Floor: *The office of Kalantar in Qajar Persia.* In: JESHO 14 (1971), S. 253–268.

Frye — Richard N. Frye: *Die Perser. Das erste Imperium der Antike.* München 1977.

Glassen — Erika Glassen: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī.* Freiburg 1970.

Hammer — Joseph v. Hammer: *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung, dargestellt aus den Quellen seiner Grundgesetze.* Wien 1815. Repr. Hildesheim 1963.

Keddie — Nikki R. Keddie: *Historical obstacles to agrarian change in Iran.* In: Charles Issawi: *The economic history of Iran 1800–1914.* Chicago 1971, S. 54–57.

Kuznetsova — N. A. Kuznetsova: *Materialy k charakteristike remeslennogo proizvodstva v iranskom gorode XVIII-načala XIX veka.* In: Charles Issawi: *The economic history of Iran 1800-1914.* Chicago 1971, S. 285-292.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000185

LAMBTON	ANN K. S. LAMBTON: *Landlord and Peasant in Persia.* Oxford 1953. Repr. 1969.
MINORSKY: *Soyurghal*	VLADIMIR MINORSKY: *A soyurghal of Qāsim b. Jahāngīr Aq-qoyunlu 903/1498.* In: BSOAS 9 (1937), S. 927–960.
MINORSKY: *Tadhkirat al-Muluk*	VLADIMIR MINORSKY: *Tadhkirat al-Muluk. A manual of Safavid administration.* London 1943.
PETRUŠEVSKIJ	ILYA PAVLOVIČ PETRUŠEVSKIJ: *Kišāwarzī wa-munāsabat-i arżī dar Irān dar ʿahd-i Muġūl.* Bd. 1 u. 2. Teheran 2535 ss.
RADLOFF	WILHELM RADLOFF: *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte.* IV. Den Hague 1960.
REDHOUSE	JAMES W. REDHOUSE: *A Turkish and English Lexicon.* Constantinople 1890. Repr. Beirut 1974.
RITTER	CARL RITTER: *Die Erdkunde.* IX. Berlin 1840.
ROEMER	HANS ROBERT ROEMER: *Staatsschreiben der Timuridenzeit.* Wiesbaden 1952.
SCHUSTER-WALSER	SIBYLLA SCHUSTER-WALSER: *Das safawidische Persien im Spiegel europäischer Reiseberichte (1502–1722). Untersuchungen zur Wirtschafts- und Handelspolitik.* Baden-Baden 1970.
SCHWARZ	PAUL SCHWARZ: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen.* Leipzig 1896. Repr. Hildesheim/New York 1969.
SPRENGER	A. SPRENGER: *Die Post- und Reiserouten des Orients.* Amsterdam 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000186

Bücherbesprechungen

Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Ulrich Haarmann und Peter Bachmann. Beirut; Wiesbaden: Steiner in Komm. 1979. XVI, 702 S. 8° (Beiruter Texte und Studien. 22.) 98,– DM. ISBN 3-515-01845-x.

Zum 65. Geburtstag des um die deutsche Orientalistik so verdienten Islamwissenschaftlers Hans Robert Roemer widmeten ihm vierzig Kollegen, Freunde und Schüler die vorliegende Festschrift. Ihre Beiträge spiegeln das breite Spektrum seiner Forschungsinteressen wieder, das auch in der Bibliographie seiner Aufsätze, Abhandlungen, Bücher, Rezensionen, Berichte, Notizen und der von ihm herausgegebenen Werke sowie der von ihm angeregten und betreuten Arbeiten dokumentiert wird (S. 691–702). Es sei mir erlaubt, entsprechend eigener, nicht zuletzt dem Geehrten zu verdankender Vorliebe, hier auf einige Beiträge zum vor- und frühsafawidischen Persien näher einzugehen und den Inhalt der übrigen nur kurz zusammenzufassen.

Iraj Afshar: *Neuere Archivstudien in Iran. Übersicht und Bibliographie* (S. 20–34), gibt einen sehr nützlichen Überblick über den Stand der diplomatischen Sammel- und Publikationstätigkeit in Iran, zu der Roemer Mitte der fünfziger Jahre einen nachhaltigen Anstoß gab. Da bis zur Verfassungsrevolution 1907 hohe Beamte unter ihrer Aufsicht ausgefertigte Schriftstücke bei sich zu Hause aufbewahrten, befindet sich noch eine erhebliche Anzahl von Urkunden in privater Hand und ist weitgehend unerforscht. Seit 1907 wurden die Dokumente in Ministerien u. ä. Institutionen archiviert, wovon A. die wichtigsten neun heute existierenden Zentren der Urkundensammlung aufzählt. Des weiteren nennt er sechs private Sammler, die ihre Dokumente wenigstens z. T. der Forschung zugänglich gemacht haben. Abschließend bietet A. eine chronologisch angeordnete Bibliographie der wichtigsten in Iran veröffentlichten Urkundensammlungen und historischen Zeitschriften mit diplomatischem Inhalt, in einer Anmerkung nennt er auch Veröffentlichungen von Inschriften an öffentlichen Gebäuden, etwa Freitagsmoscheen. – Ein Beispiel für den historischen Quellenwert von Urkundenkompendien aus vormoderner Zeit, wie den meist zur Anleitung für Kanzleibeamte zusammengestellten *inšā'*-Werken, gibt Gottfried Herrmann: *Zur Entstehung des ṣadr-Amtes* (S. 278–295). Er wertet ein in dem 1433–4 vollendeten Werk *Farāyid-i Ġiyāṯī* von Yūsuf-i Ahl überliefertes Diplom des letzten Kartidenherrschers von Herat aus dem Jahre 1380 aus und legt eine Edition mit Übersetzung vor. In dieser Ernennungsurkunde wird ein „Bevollmächtigter" (*ṣāḥib-iḫtiyār*) mit den Befugnissen ausgestattet, die aus späterer Zeit als die Funktionen des *ṣadr* bekannt sind. Die Bezeichnung *ṣadr* kommt in der Urkunde selbst nicht vor, sie wird nur in der Überschrift des Redaktors genannt. Wesentlich ist aber, daß für diese Aufgaben ein besonderer Sachwalter ernannt wird und sie nicht zu den Kompetenzen eines anderen Amtes gehören.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000187

Andererseits gibt es für die Amtsbezeichnung *ṣadr* Belege aus dem Herrschaftsgebiet Tīmūrs, jedoch ohne Angabe von Funktionen, der früheste für eine um 1381 lebende Person. Mit diesen Nachweisen ist das Jahr 1380 als terminus ante quem für die Schaffung des *ṣadr*-Amtes gegeben. Der terminus post quem läßt sich für den Machtbereich der Ǧalāyiriden auf das Jahr 1366 festsetzen (Vollendung des dort entstandenen *inšā'*-Werkes *Dastūr al-kātib*, nach dem Funktionen des späteren *ṣadr* u. a. dem *qāżī al-qużāt* zustehen), für den Machtbereich der Muẓaffariden auf 1359 (Regierungsantritt Šāh Šuǧā's, von dem eine Urkunde erhalten ist, in der ebenfalls der Oberkadi mit *ṣadr*-typischen Aufgaben betraut wird) und für Transoxanien auf 1392–3 (bei Ibn Baṭṭūṭa *ṣadr* nur als Ehrentitel). Interessanterweise ist der Empfänger des Diploms kein Prophetenabkömmling. Daß der *ṣadr* nicht, wie später unter den Safawiden, unbedingt ein Sayyid sein mußte, weist H. noch für die Regierungszeit Ḥusain Bāyqarās (1469–1506) nach.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der geistig-religiösen Entwicklung, die der Proklamation der Zwölferschia zur Staatsreligion in Persien voranging: Abdoldjavad Falaturi: *Die Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia zu Beginn der Ṣafawiden-Zeit* (S. 132–145), zeigt in vier Bereichen des Geisteslebens ein allmähliches Vordringen der Schia auf, so in der Philosophie (Avicenna [st. 1037], Averroes [st. 1198] und vor allem Naṣīraddīn Ṭūsī [st. 1274] und sein Kommentator Qūšǧī [st. 1474]) und in der Pflichtenlehre (al-'Allāma al-Ḥillī [st. 1325]). Zu fragen wäre hier allerdings, inwieweit „das iranische Volk" von den philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen, die ja in Werken in arabischer Sprache ihren Ausdruck fanden, berührt wurde. Problematisch erscheint es mir überhaupt, in diesem Zusammenhang von einem „iranischen Volk" zu sprechen. Soll man darunter die Gelehrten verstehen oder das „einfache Volk", die meist illiteraten persischen Handwerker und Bauern, oder die turkmenischen Nomadenkrieger, die ja die Eroberung Persiens durch den ersten Safawiden trugen? Die Affinität weiter Bevölkerungsteile zur Schia bestand sicher vor allem in dem dritten der von F. angeführten Bereiche – der vierte ist die Dichtung mit ihrer Behandlung schiitischer Themen (angemerkt sei, daß Ismā'īl selbst Gedichte in türkischer Sprache verfaßte, für einen großen Teil des „iranischen Volkes" somit unverständlich) –: der Mystik, die durch die Verehrung 'Alīs Berührungspunkte mit der Schia hat und die seit der späten Mongolenzeit Menschen aller Schichten und Bildungsgrade anzog. Daß sich aber die religiösen Neigungen und Praktiken der Bevölkerung Irans im 15. Jahrhundert so sehr der imamitischen Lehre angenähert hätten, daß die Verbreitung von al-Ḥillīs *Qawā'id* als Grundbuch der Pflichtenlehre einem „Bedarf der Bevölkerung" (S. 139) entsprach und „die Erhebung der Zwölferschia zur Staatsreligion in Iran gründlich vorbereitet war" (S. 145), muß bezweifelt werden. Die bisher bekannten und ausgewerteten Quellen sprechen dagegen. F. kündigt denn auch eine weitere Auseinandersetzung mit der „Zufallstheorie" an, die sich auf den Bericht des im Dienste von Ismā'īls Sohn Ṭahmāsp stehenden Ḥasan Beg Rūmlu stützt, wonach Ismā'īl bei der Eroberung von Tabrīz zufällig auf die *Qawā'id* gestoßen sei.

Ganz anders stellt sich für Erika Glassen: *Krisenbewußtsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit* (S. 167–179), die religiöse Situation am Vorabend der safawidischen Eroberung dar. G. setzt bei der Entwicklung des safawidischen Ordens selbst an. Aufgrund der zeitgenössischen Quellen, darunter Ismā'īls dichterische Selbstzeugnisse, andererseits

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000188

auch Polemiken seiner Gegner, beurteilt sie die religiöse Haltung des als *mahdī*, ja sogar als Gott verehrten Safawiden und seiner Anhänger, die zum größten Teil zu den niederen Schichten und vor allem den nomadisierenden Turkmenen Anatoliens gehörten, als „blanke Häresie" (S. 175). Es fehlte Ismā'īl zu Beginn seiner Herrschaft an loyalen Religionsgelehrten, da gerade viele Gesetzeskundige das Land verließen. Später konnte sich Ismā'īl auf Einwanderer aus dem von den Osmanen eroberten Palästina stützen. G. stellt die Situation in Persien um die Wende zum 10./16. Jahrhundert der Lage in Ägypten gegenüber, wo der *taṣawwuf* zwar auch in weiten Kreisen gepflegt wurde, aber, anders als in Iran, keine politischen und militärischen Energien entfachte, da er durch materielle Abhängigkeit von der Mamlūkenaristokratie für deren Parteiinteressen vereinnahmt worden war. Trotzdem war auch in Ägypten eine an die Jahrhundertwende geknüpfte besondere Heilserwartung wach. Die Versuche des sunnitischen Gelehrten Ǧalāladdīn as-Suyūṭī (st. 1505), von seinen Zeitgenossen als der erhoffte Erneuerer (*muǧaddid*) der geistlichen Autorität anerkannt zu werden, waren jedoch vergeblich.

Die durch die safawidische Reichsgründung erfolgte Polarisierung in der östlichen islamischen Welt wird deutlich in dem Aufsatz von Josef Matuz: *Vom Übertritt osmanischer Soldaten zu den Safawiden* (S. 402–415). M. ediert, übersetzt und kommentiert einen Ferman der Gattung *ḥükm* des osmanischen Sultans Süleymān (1520–66) vom Oktober 1557 an den Beglerbeg von Erzurum. In diesem Dokument fordert der Sultan Auskünfte über die ihm gemeldete Fahnenflucht von Militärsklaven (*qul*) aus dem Vilayet Erzurum über die Grenze nach Persien und ihre Aufnahme in das safawidische Heer, wobei ihnen die zwölfzwickelige rote Ordenskappe der Safawiden verliehen wurde. Der Ferman drückt die starke Besorgnis des Sultans um die Aufrechterhaltung seiner Macht an der Ostgrenze aus, bedeutete die Fahnenflucht doch nicht nur eine Schwächung der Truppenstärke, sondern auch der Kampfesmoral. Es wird deutlich, daß auch nach dem Friedensschluß von Amasya (1555), in dem die Grenze zwischen osmanischem und safawidischem Reich festgelegt worden war, die Ṣafawīya immer noch eine beträchtliche Ausstrahlung nach Anatolien besaß.

Eine Quelle, aus der schon für Darstellungen der osmanischen wie auch der vor- und frühsafawidischen Geschichte geschöpft wurde, sind die Tagebücher des venezianischen Senators Mariano Sanuto (geschr. 1496–1533). Michel M. Mazzaoui: *Šāh Ṭahmāsb and the Diaries of Mariano Sanuto* (S. 416–444), wertet sie – nach einer Einführung in Leben und Werk Sanutos – für die ersten Regierungsjahre des zweiten Safawidenherrschers aus. Das hierfür relevante Material ist dürftig, da in der Zeit zwischen dem Fall von Negroponte 1470 und von Zypern 1570/71 an die Osmanen die Beziehungen zwischen Venedig und Persien lediglich über den venezianischen bailo in Istanbul liefen. Trotzdem bieten die Tagebücher einige bedeutsame Informationen: so über den Gebrauch von Feuerwaffen schon in der frühen Regierungszeit Ṭahmāsps, über ständige Unruhen an der osmanisch-safawidischen Grenze und über die Revolte Ülāma Sulṭān Tekkelüs (1531). Im Anhang publiziert M. den vollen italienischen Text eines in den Tagebüchern enthaltenen Briefes aus Nikosia von 1525 mit dem Bericht zweier Armenier aus Tabrīz und einen Auszug aus dem 1538 geschriebenen Werk *Vita di Sach Ismael et Tamas Re di Persia, chiamati Soffi* des Theodoro Spandugino.

Noch nicht auf seinen orientalistischen Quellenwert hin untersucht wurde das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000189

Werk des Barockdichters Paul Fleming (1609–1640), wie Hans Müller: *Mit Olearius in Persien: Paul Fleming* (S. 471–482) feststellt. Fleming, dessen Biographie M. skizziert, nahm als Hofjunker an der sechsjährigen Gesandtschaftsreise (1633–39) Herzog Friedrichs III. von Schleswig-Holstein teil.

Ebenfalls mit Themen aus dem persischen Bereich beschäftigen sich vier weitere Beiträge: Peter Antes: *Religiöse Erziehung in Iran* (S. 35–43): Die (vorrevolutionären) Volksschullehrbücher für das Fach Religion beinhalten ausschließlich religiöse Unterweisung (Grundlagen des Islam, Pflichten, sittliches Verhalten, als spezifisch Schiitisches: die menschliche Handlungsfreiheit und der Glaube an die zwölf Imame); gesellschaftliche Probleme werden genauso wenig angesprochen wie in den Lehrbüchern für das Fach Persisch, in denen Religiöses kaum, mit der Schah-Familie Zusammenhängendes dagen sehr viel zur Sprache kommt. – Wilhelm Eilers: *Schiitische Wasserheilige* (S. 94–125): Im schiitischen Volksglauben gelten bis heute als Wasserheilige die Prophetentochter Fāṭima, deren Mitgift die Wasser der Erde sind (Verbindungen bestehen zur awestischen Flußgöttin Ardvī Sūrā und zur Jungfrau Maria), ʿAbbās mit dem Beinamen Abū l-Faẓl, der Sohn ʿAlīs und der Umm al-Banīn, der sich als Fürbitter besonderer Beliebtheit in Iran erfreut, sowie al-Ḫiżr, eher mit dem Lebenswasser verbunden; möglicherweise wurde er als eigentlicher Wasserheiliger von ʿAbbās verdrängt. – Josef van Ess: *Anekdoten um ʿAḍudaddīn al-Īǧī* (S. 126–131): Die Anekdoten in den *Ḥikāyāt-i Fārsī* des Satirikers ʿUbaid-i Zākānī (st. 1371) zeichnen den Theologen und Philosophen al-Īǧī (st. 1355) auf dem Höhepunkt seines Ruhmes, jedoch in dem im Vergleich zu seiner früheren Stellung am Hofe des Īlḫān Abū Saʿīd eher bescheidenen Amt eines *qāḍī al-quḍāt* in Šīrāz als einen Mann von Witz und jovialer Art. – Burkhart Kienast: *Zur Herkunft der achämenidischen Königstitulatur* (S. 351–364): Wahrscheinlich übernahmen die Achämeniden ihre Königstitulatur mit den vier Epitheta von den Urartäern, die sich ihrerseits an assyrischen Vorbildern (Aššurnāṣirpal II. [883–859] und Salmanasser III. [858–824]) orientierten. – Zu einem persischen Randgebiet Bert Fragner: *Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara* (S. 146–166): Seit Beginn der Neuzeit abseits der Welthandelswege gelegen, durch das schiitische Persien von den Metropolen der sunnitischen Welt abgeschnitten, im 19. Jahrhundert Protektorat des Zarenreiches, gesellschaftlich und politisch erstarrt, entstand im Emirat von Buchara zu Anfang des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck der jungtürkischen Revolution eine sozialrevolutionäre und nationalistische Bewegung (Nestor: der Theologe, Hofastrologe, Literat und Historiker Aḥmad Maḫdūm Dāniš [1827–1897]). 1920 wurde mit sowjetischer Hilfe der Emir gestürzt, 1924 der Staat von Buchara aufgeteilt zwischen Özbekischer SSR und Turkmenischer SSR. Die kulturelle Eigenart der Bucharioten, ihre durchgehende Zweisprachigkeit (Tadschikisch-Özbekisch), wurde sowohl von nationalistischen Kräften, für die die ehemalige Hofsprache Tadschikisch „reaktionär" war, als auch von den sowjetischen Nationalitätenpolitikern geleugnet (Gegner der „Begründer der tadschikischen Sowjetliteratur" Sadriddin Ajnī).

Beiträge aus dem arabischen Bereich sind: Iḥsān ʿAbbās: *Ḫair ad-Dīn ar-Ramlī's Fatāwā. A New Light on Life in Palestine in the Eleventh/Seventeenth Century* (S. 1–19): Biographie dieses ḥanafitischen Rechtsgelehrten und Auswertung seiner Fetwas. Sie enthalten Informationen über den Zustand einiger Städte Palästinas und das Verhältnis von Seßhaften und Beduinen, die häufig die Sicherheit der Straßen bedrohten; über Stiftungen, deren Einkünfte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000190

zum großen Teil für eine Unzahl von Stiftungsbediensteten aufgewendet wurden; über die Landwirtschaft und das Handwerk. – Heinz Grotzfeld: *Al-Laʿb bil-ḥamām* (S. 193–197): Das auch bei mittelalterlichen Autoren verpönte „Spielen" mit Tauben ist nach Ǧamāl al-Qāsimīs *Qāmūs aṣ-ṣināʿāt aš-šāmīya* (Anf. 20. Jahrhundert) das gegenseitige Anlocken fremder Tauben und der Loskauf der gefangenen Tiere durch ihre Besitzer sowie die Wetten, die auf die Schlagtreue einzelner Tauben abgeschlossen werden, wodurch der Taubensport Elemente des Glücksspiels annimmt. Wohl weil dieser Sport vor allem in niederen Schichten betrieben wird, befaßten sich die alten Autoren nicht eingehender mit ihm. – Ulrich Haarmann: *Der Schatz im Haupte des Götzen* (S. 198–229): Übersetzung, Edition und historische sowie volkskundliche und literarische Interpretation zweier Sphinxgeschichten aus Ibn ad-Dawādārīs (st. 1336/7) Autographen seiner Chronik *Kanz ad-durar wa-ǧāmiʿ al-ġurar*. Die wichtigsten Motive kommen auch in europäischen Geschichten vor: die Sphinx als markanter geographischer Punkt dort meist als Brücke, die Schlange als Schatzhüter, ein sich unendlich vermehrendes Goldstück; sie sind möglicherweise zur Zeit der Kreuzzüge nach Europa gelangt. Im Anhang Edition einer ähnlichen Pyramidengeschichte aus Ǧamāladdīn al-Idrīsīs (lebte um 1238–40) *Anwār ʿulūw al-aġrām fī l-kašf ʿan asrār al-ahrām*. – Anton Heinen: *Ibn al-Haiṯams Autobiographie in einer Handschrift aus dem Jahr 556 H./1161 A. D.* (S. 254–277): Edition der in einer Privatbibliothek in Lahore aufgefundenen Kopie des Autographen mit Varianten aus den Drucken der Autobiographie des Mathematikers Alhazen (st. 1038), die bisher nur in dem Auszug des Ibn Abī Uṣaibiʿa (st. 1270) bekannt war. – Rolf Herzog: *Deutsche Ärzte in Kairo 1831–62* (S. 296–314): Das Material aus Publikationen und Nachlässen der drei deutschen Ärzte Franz Pruner (1808–82), Wilhelm Griesinger (1817–68) und Theodor Bilharz (1825–62) enthält als Beiträge zur Kenntnis des Lebens in Ägypten um die Mitte des 19. Jahrhunderts Aussagen über Polygamie und Sklavenhaltung (Pruner), die Ethnogenese des ägyptischen Volkes (Griesinger), Lexikographie (Mitteilungen Bilharz' an den Orientalisten H. L. Fleischer) und Landeskunde (Bilharz an den Hrsg. von Petermanns Geographische Mitteilungen). Von Bilharz stammt auch die Überlieferung eines arabischen Märchens vom Typ „Tischlein deck' dich". – Heribert Horst: *Über die Römer* (S. 315–337): Überblick über die Darstellung der Geschichte (West-)Roms in sechs klassisch-arabischen Weltgeschichten und eine freie und gekürzte Wiedergabe der die Römer betreffenden Abschnitte aus einem dieser Werke, dem *Taʾrīḫ al-maǧmūʿ ʿalā t-taḥqīq wat-taṣdīq*, verfaßt vom melkitischen Patriarchen Eutychios (Saʿīd) b. Biṭrīq (st. 939). – Donald P. Little: *Notes on Aitamiš, a Mongol Mamlūk* (S. 387–401): Aitamiš, dem aṣ-Ṣafadī (st. 1363) die Einführung der *yasa* am Mamlūkenhof nachsagte, war nach Aussagen seines Freundes, des Historikers al-Yūsufī (st. 1358) ein ausgezeichneter Kenner des Mongolischen in Wort und Schrift und wurde deshalb dreimal als Gesandter des Mamlūkensultans zu dem Īlḫān Abū Saʿīd geschickt. Von einem mongolischen Einfluß auf den Mamlūkenstaat durch Aitamiš berichtet al-Yūsufī jedoch nichts. – Fritz Meier: *Die Ṣumādiyya, ein Zweigorden der Qādiriyya in Damaskus* (S. 445-478): Zurückgehend auf einen Sālim (od. Muslim od. Musallam), der ein Schüler ʿAbdalqādir al-Gīlānīs (st. 1166) gewesen sein soll, dann geführt von seinen Nachkommen, tritt die Ṣumādīya um 1400 in dem syrischen Dorf Ṣumād durch eine größere Anhängerschaft in Erscheinung, bald darauf nach Damaskus übersiedelnd, etwa ab 1800 im Niedergang begriffen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000191

Besonderes Merkmal des Ordens ist die Verwendung von Trommeln bei den Versammlungen (als Reliquie wurde noch im 16. Jahrhundert eine Trommel gezeigt, die Sālim bei der Eroberung von Akko geschlagen haben soll). – Elke Niewöhner-Eberhard: *Einige Quellenwerke zur Geschichte Bagdads in osmanischer Zeit* (S. 483–502): Zusammenstellung von Angaben (Titel, Inhalt, Autor, Drucke, Handschriften, Übersetzungen) über elf lokale Chroniken, davon fünf osmanisch-türkische und sechs arabische, zur Geschichte Bagdads von der osmanischen Eroberung 1534 bis zum Ende der Mamlūkenherrschaft 1831. – Rudolf Sellheim: *Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailūnī* (S. 562–582): Zusammenfassung mit ausführlichen inhaltlichen Erläuterungen und Edition von fünf Biographien der Aleppiner Familie Ibn al-Bailūnī, abgeschrieben von einem dieser Gelehrten, Abū ṭ-Ṭanā' Ibn al-Bailūnī (st. 1599), bald nach dem Jahre 1583 aus dem Werk seines Lehrers Raḍīaddīn Ibn al-Ḥanbalī (st. 1563). – Otto Spies: *Drei arabische Lügengeschichten* (S. 583–590): Übersetzungen aus dem *Muʿǧam al-udabā'* des Yāqūt (st. 1229) und Interpretation. Die Motive „Lüge mit Lüge bezahlt", „Eier, aus denen etwas Merkwürdiges ausgebrütet wird", „eingefrorene Stimmen" und der „Meisterschuß, mit dem ein Huf des Jagdtieres an sein Ohr geheftet wird" finden sich auch in europäischen Lügengeschichten, das dritte aus Europa stammend, das letzte dort vom Orient her eingewandert. – Anton Spitaler: *واو عمرو und Verwandtes* (S. 591–608): Das auf die nabatäische Orthographie zurückgehende *wāw* blieb im Namen ʿAmr erhalten, um ihn von ʿUmar zu unterschneiden. Andere Fälle graphischer Differenzierung zur Vermeidung von Doppeldeutigkeit sind مائة zur Unterscheidung von منه sowie اولئك und اولى zur Unterscheidung von إليك bzw. إلى. In der *adab*-Literatur gibt es Beispiele für die metaphorische Bedeutung des *wāw ʿAmr* als etwas Überflüssigem. – Aus einem Randgebiet arabischer Literatur: Ewald Wagner: *Neues Material zur „Ausa-Chronik"* (S. 657–673): Von der bislang einzigen Quelle zur Geschichte des muslimischen Reiches in Äthiopien nach der Verlegung der Hauptstadt von Harar nach Ausa im Jahre 1576, der sog. „Ausa-Chronik", wurden in Harar zwei weitere Handschriften entdeckt (hier mit den bekannten Teilen zusammen in deutscher Übersetzung vorgelegt), aus denen sich die Entstehungszeit der Chronik (1763–4) ergibt sowie der Verfasser, Abū Bakr b. Muḥammad b. Ḥusain b. Muḥammad b. ʿAlawī Šanbal Bā ʿAlawī, der Autor der Königsgeschichte von Harar, welche, wie sich jetzt zeigt, zur „Ausa-Chronik" gehört und dem bekannten Teil vorangeht. Aus dem Abfassungsdatum wird deutlich, daß der Staat von Ausa mindestens hundert Jahre länger existierte als bisher angenommen.

Mit der modernen arabischen Welt beschäftigen sich: Peter Bachmann: *Ein arabischer Schriftsteller im Schwarzwald: ʿAbd al-Ġaffār Mikkāwīs Erzählung Fī l-ġābati s-saudā'* (S. 44–55): Übersetzung mit Biographie des ägyptischen Schriftstellers (geb. 1930) und kurzer Charakteristik seine Erzählung. – Theodor Hanf: *Die Hochschulen in den gesellschaftlichen Konflikten des Libanon* (S. 230–253): Aufgrund der durch die ungleiche Bildungsentwicklung schlechteren Voraussetzungen der muslimischen Schüler für den Besuch einer der beiden (christlich-ausländischen) Universitäten im Libanon konnten die Muslime nicht die ihnen nach dem Proporz zustehenden staatlichen Positionen einnehmen. Der Kampf um eine auch für eine große Zahl muslimischer Studenten zugängliche Juristenausbildung (insbesondere durch Unterricht in arabischer Sprache) führte in den sechziger Jahren zur Gründung zahlreicher juristischer Fakultäten, wobei sich die Auseinandersetzung zugleich politisierte,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000192

ohne eine bessere Verteilung gutbezahlter Positionen unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften zu erreichen. – As'ad E. Khayrallah: *Farah Anṭūn and Nietzsche* (S. 338–350): Anṭūn (1874–1922), der sich als erster arabischer Intellektueller publizistisch mit Nietzsche beschäftigte (die Untersuchung beschränkt sich auf seine Äußerungen in der Zeitschrift *al-Ǧāmi'a* von 1899–1910) benutzte dessen antireligiöse Philosophie in der Auseinandersetzung mit al-Afġānīs pan-islamischer Erneuerungsbewegung. Gegenüber Nietzsches Satz „Gott ist tot" blieb er jedoch letzlich ratlos. – Udo Steinbach: *Der Europäisch-Arabische Dialog – ein Beitrag zum Frieden im Nahen Osten* (S. 620–641): Anfang 1974 konzipiert, wurde der Europäisch-Arabische Dialog als Institution mit einer „Allgemeinen Kommission" aus Vertretern der zwanzig Mitgliedstaaten der Arabischen Liga und der neun EG-Länder und Arbeitsgruppen zu einzelnen Sachgebieten am 31. 7. 1974 in Paris eröffnet, nachdem die EG sich gegenüber den USA, wenn auch informell, verpflichtet hatte, sie vor der Ausarbeitung politischer Positionen zu konsultieren. Die Ausklammerung politischer Fragen aus dem Europäisch-Arabischen Dialog ließ sich nicht völlig durchhalten, im Sinne einer Ausgewogenheit im Nahostkonflikt wurde aber im Mai 1975 ein Handelsabkommen mit Israel geschlossen. Meßbare Ergebnisse des Dialogs lassen sich noch nicht feststellen, Fortschritte in der Zusammenarbeit wurden zweifellos erzielt, so auf den Gebieten Industrialisierung, Infrastruktur, Landwirtschaft, kulturelle Zusammenarbeit.

Zur türkischen Literatur: Tunca Kortantamer: *Die rhetorischen Elemente in der klassischen türkischen Literatur* (S. 365–386): Zur Beurteilung der Eigenart der klassischen türkischen Literatur müßte nicht nur die Dichtung selbst vergleichend untersucht werden, sondern auch die türkische Rhetorik- und *inšā'*-Literatur, zeitgenössische Dichterbiographien, da die Biographen die Dichter meist unter dem Aspekt der Originalität bewerteten, Gedichtsammlungen, die durch ihre Auswahl Hinweise auf den Zeitgeschmack geben, Einleitungen der Dichter zu ihren Gedichtbänden, Briefsammlungen u. a. m. Bisherige Urteile über die klassische türkische Dichtung, die vor allem auf der Bewertung türkischer Literaten der Verwestlichungszeit (Anfang 19. Jahrhundert) beruhen, sollten dabei überdacht werden.

Zu allgemein-islamischen Themen: Heribert Busse: *Herrschertypen im Koran* (S. 56–80): Typologische Deutung der koranischen Darstellungen der Herrscher David, Salomo, Ḏū l-Qarnain, Abraham und Joseph (Typus: Propheten-König), Saul („militärischer" König, vom Propheten eingesetzt) und ihrer Gegenspieler Pharao und Nimrod (Antitypus), sowie der Königin von Saba (bekehrte Frau). Die Gemeinschaft der Gläubigen erscheint entweder im Kampf oder in der Hidschra (z. B. Abraham), ihre Gegner trifft das göttliche Strafgericht (Sintflut). Mann und Frau bilden oft ein Gegensatzpaar, ein übereinstimmendes Paar sind Vater/Sohn (einer davon als Typus „Helfer"). So typisiert dienen die koranischen Gestalten im islamischen Staatsdenken als gute oder schlechte Beispiele. – Konrad Dilger: *Das Schweigen des Gesetzgebers als Mittel der Rechtsfortbildung im Bereich des islamischen Rechts* (S. 81–83): Wenn die soziale Wirklichkeit zunehmend in Konflikt mit der *šarī'a* gerät, die Zeit für eine gesetzliche Reform des islamischen Rechts aber noch nicht reif scheint, wird durch das Übergehen bestimmter Fälle in der Gesetzgebung einiger islamischer Staaten die Möglichkeit gegeben, in der richterlichen Praxis konservativ-islamisch oder nach modernem Rechtsempfinden zu entscheiden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000193

Als Beispiel dient u. a. das tunesische Erbrecht, das die im sunnitischen Islam eindeutig als Erbausschließungsgrund festgelegte Religionsverschiedenheit nicht erwähnt. – RICHARD GRAMLICH: *Zur Ausdehnung der Zeit und Verwandtem* (S. 180–192): Zu den eindrucksvollsten Themen der Literatur der *karāmāt* und der *'aǧā'ib wa-ġarā'ib* gehören die Berichte über die Ausdehnung der Zeit (*našr az-zamān*), die besonders begnadeten Menschen widerfährt. Aufgrund dessen ist es ihnen gegeben, mehr Bücher zu verfassen als unter normalen Umständen innerhalb ihrer Lebenszeit auch nur hätten niedergeschrieben werden können, oder 70.000 Jahre lang Gott zu dienen, oder 70.000 mal täglich den Koran zu rezitieren. Ähnliche Wunder sind das Zusammenziehen des Raumes und die Lokomotion. – RUDI PARET: *Innerislamischer Pluralismus* (S. 523–529): Der Satz „*iḫtilāfu l-ummati raḥmatun*", heute positiv gebraucht („die Meinungsverschiedenheit der Gemeinde ist eine Gnade"), war ursprünglich im Sinne von „Begnadigung, Nachsicht" zu deuten. Heute ermöglicht die Toleranz unter den verschiedenen Rechtsschulen durch die eklektischen Methoden *taḥayyur* (Auswahl der jeweils zweckmäßigsten Vorschrift) und *talfīq* („Zusammenflicken" verschiedenen Materials) eine Anpassung der Rechtsordnung an moderne Erfordernisse. – BERTOLD SPULER: *L'Islam et les minorités* (S. 609–619): Abriß der Entwicklung der Situation der christlichen und jüdischen Minderheiten in islamisch beherrschten Gebieten von der Ausbreitung des Islam bis heute (Stichwörter sind: *ḏimmī*-Status, Kreuzzüge, Mongolensturm, *millet*-System, Kapitulationen im Osmansichen Reich). – FRITZ STEPPAT: *Die Entwicklungskraft der ländlichen Gesellschaft. Ein Versuch vergleichender Geschichtsbetrachtung* (S. 642–656): Faktoren zur Erklärung des allmählichen Niedergangs der Landwirtschaft im Nahen Osten etwa seit der Zeit der islamischen Eroberung, die sich aus dem Vergleich mit der gleichzeitig leistungsfähiger werdenden europäischen Landwirtschaft ergeben, sind die seit altorientalischer Zeit ununterbrochene Dominanz der Städte, auf die die landwirtschaftliche Produktion hin orientiert ist, damit zusammenhängend die verhältnismäßig ausgeprägte Arbeitsteilung, die Abwesenheit des Grundeigentümers von seinem Land (in Europa: Niedergang und Bedeutungslosigkeit der Städte, geschlossene Grundherrschaft, handwerkliche Produktion im dörflichen Bereich, Lebensmittelpunkt des Grundherren auf seinem Besitz); in rechtlicher Hinsicht: Beziehungen des Grundeigentümers zum Pächter als privatrechtlicher Vertrag, keine kommunalen Institutionen (weder ländliche noch städtische) (in Europa: Beziehungen öffentlichem Recht unterworfen, Dorfgemeinde als juristische Person). Als günstiger geographischer Faktor tritt in Europa die Möglichkeit der Neulandgewinnung hinzu (Verminderung des Drucks auf die Bauern). – STEFAN WILD: *Muslim und Maḏhab. Ein Brief von Tokio nach Mekka und seine Folgen in Damaskus* (S. 674–689): Das zwischen 1939–1941 in Mekka als Antwort auf eine Anfrage von prospektiven Neumuslimen aus Tokio, ob jeder Muslim einer der vier Rechtschulen angehören müsse, verfaßte Fetwa, in dem dies verneint wird, wurde 1945 in Kairo als Diskussionsbeitrag zur Doktrin der Muslimbruderschaft veröffentlicht, fand aber erst 1969/70 in Syrien größere Beachtung. Dabei hat die heftige Auseinandersetzung zwischen Anhängern der *Salafīya*, von ihren Gegnern *lā-maḏhabīya* (Anti-Rechtsschulenlehre) genannt, und Vertretern des *taqlīd*, die die *maḏāhib* beibehalten wollen, kaum eine Bedeutung für die Praxis, sondern ist mehr politisch akzentuiert (einerseits gegen die „Spaltung" der Muslime, andererseits gegen westliches Gedankengut).

Aus dem Bereich der islamischen Kunst: KATHARINA OTTO-DORN: *Die*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000194

Landschaftsdarstellung in der seldschukischen Malerei (S. 503–522): Landschaftsdarstellungen auf Minai- und Lüsterware sowie den Miniaturen zum Roman *Varqah ve-Gülšāh* (alles Ende 12.–Anfang 13. Jahrhundert) stellen Teilbereiche des königlichen Gartens dar. Horizontal gegliederte und schematisierte Szenen gehen dabei auf iranisch-sasanidische Vorbilder, realistischer dargestellten Themen auf chinesische der T'ang-Zeit zurück. – Annemarie Schimmel: *Gedanken zu zwei Portraits des Mogulherrschers Šāh 'Ālam II. 'Āftāb'* (S. 545–561): Ausgehend von den Portraits – eines aus dem Jahre 1797, das andere vermutlich nicht viel später entstanden – des 1759 auf den Thron gekommenen, ständig von Rivalen bedrohten, 1788 geblendeten, seit 1803 unter britischer Vormacht stehenden Herrschers wird die enge Verbindung zwischen Malerei und Dichtung aufgezeigt. Bestimmte Motive wie Sanduhr, Brille, Samt tauchen in beiden Künsten jener Zeit auf.

Zur Geschichte der Orientalistik: Martiniano P. Roncaglia: *Les Franciscains et les langues greques et orientales au XIIIe siècle* (S. 530–544): Zu Anfang des 13. Jahrhunderts widmeten sich die Dominikaner und Franziskaner auch nicht-theologischen Studien, so den Sprachen und der Philologie. Die bedeutendsten Hochschulen der Franziskaner waren Paris und Oxford. R. stellt Namen und biographische Angaben der ersten bekannten hieraus hervorgegangenen Ordensmitglieder, die sich mit orientalischen Sprachen befaßten, zusammen sowie diejenigen einiger Missionare und päpstlicher Gesandter.

Rosemarie Quiring-Zoche, Gießen

Hars Kurio: *Arabische Handschriften der 'Bibliotheca orientalis Sprengeriana' in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz-Berlin. Historische und quantitative Untersuchungen an der Sammlung des Islamhistorikers Sprenger (1813–1893): Die Abteilungen Geschichte, Geographie und Ḥadīṯ.* Freiburg i. Br.: Schwarz 1981. IV, 63 S., 27 ungez. Bl. 8° (Islamkundliche Materialien. Bd. 7.) ISBN 3-87997-080-7.

Bis in das 19. Jahrhundert hinein war im islamischen Raum die handschriftliche Kopie immer noch die gängige Art der Textvervielfältigung; nur eine unbedeutende Zahl von Büchern wurde gedruckt. Auch heute noch liegt die Mehrzahl der Werke islamischer Autoren lediglich in handgeschriebener Form vor. Dementsprechend ist die islamische Handschriftenproduktion um ein Vielfaches größer als die abendländische.

Ausgehend von der Bedeutung der Handschriftenbestände in europäischen Bibliotheken für die Bewahrung und Erforschung der islamischen Kultur, stellt K. in seiner als Bibliothekarsprüfungsarbeit verfaßten Schrift das Zustandekommen einer in den Besitz der ehemals Königlichen Bibliothek zu Berlin übergegangenen Sammlung dar und untersucht sie unter literargeschichtlichem Aspekt. Zunächst zeigt er den politischen und geistesgeschichtlichen Rahmen für das Sammeln von Orientalia im 19. Jahrhundert auf (S. 4–13) und gibt einen Abriß des islamischen Buchwesens sowie der Überlieferungsarten und ihrer Bewertung innerhalb der traditionellen islamischen Wissenschaften (S. 14–23).

Die „Bibliotheca orientalis Sprengeriana", zusammengetragen von dem 1842–56 im Dienste der East India Company in Indien arbeitenden Gelehrten Aloys Sprenger –, er unternahm während dieser Zeit eine zweijährige Reise

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000195

nach Syrien, Ägypten, Mesopotamien, Qešm und Maskat – umfaßt ca 2.000 Werke, darunter ca. 1.200 arabische, die in AHLWARDTS Katalog durch die Signatur „Spr" kenntlich sind. Ihre Schwerpunkte liegen bei den Fachgebieten Sufismus, Geographie/Geschichte, *ḥadīṯ* und Korankommentare. Wenn sich auch SPRENGER bemühte, Werke aus allen Wissensgebieten und Epochen zu erwerben, so war doch zu seiner Zeit ein planmäßiges Sammeln noch nicht in vollem Umfange möglich, da eine arabische Literaturgeschichte erst auf der Grundlage seiner und anderer Sammlungen geschrieben werden sollte. Das relative Alter der SPRENGERschen Handschriften spiegelt die Erhaltungssituation wieder: Nach einer gewissen Zeit mußten ältere Werke aufs neue kopiert werden. Dabei sind im Fachgebiet *ḥadīṯ* sowohl die Handschriften als auch die Werke älter (stark vertreten das 15. Jahrhundert) als im Fachgebiet Geschichte/Geographie. Aus der Buchproduktion des 15. und 16. Jahrhunderts ist offenbar besonders viel auf *ḥadīṯ* bezogenes Material erhalten, was auf einen überdurchschnittlich hohen Anteil an der Handschriftenproduktion, bessere Aufbewahrung oder auch die Verwendung besseren Papiers hindeuten kann.

Qualitativ bemerkenswert sind einige Handschriften aufgrund ihrer Nähe zum Verfasser, sei es als Autographen, sei es durch Kollationsvermerke oder *iǧāza*-Eintragungen, andere aufgrund ihrer Seltenheit oder ihres Alters.

K.'s Ausführungen geben für die Entwicklung der Islamwissenschaft interessante Aufschlüsse. Hierzu tragen auch die im Anhang beigefügten Titelblätter und Vorworte von Hauptwerken Sprengers bei. Daß sich aus der Untersuchung einer im Verhältnis zum gesamten arabischen Handschriftenmaterial doch verschwindend geringen Anzahl von Manuskripten nur sehr vorläufige Schlüsse auf Buchproduktion und Verteilungsgeschichte ziehen lassen, ist K. durchaus bewußt.

ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE, Gießen

SOHEILA DIVSHALI und PAUL LUFT: *Persische Handschriften und einige in den Handschriften enthaltene arabische und türkische Werke.* T. 2. Wiesbaden: Steiner 1980. XVI, 148 S. 4 Farb- und 8 Schw./w.-Tafeln. 4^0 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. 14, 2.) 99,– DM. ISBN 3-515-02439-5.

Der zweite Teil der persischen Handschriften innerhalb des VOHD enthält Beschreibungen der nach 1894 in den Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen gelangten persischen Handschriften. Bis 1894 ist der Bestand der Göttinger Sammlung katalogisiert durch J. FLEMMING im *Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staate.* I. Hannover. 3. Göttingen. Berlin 1894.

Es handelt sich bei den neueren Erwerbungen um 42 Manuskripte mit 100 Titeln, davon 72 persische, 8 arabische und 20 türkische. Die meisten (36) dieser Handschriften sind datiert, von diesen stammt die Hälfte aus dem 15.–17. Jahrhundert, die beiden ältesten aus dem 14. Jahrhundert. In der Gliederung des Katalogs richten sich die Verff. nach der Systematik der übrigen Bände persischer und türkischer Handschriften des VOHD, was im Sinne der Einheitlichkeit und damit der Benutzbarkeit zu begrüßen ist. Inhaltlich bildet die schöne Literatur mit 27 Titeln den größten Teil, gefolgt von religiösen Schriften mit 24 Werken (darunter 10 über den *taṣawwuf* und 10 aus der Ḥurūfī- und logographischen Literatur).

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000196

Die Ausführungen der Verff. zu Identität, Inhalt und Besonderheiten der Handschriften beruhen auf sorgfältigen Vergleichen nicht nur mit den Katalogen der europäischen Sammlungen, sondern auch von iranischen öffentlichen und privaten Bibliotheken (praktisch ist das vom Literaturverzeichnis gesonderte Register der benutzten Kataloge am Ende des Buches) sowie der einschlägigen Literatur.

Zu den bemerkenswerten Stücken der Göttinger Sammlung gehört eine *maǧmūʿa* mit elf Traktaten Idrīs Bidlīsīs (st. 926/1520), die bisher z.T. anderweitig nicht nachgewiesen werden konnten, so sein Kommentar zu dem sufischen Werk *Ḥaqq al-yaqīn* von Maḥmūd Šabistarī (Nr. 8), sein *Qānūn-i šahanšāh*, ein moralisch-didaktisches Werk in der Art der traditionellen Fürstenspiegel (Nr. 26), die erbauliche *Risāla-i rabīʿ al-abrār* über die Jahreszeiten (Nr. 27), die *Risāla-i ḥarīfīya* betitelte Prosaerzählung über eine Begegnung zwischen dem Aq-Qoyunlu-Herrscher Sulṭān Yaʿqūb (st. 896/1490) und dem Širwānšāh Farruḫ-yasār (Nr. 28) sowie das Maṯnawī *ʿIlm-i qiyāfat* über die Physiognomie (Nr. 34). Beachtung verdient auch die sehr frühe Handschrift des sechsten Bandes des *Šahanšāhnāma-i Sulṭān Murād* von Sayyid Luqmān (Nr. 29). Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1004/1595–6, das letzte aufgeführte Ereignis ist die Einnahme von Nāʾiqa, die in demselben Jahr stattfand.

Mit diesem Buch, das wie die übrigen Bände des VOHD hervorragend ausgestattet ist, wird auch einmal eine kleinere deutsche Sammlung gebührend gewürdigt.

Rosemarie Quiring-Zoche, Gießen

Braj B. Kachru: *Kashmiri Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz 1981. IX, 114 S. (*A History of Indian Literature*. Ed. by Jan Gonda. Vol. VIII, Fasc. 4.) 68.– DM.

Der in den USA wirkende Gelehrte ist bisher mit mehreren linguistischen Arbeiten und Lehrmaterialien über seine Muttersprache Kaschmiri (Km.) hervorgetreten, darunter einer sehr brauchbaren *Reference Grammar of Kashmiri*. Urbana 1968. Mit dem vorliegenden Buch versucht er sich zum ersten Mal auf literarhistorischem Gebiet.

Trotz einer nicht geringen Zahl von Km.-Texten, in arabischer Schrift oder in Devanāgarī geschrieben, ist der „Markt" für eine Literatur in dieser Sprache immer noch sehr eng begrenzt und die Zahl der „Kenner" sehr gering. Km. ist immer noch nicht überall in Kaschmir Lehrgegenstand in den Elementarschulen; bei den Gebildeten wirkt sich die Konkurrenz von Urdu, Hindi oder Englisch hemmend auf den schriftlichen Gebrauch des Km. aus. Neuerdings ist aber das Radio ein wichtiger „Abnehmer" geschriebener muttersprachlicher Texte.

Kāchrū (K.) behandelt die Km.-Literatur von ihren Anfängen (um 1300) bis in die Gegenwart. Er charakterisiert kurz den geistesgeschichtlichen Hintergrund der einzelnen Werke, nennt Textausgaben, Übersetzungen (falls vorhanden) und Sekundärliteratur. Zuweilen finden sich auch knappe Ansätze zu literaturwissenschaftlichen und stilistischen Interpretationen. Manches bleibt allerdings leere Behauptung. So hätte z.B. die Angabe, die Wahl der Metren hänge von dem Symbolismus eines Gedichtes ab (S. 54), unbedingt an

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000197

einigen Belegen demonstriert werden müssen. Ausführlich wird nicht nur von den „klassischen" Werken gehandelt, erfreulich eingehend kommt auch die Zeit nach 1947 zur Sprache. Warum aber die Literatur dieser Jahre mit ihren vielen neuen Formen und Inhalten und ihren modernistischen Strömungen unter die Überschrift „The Renaissance" (S. 63 ff.) gestellt wird, bleibt unerfindlich, denn es handelt sich dabei gerade nicht um die „Wiedergeburt" einer älteren Epoche, auch nicht in dem Sinne, in dem man üblicherweise von einer „bengalischen Renaissance" spricht (vgl. David Kopf: *British Orientalism and the Bengal Renaissance*. Berkeley 1969, S. 3 f.). K. bietet reichlich Textproben aus der älteren und neueren Km.-Dichtung. Lange Passagen werden auch aus der relativ leicht zugänglichen Sammlung von Trilokinath Raina: *An Anthology of Modern Kashmiri Verse* [AMKV]. Poona 1972, übernommen, dessen Übersetzungen aber nur ganz selten präzisiert. Gegenüber dieser Ausführlichkeit werden Short Story und Roman auf nur 3 Seiten zu kurz und summarisch behandelt, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß, wie anderswo, auch in Kaschmir künstlerische Prosa erst relativ spät einsetzt und an Bedeutung lange Zeit hinter der Poesie zurücksteht.

In manchen Einzelheiten des Buches wird mitunter eine gewisse Beschränktheit des wissenschaftlichen Horizonts spürbar: Der Mangel an Bereitschaft, westliche Forschungen zur Kenntnis zu nehmen, zumal wenn diese in einer anderen Sprache als Englisch zu lesen wären. Auch stören manche Nachlässigkeiten. Dies soll mit einigen Beispielen belegt werden: S. 4 ff. äußert sich K. über „Linguistic Affinity of Kashmiri" und verweist dabei u. a. auf seinen früheren konfusen Artikel *Kashmiri and other Dardic languages* in dem Sammelwerk *Current Trends in Linguistics*. Ed. Th. A. Sebeok. Vol. 5. The Hague 1969. Die negativen Rezensionen dieser Arbeit (zusammengestellt bei G. Fussman in: JA 1976, S. 203 A 6) ignoriert K. völlig. Jetzt zitiert er nur aus einem persönlichen Brief von Georg Morgenstierne, in dem einige der seltsamsten Unrichtigkeiten in K.'s früheren Angaben über die Gliederung der Dard-Sprachen korrigiert werden. Dazu gibt K. den Kommentar: „This communication of Morgenstierne makes it clear that we still do not have even a definitive or reliable classification of these languages." So kann man Privatbriefe von Gelehrten deuten, die sich nicht mehr wehren können! K.'s Verwirrung rührt daher, daß er Angaben aus verschiedenen Etappen der Geschichte der Erforschung der Dard-Sprachen wahllos und ohne Urteilsvermögen nebeneinanderstellt, wobei ihm dann der Schluß naheliegt, jede Behauptung sei möglich, alles sei unklar, Argumente gäbe es keine, nur Mehrheiten und Minderheiten von Meinungen. Dabei hat er von neueren Untersuchungen in englischer Sprache offenbar nur weniges gelesen und noch weniger verstanden, ganz zu schweigen von Publikationen in französischer oder deutscher Sprache, ohne deren Kenntnis über das Problem überhaupt sinnvoll mitzureden unmöglich ist. Das Standardwerk von G. Fussman: *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*. 2 Bde. Paris 1972, ist in K.'s wirrer Bibliographie weder aufgeführt, geschweige denn im Text ausgewertet. — S. 2,4: Der Name der dardischen Nachbarsprache des Km. ist nicht *Śiṇā*, sondern *Ṣiṇā*. — S. 3: Daß Kaschmir „the northernmost state of India, borders on Afghanistan, the U.S.S.R. . . .", wird manchen verwundern. — S. 6: Die Bedeutung des Persischen für den Wortschatz und für literarische Formen des Km. ist groß. Daß aber der persische Einfluß auch auf die Grammatik des Km. „deep-rooted" sei, ist eine Behauptung, für die keinerlei Beweis versucht wird. — S. 22 heißt es, die *śrukh*-Form der Km.-Dichtung „is modelled after the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000198

quantitative metre *bahār* of Persian." Diese Aussage hätte wohl sogar Kennern der persischen Dichtung erläutert werden müssen. Sollte etwa arabisch *baḥr*, Plural *buḥūr* „Metrum" gemeint sein? – S. 36 liest man: „During Muktadir's period, Ḥaltāj (so auch im Index!), a Persian Ṣūfī, was put to death . . ." Daß Ḥallāj (und der Kalif Muqtadir) gemeint sein müssen, ist aus dem Kontext zu ahnen. Als Quellenangabe wird aber nicht etwa auf die berühmten Arbeiten von L. Massignon verwiesen, sondern ausgerechnet auf das in dieser Hinsicht tertiäre Werk von P. N. K. Bamzai: *A History of Kashmir*. Delhi 1962, ohne Seitenangabe (S. 481). Von dort wird auch der Druckfehler abgeschrieben, der nicht erwähnenswert wäre, würde er nicht die Art des Arbeitens zeigen. – S. 36 A 7: K. F. Burkhard hat Maḥmūd Gāmī's „Yūsuf Zulaikhā" keineswegs ins Deutsche, sondern ins Lateinische übersetzt, übrigens zusammen mit einer noch heute interessanten Edition des Textes (ZDMG 49 [1895] und 53 [1899]). – S. 41 wird Sanskrit *jīvanmukta* falsch übersetzt „one who has attained freedom from the cycle of life and death" statt „der (schon) zu Lebzeiten Erlöste". – S. 86 A 12: Km. *bāḍ* „buffoon" kann nicht unter Berufung auf S. K. Rainā aus Skt. *bhāṇa-* abgeleitet werden, wobei das *ḍ* unerklärt bliebe, sondern gehört zu Skt. *bhāṇḍa*, wie man längst bei R. L. Turner: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London 1966, unter Nr. 9371 hätte nachlesen können.

Bei einer Literaturgeschichte, die man in erster Linie als Nachschlagwerk benutzen wird, sollten die zitierten Texte möglichst eindeutig aufzufinden sein. Bei K. sind einige Male unvollständige oder unklare Angaben stehen geblieben. So heißt es z. B. S. 11, kürzlich seien *vatsan*-Verssammlungen gedruckt worden, aber bibliographische Daten sucht man vergeblich. – S. 14 wird auf eine Arbeit angespielt, ohne ihren Titel zu nennen. Es handelt sich um: Sir George Grierson: *The Language of the Mahā-naya-prakāśa. An Examination of Kāshmīrī as Written in the 15th. Century*. In: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal 9,2 (1929), pp. 73–130. – S. 42 A 37 wird ein Titel so zitiert, daß ein Nichtfachmann ihn vergeblich suchen dürfte: Sir George Grierson (ed.): *The Kāshmīrī Rāmâyaṇa comprising the Śrīrāmâvatāracarita* . . . Calcutta 1930 (Bibliotheca Indica. Nr. 253.). Zur Rezeption des Rāma-Stoffes wäre jetzt nachzutragen die Arbeit von P. N. Pushp: *Rāmāyaṇa in Kashmiri Literature and Folk-Lore*. In: V. Raghavan (ed.): *The Ramayana Tradition in Asia*. Delhi 1980 S. 534–45. – S. 70 hätte gesagt werden müssen, daß der Originaltext des Gedichtes von Dīnā Nāth Nādim „Der Mond wie ein rundes Brot stieg auf hinter den Bergen", dessen Sonett-Form in K.'s Übersetzung graphisch unerkennbar bleibt, in AMKV 162 zugänglich ist. Das auf S. 71 interpretierte Gedicht *irāda* findet man im Km.-Original AMKV 126ff. – Solche und weitere ähnliche Mängel des Buches betreffen aber meist nur Randzonen seiner Thematik und mindern nicht wesentlich seinen Wert. K. ist mit dem literarischen Leben in Kaschmir vertraut, einige der zeitgenössischen Dichter kennt er persönlich und hat sie befragen können. Man erfährt mancherlei Neues über im Westen schwer und nur in Spezialbibliotheken erreichbare Textausgaben, Sekundärliteratur und meist kurzlebige Zeitschriften (von denen auch mir nur ein kleiner Teil zugänglich ist). Bedenkt man, daß in den bisherigen westlichen Darstellungen indischer Literaturen dem Km.-Schrifttum immer nur wenige Seiten gewidmet werden, so ist das vorliegende Buch ein spürbarer Fortschritt, für den man dem Autor Anerkennung und Dank schuldet.

Georg Buddruss, Mainz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000199

KERRIN GRÄFIN SCHWERIN: *Indirekte Herrschaft und Reformpolitik im Indischen Fürstenstaat Hyderabad 1853–1911.* Wiesbaden: Steiner 1980. X, 248 S. (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg. 27.) 65.– DM.

Die Verfasserin dieses bedeutsamen Buches betont mit Recht: Die bisherige Geschichtsschreibung über das neuere Indien hat die indischen Fürstenstaaten als für die Gesamtentwicklung Indiens nicht relevante politische Gebilde weitgehend ignoriert. Es stellt sich jedoch die wichtige Frage, warum die britische Kolonialmacht ihren Herrschaftsbereich nicht auf diese Residuen indischer politischer Traditionen ausdehnte, sondern sich hier mit der Ausübung einer indirekten Kontrolle, mit „Paramountcy", begnügte. Ferner, was war der Charakter dieser Herrschaftsform und was waren ihre Auswirkungen auf die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung der Fürstenstaaten.

Die Studie wählt Hyderabad, den nach britischem Urteil bedeutsamsten und komplexesten der indischen Fürstenstaaten, als Beispiel. Zunächst werden die politischen Beziehungen zwischen der britischen Kolonialmacht und dem Fürstenstaat dargestellt, dann die Versuche Hyderabad's, britischen Interventionen zu entgehen und als gleichberechtigter Partner anerkannt zu werden. Schließlich werden die inneren Entwicklungen im Staat dargestellt.

Die Arbeit als ganze 'beweist' überzeugend die Grundthese der Autorin: die indirekte Herrschaft der Briten in Hyderabad hatte einen retardierenden Einfluß auf die Entwicklung des Staates, seiner Gesellschaft und Wirtschaft, wenn verglichen mit den zur gleichen Zeit einsetzenden Entwicklungen im benachbarten Britisch-Indien. Die Briten hielten die Fürsten in goldenen Käfigen gefangen. Sie waren von Nutzen als Objekte traditioneller indischer Loyalitäten und dienten so den Briten als Säulen des Imperiums. „While they [the British] deeply despised these Indian princes, the British did shun no ceremonial effort to prove the opposite to the Indian people. The Indian princes were therefore not only victims, but also tools of British imperialism" (Engl. summary, p. 229).

Die Studie beruht auf gründlicher und weit ausholender Erforschung der Quellen. Der Rez. zweifelt, ob das in Persisch und Urdu verfaßte Quellenmaterial genügend berücksichtigt werden konnte. Hätte solches Material nicht zu einem wesentlich adequateren Verständnis des Denkens und Fühlens der einheimischen Bevölkerung in Reaktion zu den politischen Vorgängen geführt? Der Grund, warum die vom Norden kommenden Hindustanis unpopulär waren, bedarf weiterer Erforschung. Sie schauten zweifellos herab auf die lokale Bevölkerung, wurden jedoch ironischerweise schon in der zweiten Generation zu *mulkis* und vertraten *mulki* Interessen mit Vehemenz. Ali Yavar Jung ist ein Beispiel.

Das Buch sollte bald im Englischen zugänglich gemacht werden, möglichst von Indien aus, zu einem erschwinglichen Preis und in Leinen gebunden.

CHRISTIAN W. TROLL, Delhi

South Asian Archaeology 1979. Papers from the Fifth International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe, held in the Museum für Indische Kunst der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin. Ed. by H. HÄRTEL. Berlin: Reimer 1981. 1 Farbfrontispiz, 527 S. m. 398 Abb., 2

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000200

Faltkt. 8°. Brosch. 190.– DM. ISBN 3-496-00158-5; Ln 210.– DM. ISBN 3-496-00159-3.

Auf den Tagungen zur Archäologie Südasiens (vgl. ZDMG 127 [1977], 223; 131 [1981], 218; sowie Vorbericht von der Sixth Conference ZDMG 132 [1982] S. *3*–*4* werden alle Bereiche der „Sektion 12 = Kunst und Archäologie des Orients" der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft abgehandelt. Von den 36 Beiträgen sind 23 der Vor- und Frühgeschichte auf der Halbinsel Oman, im iranischen Shahr-i Sokhta, im iranisch-afghanischen Grenzgebiet am unteren Hilmend, in den afghanischen Fundorten Mundigak und Shortughai, einem nordwestafghanischen Bronzefund, den pakistanischen Grabungsstätten von Harappa, Mehrgarh, Pirak, im Swāt-Tal und im Bannu-Becken und im Bereich der südindischen Megalithkultur gewidmet. Der genius loci des Museums für Indische Kunst, das unter seinem Direktor H. Härtel für einen vorzüglichen Ablauf der Tagung und die vorbildliche Veröffentlichung der Tagungsergebnisse sorgte, bestimmte die meisten Themen der übrigen Referate. Grundfragen der indischen Kunst wurden z. B. in der vor-Aśoka-zeitlichen Datierung des Pfeilers von Allahabad/Kosam/Prayāgā und in Betrachtungen über den einheimischen Ursprung des Buddha-Bildes berührt.

Aus Afghanistan kamen die letzten Berichte von der Feldforschung vor ihrer Unterbrechung im Dezember 1979: Untersuchungen am Stūpa von Alt-Kandahar und den buddhistischen Wandmalereien von Ghazni (Frontispiz). Mit der frühen indischen Geschichte und ihrer Kunst befaßten sich Vorträge zur Vikrama-Zeitrechnung, über die indische Elfenbeinfigur von Pompeji, über parthische Numismatik, über Männerbildnisse mit Kopfbinden, über nach-Gandhāra-Terrakotten an Indus und Swāt, über die Beziehungen zwischen Indien und dem sasanidischen Iran und über Höhlen-Kultur in der Provinz Goa. In die spätere, sogenannte nachmittelalterliche Baukunst führten Untersuchungen zum buddhistischen und hinduistischen Umgangstempel und über den Ursprung des nepalesischen Pagoda-Stils.

Klaus Fischer, Bonn

Helmut Nespital: *Das Futursystem im Hindi und Urdu. Ein Beitrag zur semantischen Analyse der Kategorien Tempus, Aspekt und Modus und ihrer Grammeme.* Wiesbaden: Steiner 1981. XVIII, 340 S. (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg. 29.) ISBN 3-515-03459-5.

Die Grundlage von N.s Analyse bildet ein aus über 100 Titeln (ca. 25000 Seiten) vorwiegend erzählender Literatur erhobenes Textmaterial. Teil I der Arbeit (S. 17–107) stellt die theoretischen Positionen und methodischen Prinzipien der Auswertung dar: N. beruft sich auf die funktionale Grammatiktheorie und greift als Subsystem der morphologischen Ebene von Sprache das Verbsystem heraus. Unter dezidierter Berufung auf V. Pořízka wird die Aspektkategorie in N.s Übersicht der insgesamt 39 Tempus-/Aspekt-Grammeme des Hindi und Urdu eingebracht, in deren Systemzusammenhang (vgl. S. 35ff. zur Oppositionsanalyse) die 12 Futurgrammeme zu sehen sind. Die Einzelanalyse aller dieser Futurgrammeme in Teil II (S. 109–330) ist vorstrukturiert durch die Aufstellung und Erläuterung der Sem-Inventare der Kategorien Tempus (S. 45f.), Aspekt (S. 66) und Modus (S. 92) und behandelt (bei durch die Systematik bedingten parallelem Aufbau der Einzelabschnitte) jedes Futurgrammem 1. mit

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000201

Zukunftsbezug, 2. mit Gegenwartsbezug, 3. mit Vergangenheitsbezug und 4. mit omnitemporalem Bezug, wobei jeweils die modale, die aspektuelle und die temporale Charakteristik zunächst dargestellt und dann die Einzelbedeutungen anhand von ausgewählten Beispielen belegt werden. Da N. eine sehr weitgehende Differenzierung innerhalb der Einzelbedeutungen vornimmt (abhängig vor allem vom Kontext, aber auch von sog. formgebundenen Kriterien, vgl. S. 38 und S. 94–107), ergeben sich zahlreiche Bedeutungsnuancen, sog. sekundäre Bedeutungen, der Grammeme. In jedem Fall wird die Zuordnung zu den Grammemen des Futurs (und nicht etwa zu den Modi des Präsens) als primär angesehen. Da das Textmaterial nur in einzelnen, exemplarischen Belegen eingebracht wird, hätten präzisere Angaben zur Häufigkeit (statt z.B. „durchaus nicht selten", „zumeist", „ebenso häufig") die Überzeugungskraft der Systematik zusätzlich gestützt.

Peter Schreiner, Tübingen

Lajos Kazár: *Japanese-Uralic Language Comparison; Locating Japanese Origins with the Help of Samoyed, Finnish, Hungarian, etc.: An Attempt.* Hamburg: Autor 1980. III, 311 S. 4^0

Nach einer Stagnation von mehr als einem halben Jahrhundert – eine Folgeerscheinung der solipsistischen Haltung der nach-Brugmannschen Sprachwissenschaft, der darauf folgenden strukturalistischen Tendenzen und des Marrismus in der UDSSR – hat die Forschung zur genetischen Verwandtschaft der Sprachen im allgemeinen und des Japanischen im besonderen wieder eingesetzt. Ohne auf mehr oder weniger dilettantische Versuche, das Japanische mit den entlegensten Sprachen oder Sprachfamilien zu verbinden, einzugehen, sei hier besonders auf die Forschungen Roy Andrew Millers verwiesen, der bewußt auf die Arbeit Anton Bollers in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften 33 (1857), zurückgriff, in welcher der Letztere wesentliches Material zur japanisch-altajischen Urverwandtschaft vorlegte, aus dem sich bereits damals die genetische Verwandtschaft des Japanischen mit dem Altajischen in nicht selten recht scharfen Umrissen erkennen ließ. Diese Arbeit Bollers konnte nunmehr von Miller mit verfeinerter vergleichend-historischer Methode und einem ungleich umfangreicheren Vergleichsmaterial aus dem Altajischen wie aus dem Japanischen außerordentlich erweitert und wesentlich vervollkommnet werden, denn in den dazwischenliegenden 120 Jahren wurden die meisten altajischen Sprachen erst richtig bekannt. Vom Türkischen war das Alt- und das Sibirisch-Türkische weitgehend unbekannt, vom Tungusischen kannte man, von M. A. Carsténs leider allzu kurzen *Grundzügen einer Tungusischen Sprachlehre.* St. Petersburg 1856 abgesehen, nur das Manžu, vom Mongolischen waren das Alt- resp. Mittel-Mongolische des Jüan-Č'ao-Bi-Šy wie auch die meisten neuen Sprachen und Dialekte vollkommen unbekannt, und das Koreanische blieb eigentlich bis zu Polivanovs und Ramstedts Forschungen gänzlich unbeachtet. Heinrich Winkler schloß das Japanische in seine ural-altajischen Studien ein, und Pröhle hatte detailliertere Vergleiche des Japanischen mit dem Altajischen in seiner Studie in: KSz 17 (1916/7) vorgebracht und damit weitere Grundlagen zur Einbeziehung des Japanischen in das Ural-Altajische geschaffen. Auf dem Gebiet des Japanischen

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000202

selbst setzte die Forschung in Japan wie im Westen erst in den Dreißigerjahren dieses Jahrhunderts ein, nachdem sie hinsichtlich der historischen Phonologie erst durch B. KARLGRENS sinologische Forschungen, besonders sein *Analytical Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris 1924 (Repr. New York 1974), möglich gemacht worden waren. Die japanische Forschung hielt sich vorläufig innerhalb der Phonologie und hat zu einer Reihe wichtiger Erkenntnisse geführt. Das Rjū-Kjū war noch lange Zeit, bis zum II. Weltkrieg hin, unbekannt. In den nicht ganz zwanzig Jahren vor dem I. Weltkrieg wurde das Runen-Türkische entziffert und nach den Preußischen Turfan-Expeditionen auch das Ujgurische wirklich erschlossen. In den Zwanziger- und Dreißigerjahren wird das Alt- resp. Mittel-Mongolische durch die Textforschungen PELLIOTS und HAENISCHS bekannt, aber erst in den letzten Zwanzigerjahren und den darauf folgenden 2–3 Jahrzehnten wird das Tungusische soweit erforscht, daß es endlich einen guten Überblick über sein Gesamtgebiet gewährt. Die Erforschung des Koreanischen – sprachvergleichend lediglich durch POLIVANOV, RAMSTEDT und KOPPELMANN, welch Letzterer es ans Indogermanische anschließen zu können glaubte, mit einigen überzeugenden Parallelen, die sich nunmehr als solche der nostratischen Verwandtschaft ergeben – und des Japanischen läuft in ungleichem Tempo parallel der der anderen altajischen Sprachen.

In Japan hat die Forschung zur genetischen Verwandtschaft des Japanischen lange Zeit stillgestanden, und dies hauptsächlich aus politischen Gründen, wie MILLER ausführlich dargetan hat (*The Origins of the Japanese Language*. Seattle, London 1980, pp. 168ff.). Es war daran aber auch die zu Skepsis und schließlich einem sterilen Agnostizismus führende isolierende Betrachtungsweise schuld, welche in der allgemeinen Sprachwissenschaft, dem daraus entstehenden Strukturalismus und, in der UdSSR, dem MARRismus zur Entfaltung gekommen war und die Forschung nach der genetischen Verwandtschaft der Sprachen stark beeinträchtigte oder gar völlig unterband.

Diese isolierende, strukturalistische Betrachtungsweise, die vielerorten zum Arbeitsmodell erhoben wurde, hat auch die entsprechenden Folgen auf dem Gebiet der uralischen Sprachen gezeitigt. Während noch in den ersten Jahrzehnten der uralischen Sprachforschung, damals meist nur der finno-ugrischen, die Urverwandtschaft mit dem Altajischen als sicher angesehen wurde, setzte sich allmählich mit der Ausweitung der Forschung auf dem Gebiet der uralischen Sprachen immer mehr die Tendenz zur einzelsprachlichen Forschung durch, welche die Aufmerksamkeit von der Gesamtgruppe und ihren Aufgaben ablenkte und auf diejenigen der verschiedenen Einzelsprachen, bisweilen sogar einzelne Dialekte konzentrierte. Ungefähr dasselbe geschah in den beiden bestbearbeiteten altajischen Gruppen, dem Türkischen und Mongolischen. Innerhalb der Türkologie kam es in den Dreißigerjahren, kurz vor Ausbruch des II. Weltkriegs, gelegentlich sogar zu Äußerungen, die eine altajische Sprachfamilie in Frage stellten und die gemeinsamen Charakteristika als lediglich auf Entlehnung, Kontakt, sogar auf Zufall beruhend erklären wollten. Das geschah zu der Zeit, als auf uralistischer Seite die Zugehörigkeit, d. h. Urverwandtschaft des Samojedischen mit dem Finno-Ugrischen in Abrede gestellt und sprachliche Übereinstimmungen zwischen uralischen und indogermanischen Sprachen – wobei ausschließlich lexikalische Übereinstimmungen berücksichtigt wurden – erst recht als nur auf alten oder uralten sprachlichen Berührungen, Kontakten beruhend, dargestellt wurden. Die solipsistische Haltung der damals führenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000203

Vertreter der nach-BRUGMANNschen Indogermanistik wie auch der Allgemeinen Sprachwissenschaft, die in axiomatischer Weise die These vertrat, daß das Indogermanische mit keiner anderen Sprachfamilie urverwandt ist resp. sein kann – übrigens eine kulturgeschichtlich höchst interessante Parallele zu der nazistischen Rasseideologie – hat natürlicherweise einen bedeutenden Anteil an der Entstehung der lange Zeit auf uralistischem Gebiet vorherrschenden Lehrmeinung ausgeübt. Auch die von SCHOTT und CASTRÉN begonnenen und von Leuten wie W. BANG und HEINRICH WINKLER fortgesetzten altajischen Studien hatten in der Folgezeit unter den für das Uralische geschilderten Tendenzen zu leiden, ein Umstand, welcher die Altajistik, die von viel wenigeren Forschern wahrgenommen wurde als die Uralistik, in ihrer Entwicklung beeinträchtigte. Da „man" nunmehr schon nicht mehr zu wissen glaubte, ob es überhaupt eine urverwandte altajische Sprachgemeinschaft gab, fiel ja die „These" einer großen ural-altajischen Sprachfamilie von selbst unter den Tisch, und „man" konnte daher ruhig und ungestört die „Kleinarbeit" an den Einzelsprachen als Arbeitsmodell praktizieren.

JE. D. POLIVANOV behandelte (ca. 1927) das Koreanische im Vergleich mit den altajischen Sprachen, aber G. J. RAMSTEDT betonte (von ca. 1930 ab) die altajische Natur des Koreanischen, und die inzwischen kraftvoll begonnene und auf ihr gesamtes Verbreitungsgebiet ausgedehnte Erforschung der tungusischen Sprachen – die viel Wesentliches getan hat, aber ebenfalls noch lange nicht abgeschlossen ist – hat den Horizont der altajischen Forschungen ungeheuer erweitert, so daß nunmehr das Türkische und Mongolische wie auch im Fernen Osten das Koreanische in ihrem gegenseitigen Verhältnis, speziell ihrer genetischen Verwandtschaft, erkannt werden können. Von diesen Positionen ausgehend, konnte die schon von BOLLER, WINKLER, PRÖHLE, RAMSTEDT u. a. als sicher angenommene altajische Urverwandtschaft des Japanischen, schließlich auch des Rjū-Kjū, auf solide etymologische Grundlagen gestellt werden, wie es nunmehr von R. A. MILLER (in seinen Büchern *The Japanese Language.* Chicago 1967 (Repr. 1980), *Japanese and the Other Altaic Languages.* Chicago 1971, *Origins of the Japanese Language.* Seattle, London 1980, und einer Reihe von Artikeln, wie *Old-Japanese Phonology and the Korean-Japanese Relationship.* In: Language 43 (1967), *The Japanese Reflexes of Proto-Altaic *d-, *ǯ-, and *č-.* In: JAOS 88 (1968), *The Old-Japanese Reflexes of Proto-Altaic *l₂.* In: UAJ 42 (1970), u. v. a.) und J. STREET (zusammen mit R. A. MILLER) in: *Altaic Elements in Old-Japanese.* 1.2. Madison, Wisc. 1975–78 gemacht wurde, ohne daß dabei lediglich Wortgleichungen aufgestellt worden wären, sondern es wurden auch wesentliche phonologische wie, obzwar seltener, morphologischen Übereinstimmungen in Betracht gezogen.

Auf uralischem Gebiet ist die Erforschung der genetischen Verwandtschaft mit anderen Sprachfamilien zurückgeblieben. Nachdem COLLINDER schon vor einem halben Jahrhundert die genetische Verwandtschaft des Uralischen mit dem Indogermanischen nicht nur behaupten, sondern in den wesentlichsten Punkten feststellen konnte, worüber er in der Folgezeit noch weitere wichtige Arbeiten beitrug, hat in den letzten Jahren A. J. JOKI, der sich eine lange Zeit hindurch zu Fragen der Urverwandtschaft des Uralischen mit anderen Sprachfamilien in der traditionellen Weise skeptisch verhalten hatte, eine Urverwandtschaft des Uralischen mit dem Indogermanischen schließlich angenommen (cf. sein *Uralier und Indogermanen. Die älteren Berührungen zwischen den uralischen und indogermanischen Sprachen.* Helsinki 1973. [Mémoires de la Société Finno-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000204

Ougrienne. Vol. 151.]). Aber ein diesem entsprechenden Werk über die Urverwandtschaft des Uralischen mit dem Altajischen, das die früheren Ansichten von SCHOTT, CASTRÉN, BOLLER, WINKLER, BANG, PRÖHLE und anderen nunmehr auf eine neue Grundlage gestellt hätte, die vom Altajischen her, speziell dem Tungusischen und Japanischen untermauert worden wäre, steht noch immer aus. Auch die uralische Natur des Jukagirischen, von COLLINDER 1940 angenommen und von J. ANGERE 1956 erhärtet, wird von einzelnen Uralisten immer noch bezweifelt. Sehr viel schwieriger liegen die Dinge bezüglich des Verhältnisses des Uralischen zum Čukči-Kamčadalischen, auf das ich hier nicht eingehe, sondern lediglich auf die Arbeiten von ANGERE: *Das Verhältnis der tschuktschischen Sprachgruppe zu dem uralischen Sprachstamme.* Uppsala 1951 und BOUDA: *Die Verwandtschaftsverhältnisse der tschuktschischen Sprachgruppe.* In: Acta Salmaticensia (1951/2), der allerdings zur Frage „Kontakte oder Urverwandtschaft?" keine Stellung bezieht.

In diesem Zusammenhang wird das zur Rezension vorliegende Buch KAZÁRS noch eine vom Vf. nicht unmittelbar in Betracht gezogene Rolle spielen. Vf. hatte, bereits bevor er seine finno-ugrischen Studien an der University of Indiana antrat, eine gewisse Ähnlichkeit d. h. gewisse sprachliche Übereinstimmungen, zwischen dem Japanischen und seiner ungarischen Muttersprache erkannt, denen er, nun mit finno-ugristischen Kenntnissen ausgerüstet, wissenschaftlich nachgehen wollte. Obwohl seine Ausbildung in Indiana auf das Uralische, eigentlich nur das Finno-Ugrische, beschränkt blieb, also isolationistisch betrieben wurde, konnte Vf. dank seinem philologisch-linguistischen Studium des Japanischen eine ganze Reihe von lexikalischen Übereinstimmungen des Uralischen mit dem Japanischen wiewohl von gewissen phonologischen und morphologischen Charakteristika auf beiden Gebieten feststellen. Daß er in seiner Arbeit gelegentlich auch auf Parallelerscheinungen im Altajischen verweist, ist sehr zu begrüßen. Trotzdem hat er leider keinen Blick für die genetische Verwandtschaft der altajischen Sprachen, zu welchen er lediglich Türkisch, Mongolisch und Tungusisch stellt, da er noch unter dem Einfluß der irrigen Lehrmeinung steht, nach der es keine urverwandte altajische Sprachgemeinschaft gibt. So geht er nur vom Uralischen aus und versucht, die Übereinstimmungen zwischen diesem und dem Japanischen auf eine systematische Basis zu stellen. Das Hauptgewicht wird hierbei auf die lexikalischen Übereinstimmungen gelegt.

Das Buch besteht aus den folgenden Abschnitten: O. Introduction (p. 1–), Theoretical aspects (6–); Method (8–); 1. Presentation of the Material (11–); 2. Etymological Comparisons (12–), daran schließt sich ein Grouping of the Guide Words, nach Bedeutungskategorien, an (214–); 3. Phonology (217–) mit einer systematischen Aufstellung der einzelnen Lautvertretungen; 4. Morphology (249–) mit der Wortbildung und Suffigierung im Japanischen und Uralischen; 5. Index (275–) der japanischen und der uralischen Wörter, nach den Einzelsprachen aufgeteilt; 6. Symbols and Abbreviations (297–); 7. Sources, d. h. Bibliographie (301–). Der Appendix (309 ff.) enthält 3 Skizzenkarten: die ungarischen Dialekte; Ungarn in der 2. Hälfte des XII. Jhdts., und die Verbreitung der uralischen Sprachen (einschließlich des Jukagirischen) über die Eurasische Landmasse. Das Hauptstück des Buches, der lexikalische Teil, enthält die uralisch-japanischen Etymologien von 593 Lexemen, von welchen ein gut Teil weiteren Proben standhalten dürfte. Eine Anzahl von Etymologien sind als unsicher oder fraglich bezeichnet und muß in der weiteren Forschung, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000205

nunmehr erst richtig beginnen kann, nachgeprüft werden. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Etymologien erstrecken sich auch auf das Altajische, so z. B. ohne weiteres erkennbar Nos. 12, 14, 17, 18, 21, 27, 28, 48, 49, 66, 72, 74, 80, 90, 88, 114, 119, 120, 123, 125, 131 (falsch – gehört zu Tung.), 135 (ebenfalls nicht ural., sondern altajisch), 136, 137 (cit. bei R. A. Miller und mir), 138, 165, 169, 176, 233, 242, 310, 321, 329, 343, 344, 346, 356, 389, 414, 462, 464, 466, 477, 482, 485, 503, 508, 510, 515, 517 (?), 518, 530, 546, 556, 571, 587, 588, 590, 594, wie in vielen Fällen auch von Vf. angenommen, und dadurch wieder eine, nun schon viel geringere, Menge, implicite auch auf das Dravidische und schließlich das Nostratische. Zum Letzteren gehören Nos. 1, 7, 14, 46, 48 (von mir ausführlich behandelt, hier aber nicht erwähnt), 57 (?), 58, 90, 105, 113 (?), 121 (?), 164, 169, 176, 259, 265, 291, 295, 312, 333 (?). Eine weitere Reihe von Fällen sind als Mutmaßungen anzusehen, wie auch von Vf. vielfach getan, und müssen der weiteren etymologischen Forschung vorbehalten werden.

In der Behandlung der einzelnen Etyma geht Vf. so vor, daß er nach den notwendigen lexikalischen Angaben mit den Variationen und Komposita die Semantik bespricht, danach die phonologischen Verhältnisse und, wenn aufgefunden, Parallelen aus anderen Sprachen, z. B. den altajischen. Sehr praktisch ist unter jedem Eintrag die tabellarische Wiedergabe der japanischen wie auch der uralischen Wortformen. Es ist zweckdienlich, daß Vf. in den japanologischen Abschnitten weitgehend die allgemein-sprachwissenschaftlichen termini und nicht die japanischen verwendet, obwohl Letztere auch in westlichen Werken über das Japanische vielfach gebraucht werden. Es ist gut, daß der nichtssagende Ausdruck „Partikel", üblich in den japanischen und vielen westlichen Arbeiten, nicht ausschließlich gebraucht wird; soweit es sich um nominal verwendete „Partikeln" handelt, sind diese grammatisch wie etymologisch Kasussuffixe, seltener Enklitika und Postpositionen. Die japanischen Grammatiker haben diesen Sprachgebrauch aus dem Chinesischen übernommen, ebenso wie die türkischen Philologen die ganze Terminologie der arabischen Grammatik ihrer eigenen altajischen Sprache aufpfropften. Die Art, Nominalsuffixe im Manžu und Mongolischen wie schon früher im Klassisch-Ujgurischen getrennt von dem Wort, an das sie suffigiert sind, zu schreiben, mag auf die gleiche chinesische Anschauung von „Partikeln" zurückgehen. Anders liegt die Sache bei der japanischen Terminologie für die einzelnen Verbalklassen, die nicht chinesisch ist und aus rein praktischen Gründen von westlichen Grammatikern (so auch von Bruno Lewin) beibehalten wird, obwohl sich dafür auch lateinische und griechische termini technici finden ließen.

Eigenartig muten die Zusammenstellungen vom Typ A.-Jap., Jap. *aburu*, in Dial. auch *iburu, iboru* „to roast, broil, expose to fire" (No. 3) an oder A.-Jap. *aburu, abusu* „leave over, spare", Jap. *afureru*, (No. 4), in welchen Vf. einen „prothetischen Vokal" annimmt und diese mit (3) Ural. Ur-Samojed. **pə̑r-å-*, (?) Ung. *pir-īt-, pir-ul-*, (No. 4) Suomi *paljo*, Mari *pülä* etc., ur-Ural. **paljV* (auch Nostrat.) „viel, etc." vergleicht, und dies in vielen Fällen: *a-, i-* in 401, 402, 461, 516, 517, 582; *a-, o-:* 8, 103, 355-357, 367, 589; *i-* in 119, 148, 356, 456; *i-, ju-; o-, ka-* 121 (einige solcher prosthetischer Silben, wie *sa-, ka-* und *pi-* sind malajopolynesischer Herkunft); *u-:* 457, 481, 483 (?), 493, 516, 535, 536, 545, 554 (fraglich); auch umgekehrt, aber selten: Ural. *a-, e-, ŋō-* gegenüber japan. anlautendem Konsonanten: 442, 478. Vf.'s Ansatz dieses „prothetischen Vokals" scheint durch die Semantik der betr. Etyma bestätigt zu werden; weiterhin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000206

stützt sich Vf. auf WENCK, der in solchen Fällen von einem „vowel augment for the creation of new words" spricht (cit. vom Vf.), was wenig überzeugend wirkt. Diese Erscheinung muß noch gründlich untersucht werden. Das Japanische kennt wie das Altajische, Uralische und Dravidische keine Praefigierung und weist nur sekundär und selten quasi-praefixale, prothetische, Elemente auf, die entweder fremd sind wie die soeben erwähnten *sa-*, *ka-* und *pi-*, oder auf alten Kompositionen beruhen, wie z.B. mit dem alten verbum negativum *e-* (cf. MILLER: *Jap. and the Other Alt. Lgs.*, 280ff., K. H. MENGES: *Alt. Studien.* II: *Japanisch und Alt.* Wiesbaden 1975, p. 109f.).

Der dem Buch beigegebene phonologische Teil (217–241) ist durch seine Indices der Lautvertretungen von großem praktischem Wert, da diese eine Aufstellung aller im Wörterbuch vorkommenden und besprochenen Beispiele mit Angaben über die Häufigkeit der an ihnen festzustellenden phonologischen Erscheinungen enthält. Beträchtliche Schwierigkeiten lassen sich öfter in der ungleichen Vertretung der Dentale, Affricatae und Sibilanten feststellen: z.B. AJap, Jap *t-, d-, c-, č-* 53 mal im Uralischen = *t-*, *d-*, 18 mal = *č-, ć-, c-, t'ś-*, 13 mal = *ś-, ś-, s-*, 1 mal = (Ung.) *d'-*, 1 mal = *j-*, 1 mal = Ø (p. 221) oder AJap., Jap. *s-*, *Jap. ś-*: 50 mal = Ural. *s-, ś-, z-*, 23 mal *ć-, č-, ś-, ž-*, 3 mal = *t-*, 1 mal = *j-*, 1 mal = Ø (ibid.); im Inlaut: AJap. *-t-, -d-*, Jap. *-t-, -č-, -ʒ-, -ǯ-, -d-, -c-*: 18 mal Ural - *t(t)-*, - *t'-*, (Ung.) *-z-*, 17 mal = *-č-, -nč-, -nc-*, (Ung.) *-d'-*, 15 mal = *-nt-, -mt-, -ŋt-, -d-*, 9 mal = *-ć-, -ńć-, -ŋć-*, 6 mal = *-ś-, -s-, -ns-*, 5 mal = *-l-, -l'-*, 4 mal = *-δ-, -δ'-* (p. 235); ähnlich bei AJap., Jap. *-d-*, Jap. *-ʒ-, -ǯ-:* 21 mal Ural. *-mt-, -nd-, -nt-, -d-* (Ung. *-z-*), 5 mal = *-ńć-, -ć-, -c-;* 4 mal = *-č-*, 2 mal = *-ns-, -s-*, 2 mal = *-ʗ-* (ib.), ähnlich bei AJap., Jap. *-ʒ-*, Jap. *-ǯ-* (236). Da Jap. *-r-* auf ur-altaj. **-r-*, **-ṛ-* (= $*r_2$ > Tk. *-z-*) und **l* zurückgeht, ist es in den Fällen, wo ihm ural. *-l-, -l'-* entspricht (72 mal *-r-*, 41 mal *-l-, -l'-*; p. 232f.), als auf *-l-* beruhend anzusehen. Anlautendes *r-* aber ist für das Japanische nicht anzunehmen, da dies im gesamten Ost-Nostratischen nicht, (d.h. höchstens sekundär), vorkommt. Daher sind die beiden Wortvergleiche, AJap. *urusa* = F.-Ugr. **roć-ə* (545), „unangenehm, schwierig, widerlich", wie auch AJap. *jurupu, jurumu* „to become loose, dull, remiss; to flag, go down, break up. etc." und Ung. *roml(ik), romol-*, AUng. *ruml-*, Dial. *råmål-* „fall down" und *rombol-, rumbål* etc. „to smash, break to pieces, etc." (No. 593) unwahrscheinlich, wohl irrig. Die ungarische Wortsippe dürfte onomatopoietisch und durch anklingende deutsche Ausdrücke ähnlicher Bedeutung wie Rummel, rummeln, rumpeln, Gerümpel etc. beeinflußt worden sein.

In dem Abschnitt über die uralische Phonologie wird p. 243 o. die Meinung vertreten, das Samojedische wäre getrennt von den finno-ugrischen Sprachen zu behandeln („to be handled separately"), was bestimmt falsch ist, denn eine solche „Methode" würde die etymologische Forschung einengen und auf keinen Fall noch für eine Einbeziehung des Japanischen Platz lassen – ganz im Gegensatz zu dem, was Vf. in dem ganzen Buch tut, denn er zitiert ja nicht nur samojedische, sondern auch noch jukagirische Formen.

In Fällen vom Typ AJap. *atapu*, Jap. *ataeru* „to give, award, bestow, etc." = Ung. *åd-*, Komi, Udm. *ud-*, Mordv. *andoms*, Suomi *anta-*, F.-Ugr. **aⁿta-* „to give, allot, feed, nourish, etc." (No. 28) wird das uralische nasale Element *-m-* und *-n-* als „praenasalizing intruder", „whether visible or only traceable" erklärt, ebenfalls in No. 30, AJap., Jap. *atari* „vicinity, etc.", Mäńśī *ańťəl, åŋtil*, Xanty *oŋti*, F.-Ugr. **oŋtV* „side, vicinity" und in zahlreichen anderen Fällen. Diese Hypothese hätte an einer Zusammenstellung der betr. Beispiele im phonologischen Teil des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000207

Anhanges speziell erläutert werden sollen, auch hätten in diesem Fall parallele Erscheinungen im Japanischen – wo ja eine „prenasalization" als Grund für die Entstehung der stimmhaften Entsprechungen von *k, t, p, s* angenommen wird – Vf, verweist dabei, p. 22, o., auf Arbeiten von WENCK und RAMSEY-UNGER – und möglicherweise in den anderen altajischen Sprachen angeführt werden sollen. Bei den unter No. 30 angeführten tungusischen Etyma, Süd-Tg. *ḫoṫdon* (<ur-Tg. **xoṫdan*) „Seite" (TgWB, II, 13f.) und *kaltaka* „Hälfte" (TgWB, I, 367f.) ist Vf. geneigt, die ursprüngliche Natur des *l* zu bezweifeln; es ist aber, wie aus den Beispielen ersichtlich, als ursprünglich anzusehen, auch der Wandel dieses praedentalen *l* zur gutturalen Occlusiva im Oroči und Udi *ogdo(n-)* und Oroči *kakta* (< **qaṫta*) und Udi *kakta'a* (< **qaṫta-qa*, Dim.) dürfte für die etymologisch primäre Natur des *-l-* sprechen. In *ḫoṫdon* ist das *n* kein *-n* ἐφελκυστικόν, sondern der im Tungusischen und Mongolischen häufige Nominalstammauslaut, noch vom alten Obliquus-Stamm herrührend, wie ich bereits öfter erwähnt habe. Ewenki *oldōn-du* ist der Dat.-Loc. Tg. *kalta-ka* entspricht dem Jap. *kata* < **qaṫta* „Seite, einzeln, halb", das in den vom Vf. sub No. 39 angeführten Compositis AJap. *titi-kata* „father's side" und *ḥaḥa-kata* „mother's side" vorliegt.

In einer Reihe von Fällen hat Vf. ungarische Wörter bisher unbekannten Ursprungs mit dem Japanischen verbinden können, so z.B. Nos. 463, 465 (?), 468, 473, 474, 550, 551, 552, 554 (?), 559, 563, 575, 582 u.a.m.

Einige Etymologien hat Vf. dadurch aufstellen können, daß er auf eine Theorie von T. MIYARA zurückgreifend im Anlaut einen Labiovelar, von ihm als **kw* bezeichnet, ansetzt, so z.B. im Numerale „2", AJap. *puta(tu)*, Jap. *futacu* (No. 63), das er zu Suomi *kaksi*, Lapp. *guokte*, Ung. *kēt*, etc., stellt, wobei er ein ursprachliches **k̑- (*kw-)* ansetzt; man könnte einen Reflex dieses ursprachlichen Anlautes im Lappischen, *gu-*, sehen; ähnlich in AJap. *pari*, Jap. *ḥari* „needle, pin; fish-hook" (No. 79) zu Ung. *horog, hurug, håråg, hårog* „hook, fish-hook", mit *h-* < *k-*, das bisher noch nicht etymologisiert war, da es keine uralischen Parallelen hat; auch mit umgekehrter Vertretung, Jap. *k-* und Ural. *p-, f-*, wie in AJap. *kuda* „horn used in wars", Jap. „pipe, tube", No. 220, das er zu Suomi *putki*, Mdv. *počko*, Sölqup *pūž, pūžĕs*, Kamaš. *pottu*, Ural. **puč-kĕ* stellt; und einige weitere Fälle, wozu man § 3.2.1, p. 236 sehe. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch das Etymon für „Stern": No. 114 A.-Jap. *posi*, Jap. *ḫoši*, was nach Vf. zu Ung. *hūd'*, Māńśī *kōńś*, Xanty *kos, xūs*, etc., Sölqup *kes(aŋ)ka*, Kamaš *künžegej*, Ural. **kunće/kuće* und weiterhin zu (nach SAUVAGEOT) Tung. Nānaj *ḫosyqta, ḫosaqta*, Ma. *usiha* „Stern", außerdem zu Nānaj (SAUVAGEOT nach PELLIOT) *pǒule* „der Große Bär", „Ursa Major", Tung. (nach BENZING) Nā. *posyn-* „scheinen, schimmern, funkeln, etc.", Mong. (nach POPPE) *odun* „Stern", M.-Mong. *hodun* < **pōdun* gehört, von MURAYAMA zu dem obigen A.-Jap. *posi* gestellt, das er auf **poči* zurückführt und eine Urform **potĭn* ansetzt (cit. bei Vf.). Hierzu ist folgendes zu sagen: Nā. *pǒule*, in *Dāi Pĕulĕ* „Ursa Major", ist = Ewenki *Hĕglĕn, Hoglan, Hĕglun* „Elchkalb; Ursa Major", in den anderen tung. Sprachen durchweg nur noch „Ursa Major" (TgWB II, 360), gehört nicht hierher. Es bleibt als unmittelbar verwandte altajische Form Nā. *ḫosaqta*, etc., „Stern", Oroki *wasyqta*, Udi *wahikta*, Ew. *ōsīkta*, etc. „id.", ur-Tung. **xosy-qta* (evtl. **xōsy-qta*), das sich zu Jap. *posi/fosi* genau so verhält wie das uralische Etymon, das ebenfalls keinen Labial, sondern einen Guttural, *k-, x-, h-* im Anlaut aufweist, während die übliche Entsprechung für Altaj. **p-* ein Labial oder Null sein sollte. Nā. *posyn* „Funke", *posyn-* „funkeln, sprühen", Ew. *hōsin, hōsin-* „id.", das im TgWB II, 335 zu Mong. *očin* „Funke" gestellt wird, wozu

auch Türk. *učqun* (wohl < **očqun*, sekundär an *uč-* „fliegen" angeglichen – gegen RÄSÄNEN, EtWB, 509, der zu Türk. *uč-* auch noch Kāš. *učmaq*, Ča. *užmāḫ* „Paradies" stellt, das < Sogd. *užmāḫ!*) gehört, hat mit dem Etymon für „Stern" nichts zu tun. Das Verhältnis von Mong. *odun, hodun* < **pōdun* zu Jap. *fosi* läßt sich lediglich durch die von MURAYAMA vorgenommene Rekonstruktion „A.-Jap. **poči* < [ur-Altaj.] **potïn*" in Einklang bringen, wozu noch Parallelen erwünscht wären. Jedenfalls hätte die These vom anlautenden Labiovelar damit auch auf altajischer Seite eine Bestätigung erfahren.

Wie dies letztere Etymon, so wären noch einige weitere in dem Buch vorgelegte zu besprechen, was in einer Rezension, auch einer eingehenden, unmöglich ist, so daß sie für eine spezielle Arbeit vorbehalten werden müssen. Ich habe mir die Diskussion von 89 Etymologien vorgemerkt, aus denen ich nur andeutungsweise einige hier erwähne.

No. 2: Es ist schon aus semantischen Gründen ganz unwahrscheinlich, daß Ung. *füröst-, firöst-, feröst, föröst-* „baden" mit der velaren Wurzel *for-*, Altaj. **por-* „sich drehen, wenden, kreisen, etc." in Ung. *forog-* und der nostratischen Wurzel ***por-/pur-* „id." (cf. K. H. MENGES: *The Oriental Elements in the Old-Russian Igoŕ Tale.* New York 1951. (Word. Monograph. No. 1.), p. 60, russ. Ausg. *Vostočnyje elementy v „Slove o Polku Igoreve"*. Leningrad 1979, p. 159) zusammenhängen sollte, auch die angesetzte Verwandtschaft mit A.-Jap. *abu, amu* „to pour water over the body" ist sehr zu bezweifeln.

No. 22: Jap. *ari, aru* „sein, existieren" gehört zu Türk. *är-* (cf. K. H. MENGES: *Jap. und Alt.*, 20ff.); die angeführte ural. Sippe ist ein ganz anderes Etymon.

No. 75: Jap. *ḥaneru* „to reject, skip over, etc.", A.-Jap. *panu, panaru*, Ural. Ung. *hāň-, hān-*, Xanty *xanda*, Komi *kundini*, F.-Ugr. **kanV-* (?) gehören bestimmt zusammen, wohl mit ursprünglichem Anlaut **x̌-*, womit die abwegige Theorie einer Entlehnung des uralischen Etymons aus dem Arischen, A.-, M.-Pers. *kān-*, Skṛ. *k'an-* „graben", selbst nicht-indogermanischer Herkunft, wegfällt, wie Vf. richtig sagt.

No. 150: Es liegen wahrscheinlich 2 verschiedene Etyma vor.

No. 151: *kota*, etc. ist ein anderes Etymon, cf. K. H. MENGES: *Glossar . . .*, 102f., COLLINDER, 142, RÄSÄNEN, 284 u., JOKI: *Sajansamojed.*, 186f. Die Bedeutungen von Jap. *-ka, -ga* sind zu allgemein, wie N.-Pers. *-gāh* „Ort, etc.".

No. 153: Wohl 2 Etyma; das uralische gehört nicht zum Japanischen, schon wegen der Semantik, sondern zum Türk., *qomy-* „wogen, etc.".

No. 161: Es ist wohl ein Wander- resp. Kulturwort, das speziell zu untersuchen ist. R. A. MILLER und J. STREET haben es (I, No. 10, pp. 75ff.) ausführlich behandelt, was von Vf. nicht erwähnt wird. Es gehört in eine große, weitgewanderte Sippe von einem vor-griechischen mediterran-anatolischen **kam-*, z.B. in Gr. καμάρα, κάμινος (cf. BOISACQ, 401ff; FRISK, 772, ist unergiebig), ursprünglich „gemauertes Gewölbe". Das angeführte Ung. *kemënce* „Back-, Schmelzofen" ist unmittelbar slavisches Lehnwort, < Russ. (oder Ukraj.) кáменница „gemauerter Ofen im Dampfbad", das seinerseits auf einer volksetymologischen Anlehnung des fremden Wortes an кáмень (und Ableitungen) „Stein" beruht; es fehlt bei VASMER. Каменúца wird von DAL' II, 199 als nichtliterarisch geführt, „im Westen: jeder Steinbau, besonders mit Gewölbe", кáменка. Arxangel'sk, „Ofen", Sibirien „dgl.", „aus Bruchsteinen, nicht Ziegeln; Badeofen; etc.". Bemerkenswert ist, daß bis jetzt zwischen dem Türkischen *kämägä* „id." und dem Japanischen *kama* keine Zwischenglieder dieses alten Kulturwortes aufgefunden worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000209

No. 162: A.-Jap., Jap. *kakaru* etc., „to be caught, held fast; to be involved; to lean, rely, etc." wird von MILLER & STREET I, No. 9, pp. 73ff. zu Altaj. (auch Nostrat.) **qaty-* „vorstehen, in die Höhe ragen, steigen; konvex sein; schweben, etc." gestellt. Der Vergleich mit den vokalisch anlautenden uralischen Formen ist auch semantisch unbegründet; der Schwund von anlautendem *k-* ist nicht „wide-spread in the A(ltaic) languages, especially in Tungus", wie von Vf. gesagt wird, sondern erscheint nur in noch nicht näher untersuchten Einzelfällen.

No. 228: Jap. *kuruwa* „enclosure" — *gururi* „surroundings" dürfte ein anderes Etymon sein — gehört bestimmt nicht zu Ung. *d'ürü* „Ring", das Lehnwort aus dem Volga-Bulgarischen ist. Das japanische Wort ist eher zu Türk., Mong. *qory-* „umgeben, schützen" zu stellen.

Zu No. 295 A.-Jap., Jap. *na* „Name" cf. MILLER, 71, MENGES 28f. Es ist nostratisch.

Nos. 327 und 328, 339 und 341, wohl auch 355 und 356 sind jedes sicherlich 1 Etymon.

No. 387: Die ungarischen Formen sind entweder aus dem Slavischen (*zima* „Winter") entlehnt oder von diesem beeinflußt.

Zu No. 406 cf. ausführlich MILLER & STREET, I, pp. 124–130: Altaj. **sÝgVn*= Türk. *syyyn,* aber nicht Fi.-Ugr., Suomi etc. *sika* „pig". Jap. *sika/šika* hat auch Parallelen im Malajischen: Semaŋ und Sakaj *sika* (RAHDER in: Monumenta Nipponica 9 [1954], pp. 240f.).

No. 436: A.-Jap. *suki,* Jap. *suki* „plough" ist wieder ein interessantes altes Kulturwort, das nicht von Türk. *soqa,* Russ. coxá, das als Prototyp des türkischen wie des mordvinischen Etymons angesehen wird (RÄSÄNEN, 426), und anderen Verwandten wie Frz. *soc,* das auf das Gallische zurückgeführt wird (DAUZAT, 670; MEYER-LÜBKE, No. 8053 — ohne Etymologie) getrennt werden kann — trotz der enormen Entfernung.

No. 452: *taberu* „to eat" gehört, wie MILLER, 95f., festgestellt hat, zu Tung. **žä-p-*, Türk. *je-* „id.", nicht zu der angeführten uralischen Sippe, die COLLINDER p. 158 richtig zu Tung. Ew. *sē-, hē,* Nā. *sea-,* Ma. *saj-* „kauen, essen, fressen" (TgWB II, 69) gestellt hat, und die auch eine Parallele im Jenisejischen hat: Ket (CASTRÉN) *sī* „essen". Das Etymon ist nostratisch: Idg. **sā-, *sɔ-*, Lat. *sa-t-is,* NHD *satt,* Slav. *sy-t-*, etc. (POKORNY 876); cf. auch MENGES in: Orbis 14 (1965), p. 131f.

No. 462: A.-Jap. *taku* „Feuer anmachen", hier mit lediglich 1 uralischen Parallele, Lapp. *cakka-* „to glow, burn" gegeben, stellt MILLER, zusammen mit dem intransitiven *jak-* (pp. 86, 91f.) zu Tung **žäg-* in *žêgdê-* „brennen (intr.)"; es könnte auch zu Türk. *jaq-* (<**đaq-*) „anstecken" gestellt werden; Vf. vergleicht weiter nach RAMSTEDT Mong. *čaki-* (= türk. *čaq-*) „Feuer schlagen", weiterhin Xanty Yrtyš *čēget, čīget,* N *šigit* „Feuerschwamm".

No. 488: Es ist etymologisch und semantisch ganz unwahrscheinlich, daß Ung. *ār-, āråd-* „flood, stream, current; to flood, inundate" zu Jap. *toro* „pool in a river; mire, slush, dirt" und der verwandten ugrischen Sippe, Māňśī *tūr-* etc., gehören sollte. Das ungar. Etymon scheint mir eher zu der sehr verzweigten und schwierigen des Kulturwortes nicht-altajischer Herkunft **ar-, *ār-* wie in Türk. *aryq, āryq,* Ung. *ārok,* „Bewässerungskanal" zu gehören (cf. MENGES in: *W. B. Henning Memorial Volume.* London 1970, pp. 316ff.), — obwohl es phonologisch aus **sarV, *šarV* herkommen könnte.

No. 493: Ung. *čupor,* A.-Ung. *čupur* „small pot, mug, etc." gehört zunächst zu einer Sippe von Kulturwörtern, die in Bulg. чéбур, Ukr. цéбрик (Dim.), NHD

Zuber, AHD *zubar, zuibar, zuuipar* etc. vorliegt, weiterhin aber von den vom Vf. gegebenen fi.-ugr. und japanischen Wörtern wahrscheinlich nicht zu trennen ist.

No. 571: A.-Jap. *wori* „mountain, ridge": als altajisches Gegenstück kommt Tung. **poran*, Nā. *poron*, Ma. *foron*, Ew. *horon* (TgWB II, 734) nicht in Frage, da dies Jap. *p-/f-* voraussetzen würde, wie aus A.-Jap. *fora* < **pora* „that which is highest" zu ersehen, sondern Tung. **xürä*, Ew. etc. *ürê* (TgWB II, 289); cf. evtl. auch No. 538.

No. 572: Ob das fi.-ugr. Etymon ein Lehnwort aus dem Arischen, Skṛ. *aṁśa-* „Anteil", Âv. *ąsa-* (nicht *asa*, wie bei Vf.) „Partei" < Idg. **enḱ'-ð-* von **enḱ'-* „erreichen" (POKORNY, 316f.) ist, wie COLLINDER, 145, annimmt? Mir scheint es durch Vf.'s japanischen Vergleich eher als nostratisch anzusehen zu sein.

No. 587: Jap. *jowa-i* „weak, soft, frail" wurde, wie angegeben, von MURAYAMA richtig mit Mong. *ǯoba-*, Türk. *joba-* zusammengestellt, hat aber nichts mit Türk. Osm. (nicht Ča., wie dort gesagt) *ǯâba* „useless; umsonst" (RÄSÄNEN, 122 – ohne Etymologie!) zu tun, da es arabisch ist. Die ungarischen Wörter sind aber noch nicht eindeutig bestimmbar.

No. 593: cf. supra.

Selbstverständlich bleibt noch eine Reihe japanologischer wie uralistischer Fragen offen, die zu besprechen ich nicht kompetent bin.

Vf. hat eine beeindruckende Zahl von brauchbaren uralisch-japanischen Etymologien aufgestellt. Eine Reihe von ihnen ist noch genauer auf der einen oder der anderen Seite nachzuprüfen, auch werden, außer den wenigen genannten, weitere vorläufig noch als ungelöst zurückgestellt werden müssen. Das ist vor allem Sache der uralistischen wie der japanologischen Forschung. Mit diesem Buch hat Vf. eine für die Forschung wesentliche Arbeit erstellt, die nun weitere Untersuchungen der uralo-japanischen Etymologie auf einer soliden und breiten Basis ermöglicht. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn Vf. diese mit Erfolg begonnenen Vorstudien zu einer umfangreichen etymologischen Untersuchung ausbauen könnte. Vielleicht ist es zu hoffen, daß die hierzu notwendigen Mittel von geisteswissenschaftliche Forschungen unterstützenden Gremien, wie z.B. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die bereits ihr tätiges Interesse an den uralisch-japanischen Studien erwiesen hat, bereitgestellt werden können.

Mit dem Nachweis einer vorläufig noch hauptsächlich auf die lexikalischen Übereinstimmungen, d.h. gemeinsamen Etyma, gegründeten genetischen Verwandtschaft des Japanischen mit dem Uralischen wird an der altajischen Natur des Japanischen nichts geändert, es wird vielmehr damit die ural-altajische genetische Verwandtschaft erneut bekräftigt und auf einem sprachlichen Gebiet, nämlich dem des Wortschatzes, festgelegt. So ergibt sich für die drei ostnostratischen Familien, Altajisch, Uralisch und Dravidisch, eine engere Verwandtschaft zwischen Uralisch und Altajisch, sozusagen als einer alten nördlichen Gemeinschaft im Gegensatz zu dem südlichen Dravidischen. Weiterhin scheint aus den lexikalischen Vergleichen hervorzugehen, daß der Wortschatz des Uralischen und Japanischen im Verhältnis zu dem des Japanischen mit dem Gesamt-Altajischen eine relativ große Anzahl von gemeinsamen Etyma aufweist, wozu auch das Dravidische eine gewisse Parallele zu bieten scheint, das nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung eine größere Zahl von Etyma mit dem Uralischen gemeinsam zu besitzen scheint als mit dem Altajischen. Dies würde bedeuten, daß der dem Uralischen, Altajischen und Dravidischen gemeinsame Wortschatz, also der ost-nostratische, sich besser,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000211

d. h. weniger verändert, im Uralischen und Dravidischen erhalten hätte, wohingegen er im Altajischen, anscheinend mit Ausnahme des Japanischen, wohl auch des Rjū-Kjū und Koreanischen, im Laufe der Entwicklung größeren Veränderung, d. h. Einflüssen von außen, von anderen nostratischen wie nicht-nostratischen Sprachen her ausgesetzt gewesen wäre – ein Umstand, welcher der großen Mobilität der Völker der drei inner-altajischen Gruppen, Türkisch, Mongolisch und Tungusisch, zuzuschreiben ist. Die lexikologische Stellung des Japanischen dürfte darauf hindeuten, daß das Japanische sich bereits sehr früh vom Gesamt-Altajischen durch seine weite Abwanderung nach dem Fernen Osten abgespalten hat. Dies gilt für alle drei „äußeren" altajischen Sprachen, Koreanisch, Japanisch und Rjū-Kjū, die in ihrer neuen Heimat ihren alten ererbten Wortschatz mit fremden, für die neue Umgebung charakteristischen Elementen – so das Japanische mit malajo-polynesischen (austro-asiatischen) – bei gleichzeitiger Bewahrung eines bestimmten, anscheinend recht beträchtlichen uraltajischen lexikalischen Materials bereichert haben.

Die Morphologie, die sich in den meisten Sprachfamilien im Verlauf der übrigen und üblichen Veränderungen am besten und zähesten von allen sprachlichen Kategorieen erhält, wird vom Vf. im Schlußkapitel (pp. 249–275) mit einer Reihe von übereinstimmenden Beispielen aus dem Japanischen wie dem Uralischen illustriert. Dies ist als zusätzliche Bekräftigung der These von der genetischen Verwandtschaft des Japanischen mit dem Uralischen gedacht. In den meisten Fällen treffen die Vergleiche aber auch für das Altajische zu, in vielen in gleicher Weise für das Dravidische; einige davon lassen sich auch im West-Nostratischen aufstellen. Es gibt nicht wenige altajisch-japanische morphologische Parallelen, die über das vom Vf. gebotene Material hinausgehen. Auf all das braucht aber in dieser Rezension nicht näher eingegangen zu werden, zumal die morphologischen Vergleiche, obwohl sie sehr wichtig sind, für einen Nachweis der genetischen Verwandtschaft wesentlicher als lexikalische, dem Buch nur als Beiwerk hinzugefügt sind.

Auf die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen Japanisch und Uralisch in der syntaktischen Struktur hat Vf. ebenfalls aufmerksam gemacht. Diese betonte schon Winkler immer wieder als eines der Hauptargumente für die genetische Verwandtschaft von Uralisch und Altajisch, zu welch Letzterem er das Japanische stellte, später nach ihm dann Fokos-Fuchs in einer monographischen Studie. Dieselbe syntaktische Struktur zeigt auch das Dravidische, wodurch sich auch in dieser Hinsicht die ost-nostratischen Sprachen von den westlichen abheben und innerhalb des Nostratischen eine engere Gemeinschaft bilden. Daraus läßt sich ebenfalls der Schluß ziehen, daß im Nostratischen die westlichen Sprachen den Differenzierungsprozeß, der zur Bildung der historischen Sprachfamilien Indogermanisch, Hamito-Semitisch und K'art'velisch geführt hat, früher durchliefen, während die ost-nostratischen Sprachfamilien noch eine längere Zeit, vielleicht noch ein bis zwei Jahrtausende, als eine engere Einheit fortbestanden haben.[1]

Karl H. Menges, Wien

[1] Abgekürzt zitierte Literatur:
Boisacq, E.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg 1950.
Collinder, B.: *Fenno-Ugric Vocabulary. An Etymological Dictionary of the Uralic Languages*. 2-nd ed. Uppsala, Hamburg 1977.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000212

CHRISTOPHER EHRET: *The historical Reconstruction of Southern Cushitic phonology and vocabulary*. Berlin: Reimer 1980. 407 S., 9 Zeichn. (Kölner Beiträge zur Afrikanistik. 5.)

Die bisherige Literatur zum Südkuschitischen (mit Ausnahme der Veröffentlichungen von ELDERKIN und WHITELEY über das Dahalo bzw. Iraqw meist Wortlisten[1] und grammatische Abrisse) läßt sich auf gut einer Seite zusammenstellen (s. die allerdings nicht vollständige Bibliographie auf S. 390f.). Deshalb ist eine Arbeit wie die vorliegende, die auf der Basis eines umfassenden Wortvergleichs eine historische Rekonstruktion des südkuschitischen Phonemsystems und seiner Veränderungen in den Einzelsprachen unternimmt, eine erstaunliche Sache, die den Fortschritt der Kuschitistik in den letzten Jahren dokumentiert.

Die neue erweiterte Gliederung des Südkuschitischen, die der Rekonstruktion zugrunde liegt, umfaßt die folgenden drei Gruppen (S. 132):

I. Rift Gruppe
   a. West: 1. Iraqw, Gorowa
            2. Burunge, Alagwa
   b. Ost: 1. Kw'adza
           2. Asa
II. Ma'a
III. Dahalo

Die Phoneme der einzelsprachlichen Belege werden mithilfe exakt formulierter Regeln auf Phoneme der jeweils größeren Einheit und schließlich auf ursüdkuschitische Phoneme zurückgeführt. Zur Abeitung der West Rift Gruppe vom Ur-SK benötigt man z.B. 32 Regeln, die im ersten Teil des Buches (leider ohne Beispiele) aufgeführt und soweit möglich chronologisch geordnet werden.

DAĽ, VLADIMIR I.: *Tolkovyj slovaŕ živogo velikorusskogo jazyka*. 4 Bde. 4. Aufl. St Petersburg, Moskva s.a.

DAUZAT, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris s.a.

FRISK, HJ.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1954ff.

JOKI, A. J.: *Die Lehnwörter des Sajansamojedischen*. Helsinki 1952. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Vol. 103.)

KSz = Keleti Szemle. Revue Orientale. Budapest 1900–.

MENGES, K. H.: *Glossar zu den Volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan*. II. Mainz 1955. (Akad. d. Wiss. and d. Lit. Geistes- und sozialwiss. Kl. 1954, No. 14.)

MEYER-LÜBKE, W.: *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*. 4. Aufl. Heidelberg 1968.

POKORNY, J.: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. I. II. Bern, München 1959–69.

RÄSÄNEN, M.: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki 1969. – Abgekürzt: EtWb.

TgWB = V. I. CINCIUS et aliae: *Sravniteľnyj slovaŕ tunguso-maňčžurskix jazykov*. I. II. Leningrad 1975–77.

VASMER, M.: *Russisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg 1950–1958.

[1] Darunter viele unveröffentlichten.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000213

Gut abgesicherte und nicht so klar belegte oder gar zweifelhafte[2] Regeln sind dabei a prima vista nicht voneinander zu unterscheiden. So muß man sich die zum Nachvollziehen nötige Evidenz aus den umfangreichen Wortlisten[3] des zweiten Teils selbst verschaffen, die nach dem rekonstruierten Reflex des ersten Radikals geordnet sind. Die Rekonstruktion, die generativ-phonologisch geprägt ist[4], erfolgt innersüdkuschitisch. Bei Fehlen von Belegen aus mehreren Gruppen des SK wird auf andere kuschitische Zweige, insbes. das Ostkuschitische, zurückgegriffen.

Daß spätere Forschung durch Berücksichtigung des Semitohamitischen teilweise zu anderen Ansetzungen kommen mag, soll an einem Beispiel[5] gezeigt werden. Das im West Rift, Kw'adza und Dahalo als *ba'aramo, pa'aliko* bzw. *p'áárete* belegte Etymon für 'Termite; Fliege', das ursüdkuschitisch als *p'aar-* angesetzt wird (S. 147) – mit „a shared addition af *-a'-*", ist aufgrund des semitischen Befundes gerade um dieses Element zu erweitern:

(akk.)	*p r š ʾ*	'Floh'
(syr.)	*p r t c*	
(arab.)	*b r ġ ṯ*	
(hebr.)	*p r c š*	
(geez)	*f r c s*	
(kaffa)	*p. l -*	
(äg.)	*p j -*	
(tschad.)	**pr N*[6]	
(SK)	**p' ʾr*	

Die südkuschitischen Belege zeigen nun endgültig, daß die ursemitische Wurzel, wie schon vermutet worden war[7], mit emphatischen *p*[8] anzusetzen ist.

Rainer M. Voigt, Tübingen

[2] Z.B. *a → i/#g_ts'* (S. 89).

[3] Einschließlich einiger grammatischer Elemente.

[4] Zum Vergleich der beiden Konzeptionen s. R. Lass: *Internal reconstruction and generative phonology.* In: Transactions of the Philological Society 1975 (1977), s. 1–26.

[5] Ein anderes liegt in *bah-* 'wildes Tier' vor (S. 136). Das im Burunge und Dahalo erscheinende Element *m* ist wohl nicht als Suffix, sondern als dritter Radikal (vgl. äg. und sem. *bhm-t*) aufzufassen.

[6] S. H. Jungraithmayr-K. Shimizu: *Chadic lexical roots.* Vol. 2. Berlin 1981, S. 111, anders V. M. Illič-Svityč: *Iz istorii čadskogo konsonantizma . . .* In: *Jazyki Afriki.* Moskau 166, S. 15.

[7] S. A. B. Dolgopol'skij: *Materialy po sravnitel'no-istoričeskoj fonetike . . .* In: *Jazyki Afriki.* Moskau 1966, S. 63 mit Literaturhinweisen.

[8] Dazu paßt freilich das äg. *p* nicht. Es mögen auch Beziehungen zu anderen Sprachgruppen bestehen (vgl. suaheli *-roboto* und altaisch**bürgä*, s. V. M. Illič-Svityč: *Materialy k sravnitel'nomu slovarju . . .* In: Etimologija 1965 (1967), S. 331). Ansonsten hängt der 'Floh' oftmals (wie auch im Deutschen zumindest volks-)etymologisch mit 'flieg/hen' zusammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000214

Kurzanzeigen[1]

BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* Freiburg/Schweiz-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 336 S. 8^0 (Orbis Biblicus et Orientalis. 37.)

Die Basler Diss. hat sich die Aufgabe gestellt, alle Gottheiten zu verzeichnen, die in der Zeit der IV. und V. Dynastie im nichtkgl. Bereich, d. h. in den Privatgräbern, in der Opferformel, in Priestertiteln, in theophoren Eigennamen oder in Namen von Stiftungsgütern vorkommen. Sie stellt damit eine wertvolle Vorarbeit zu einer Religionsgesch. des AR dar. Wünschenswert wären noch eine Erweiterung auf die Frühzeit und die VI. Dynastie (ohne die Pyramidentexte) sowie eine chronol. Aufschlüsselung der Statistik, die man jetzt nur ziemlich mühsam erhält. J. v. B.

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: A. S., C. = ANNEMARIE SCHIMMEL, Cambridge, Mass.; A. S., E. = ALEXANDER SCHÖLCH, Essen; A. S., G. = ANDREAS SPAETH, Gießen; B. R. = BERND RADTKE, Freiburg; C. K. = CATHERINA KIEHNLE, Mainz; C. O. = CLAUS OETKE, Hamburg; E. L. = ELKE LÖSCHHORN, Bonn; E. W. = EWALD WAGNER, Gießen; G. B. = GEORG BUDDRUSS, Mainz; G. W. = GUNTHER WANKE, Erlangen; G. W. H. = G. W. HOUSTON, Denver, Ind.; H. B. = HARTMUT BOBZIN, Erlangen; H. Be. = HEINZ BECHERT, Göttingen; H. F. = HARRY FALK, Freiburg; H. Fr. = HERBERT FRANKE, München; H. G. = HELMUT GÄTJE, Saarbrücken; H. G. G. = HANS GEORG GUNDEL, Gießen; H.-O. F. = HARTMUT-ORTWIN FEISTEL, Berlin; H. v. S. = HARRO VON SENGER, Willerzell; J. B. = JOHANNES BRONKHORST, Leiden; I. M.-S. = IRMTRAUD MÜLLER-STELLRECHT, Kelkheim; J. v. B. = JÜRGEN VON BECKERATH, Münster i. W.; J. v. E. = JOSEF VAN ESS, Tübingen; K. F. = KLAUS FISCHER, Bonn; K. G. S. = KERRIN GRÄFIN SCHWERIN, Heidelberg; K. H. = KARL HECKER, Münster i. W.; K. R. = KLAUS RÖHRBORN, Gießen; L. L. = LOTHAR LEDDEROSE, Heidelberg; L. P. = LEO PRIJS, München; L. W. = LOTHAR WAGNER, Heidelberg; M. H. = MICHAEL HAHN, Bonn; M. K. = MARTIN KRAUSE, Münster i. W.; O. v. H. = OSKAR VON HINÜBER, Freiburg; P. B. = PETER BACHMANN, Göttingen; R. S. = RENATE SÖHNEN, Tübingen; S. L. = SIEGRID LIENHARD, Stockholm; S. W.-S. = SIGRUN WIEHLER-SCHNEIDER, Hamburg; T. V. = TILMANN VETTER, Leiden; U. B. = ULRICH BRAUKÄMPER, Frankfurt a. M.; W. D. = WERNER DIEM, Köln; W. E. = WERNER ENDE, Hamburg; W. R. = WOLFGANG RÖLLIG, Tübingen.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000215

MANFRED BIETAK: *Avaris and Piramesse. Archaeological Exploration in the Eastern Nile Delta (Mortimer Wheeler Archaeological Lecture).* Oxford: Univ. Pr. 1979. 68 S., 38 Taf. 8⁰ (Proceedings of the British Academy. 65.)

Das Bändchen ist der erw. Abdr. eines Londoner Akad.-Vortrags. Allen, die sich nicht die mehrbändige Grabungspublikation (Bisher sind erst 2 Bde. [*Tell ed-Dab'a.* II u. III. Wien 1975–76] in der Reihe Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österr. Archäol. Inst. ersch.) anschaffen wollen, vermittelt es eine ausgezeichnete Übersicht über die 1966–1978 unter B.'s Leitung durchgeführten Grabungen des Österr. Archäol. Inst. im Ostdelta (Tell ed-Dab'a) und deren Beitrag zur Lösung der mit den Residenzen der Hyksos (Avaris) und der Ramessiden (Piramesse) verbundenen archäol. hist. und geogr. Probleme. J. v. B.

B. A. PEARSON: *Nag Hammadi Codices IX and X.* Leiden 1981. (Nag Hammadi Studies. 15.)

Nachdem PEARSON und S. GIVERSEN 1977 in der Nag Hammadi Library, 399–426, eine erste engl. Übers. der 4 in den Codices IX und X enthaltenen Traktate veröffentlicht haben, legen sie nun nach jahrelanger Arbeit eine Textausg. mit überarb. und verb. Übers., Indices und Einl. zu den Texten vor, wofür ihnen unser Dank gilt. Mit Ausnahme des kurzen Traktates IX, 2, der 1980 von M. ROBERGE in Bd. 5 der Bibliothèque copte de Nag Hammadi, 151–171, mit Übers. veröff. worden ist, sind alle Texte Erstausgg. Im Apparat werden mögliche andere Lesungen und Überss. diskutiert, was bei der schlechten Erhaltung dieser beiden Codices erforderlich ist, und Parallelen zu anderen Texten aufgezeigt. In der Ergänzung der Textlücken von IX,1 sind die beiden Hrsg. zurückhaltender als H.-M. SCHENKE in seiner vorgelegten Übers. (in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis.* Hrsg. vom K.-W. TRÖGER. Gütersloh 1980, 115–123). M. K.

JUTTA BOHNKE-KOLLWITZ, PETER FREIMARK, MARTIN SEILER: *Jüdische Sammlungen in deutschen Bibliotheken. Ein Führer zu Judaica- und Hebraica-Beständen in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin.* Im Auftr. der „Arbeitsgemeinschaft Jüdischer Sammlungen in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin" hrsg. Köln 1981. 82 S. 8⁰

Aufgrund einer Umfrage verzeichnet das Heftchen alphab. nach Orten 72 Bibliotheken mit jüd. Beständen von über 500 Bden. Neben Angaben zu Umfang und Art des Bestandes (z.B. jüd. Gesch.; Juden in Deutschland; NS-Judenpol.; Antisemitismus; Zionismus; Palästina; Israel; Hebraica; Jiddisch; Religon; Hss.; Inkunabeln; Periodika) werden auch solche zur Erschließung, zu Benutzungsmöglichkeiten und zur Gesch. der Bestände gemacht. Die umfangreichste Sammlung ist, wie zu erwarten, die der StUB Frankfurt mit 80000 Bden. E. W.

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelges.; Kath. Bibelanstalt 1981. 103 S. 8,– DM.

Die von J. LANGE völlig neubearb. 2. Aufl. des Buches enthält die Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung bibl. Eigennamen, die um Richtlinien für die Betonung bibl. Eigennamen erweitert wurden. Neugestaltet wurden das verb. und vervollständigte Verz. der Eigennamen einschließlich des Verzeich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000216

nisses der Namen für Maße, Gewichte und Münzen, welche nunmehr in Form eines kleinen Lexikons, aber ohne die Anführung der Namen in der Originalsprache vorliegt. Die Identifikation der Namen ist durch Stellenverweise und gelegentliche Transkription sichergestellt. Das übersichtlich angelegte, handliche Büchlein stellt eine wertvolle Hilfe für den Umgang mit biblischen Texten dar, zumal die wichtigsten neueren dt. Bibelüberss. sich an den Loccumer Richtlinien orientieren. G. W.

Karl Erich Grözinger, Norbert Ilg, Hermann Lichtenberger, Gerhard-Wilhelm Nebe, Hartmut Papst [Hrsg.]: *Qumran.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1981. VI, 398 S. 8° (Wege der Forschung. 410.) 99,– (59,–) DM.

Anhand von Aufsätzen aus den Jahren 1955–1975, die einen gewissen Konsens repräsentieren, werden in 4 Themenkreisen (Zeit und Umwelt, Struktur und Organisation, Theol. der Qumrangemeinde, Bed. für die Erforschung von AT und NT) die Hauptprobleme der Qumranforschung vorgeführt. Die den Einzelbeiträgen beigegebene Einl. stellt jene in den Gesamtrahmen der Forschungsdiskussion ein. Im einzelnen kommen folgende Gelehrte zu Wort: H. H. Rowley (*Die Gesch. der Qumransekte*), J. T. Milik (*Die Gesch. der Essener*), D. Flusser (*Pharisäer, Sadduzäer und Essener im Pescher Nahum*), Y. Yadin (*Pescher Nahum [4Q pNahum] erneut untersucht*), G. Vermes (*Die Schriftauslegung in Qumran in ihrem hist. Rahmen*), A. Dupont-Sommer (*Das Problem der Fremdeinflüsse auf die jüd. Qumransekte; Schuld und Reinigungsriten in der jüd. Sekte von Qumran*), J. Maier (*Zum Begriff* יחד *in den Texten von Qumran*), C.-H. Hunzinger (*Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran*), J. Licht (*Die Lehre des Hymnenbuches*), J. Carmignac (*Die Theol. des Leidens in den Hymnen von Qumran*), K. Schubert (*Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*), F. M. Cross, Jr. (*Der Beitrag der Qumranfunde zur Erforschung des Bibeltextes*) und J. A. Fitzmyer (*Qumran und der eingefügte Abschn. 2 Kor 6,14–7,1*). G. W.

Maurice Wolff [Hrsg. u. übers.]: Mose ben Maimon. *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Arab. und dt. Mit Einf. und Bibliogr. von* Friedrich Niewöhner. Hamburg: Meiner 1981. XXIV [Stern], XVI, 95, (26) S. 8° (Philosophische Bibliothek. 342.) brosch. 32.– DM.

Die von Mose ben Maimon (= Maimonides, gest. 1204) verfaßten *Acht Kapitel* können als ein „in gedrängter Kürze und Prägnanz dargestelltes System der Ethik" bezeichnet werden, mit dem Ziel, „die ganze Lebensführung des Menschen auf den Endzweck des Lebens, sittliche Vollkommenheit, zu richten" (Einl. von W. S. XII). Das kleine Kompendium, in arab. Sprache abgefaßt, wurde noch zu Lebzeiten des Verf. ins Hebr. übers. und dann in dieser hebr. Übers. sehr häufig gedruckt. Die Ausg. von W. ist bis heute die einzige dt. Übers. aufgrund des arab. Originals. Sie erschien erstmals, zusammen mit dem arab. Text, bei Hunger, Leipzig 1863 und in 2., verb. Aufl. bei Brill, Leiden 1903. Vorl. Ausg. ist ein Nachdr. der 2. Aufl., mit einer instruktiven Einf. von Niewöhner, der u. a. die Frage der Gleichsetzung von „jüd. Philosophie" mit „Maimonideanismus" behandelt. Von N. stammt auch die nicht weniger als 12 S. umfassende Bibliogr. über die *Acht Kapitel.* L. P.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000217

Benjamin J. Gelles: *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi.* Leiden: Brill 1981. X, 171 S. 8° (Études sur le Judaïsme Médiéval. 9.) 64.– hfl.

Die Bed. Rashis (Rabbi Salomo ben Isaak, lebte 1040–1105 in Frankreich und Deutschland) als Bibelexeget bestand nicht zuletzt darin, daß er gegenüber der bis dahin vorherrschenden Auslegungsmethode des Derash (der homiletischen, oft nicht wörtlichen Auslegung) dem Peshat (dem eigentlichen Wortsinn) den ihm gebührenden Platz als Ausgangspunkt für jedes authentische Verständnis der Bibel gesichert hat. G. sucht die Frage zu beantworten, warum Rashi trotzdem häufig Derash-Auslegungen in seinen Komm. inkorporiert. G. beantwortet diese Frage u. a. durch den Hinweis, daß die homiletischen, das Gemüt ansprechenden Auslegungen zu sehr im Volk verwurzelt waren, als daß Rashi seinen Zeitgenossen einen rein wiss. Komm., wie er heute selbstverständlich ist, hätte zumuten können. – G. hat Rashis einschlägige Aussagen vollständig zusammengestellt und gründlich ausgewertet. Ein kleiner Nachtrag zur Bibliographie: N. Leibowitz: *Zu Rashis Methode beim Zitieren von Midraschim,* Anhang zu: *Neue Studien zum Buch Exodus* (hebr.) Jerusalem 1970, S. 495–524. L. P.

Johann Maier: *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1981. XII, 160 S. 8° (Grundzüge. Bd. 40.) kart. 32,50 DM (für Mitglieder 19,– DM).

Politische Gesch., freilich keineswegs losgelöst von der rel. und kult. Entwicklung, ist das Thema dieser Darstellung, die vom 6. Jh.v. Chr. bis ins 7. Jh. n. Chr. führt. Dabei werden die frühjüd. Periode „Zur Zeit des zweiten Tempels" (538 v. Chr.–70 n. Chr.) ausführlicher, die Zeit des Übergangs (70–138 n. Chr.) überleitend und quellenbedingt skizzenhaft der Teil über das anschließende rabbinische Judentum behandelt. Das in Monotheismus und heilsgeschichtlicher Deutung begründete Erwählungsbewußtsein und der mit ihm verbundene Anspruch führten zu den hist. Konflikten mit der jeweiligen „Weltmacht", zu Expansion, Diaspora und in die Katastrophen. Auch für die talmudische Periode werden die greifbaren „althergebrachten Vorstellungen, Hoffnungen und Mechanismen" (S. XII) vorsichtig aufgezeigt. H. G. G.

Gordon Douglas Young (Ed.): *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1981. XV, 238 S. 8°

Das Buch vereinigt 13 Referate eines Symposiums, das anläßlich des 50. Jahrestages der Entdeckung des alten Ugarit in Madison/Wisconsin abgehalten wurde. Sie zeigen (wohl unabsichtlich), daß nach 50 Jahren Forschung mehr offene Fragen als Antworten bestehen. Das gilt auf dem Gebiet der Gesch. (M. C. Astour: *Ugarit and the Great Powers* usw.), wo man auch manche gewagte und sicherlich irreführende These findet, so bei E. Linder, der für U. eine Thalassokratie konstruieren möchte. D. Owen macht mit einem Brief eines ugarit. Präfekten aus Aphek bekannt – leider ohne dessen ganzen Wortlaut zu zitieren. Erfreulich klar und kritisch der Beitrag von R. H. Dornemann über die Ausgrabungen in Ras Shamra, dem sich eine Zukunftsperspektive von J. Margueron anschließt. – Im Bereich Lit. u. Sprache ist das krit. Resumée über *Ugarit and the Bible* von P. C. Craigie erfreulich, ebenso sind die metrischen Studien von D. Pardee wegen ihrer deutlichen Beschränkung des Erkenntnishorizonts wichtig. Den Versuch von B. Margalit, die Aqht-Geschichte am See Genezareth zu lokalisieren sehe ich nicht als geglückt an,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000218

während M. H. Pope: *The Cult of the Dead at Ugarit* eine kluge und kompetente Studie über *rephaim* und *marzeaḥ* liefert. Außer der mehr programmatischen Rede von C. H. Gordon über *Ugarit in retrospect and prospect* enthält das Buch noch eine recht nützliche kurze Bibliogr. zu Ugarit und erfüllt so seinen Zweck einer Zwischenbilanz recht gut. W. R.

M(arten) Stol: *Letters from Yale.* Leiden: Brill 1981. IX, 170 S. 8^0 (Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung. 9.) 69,– hfl.

Dieser neue Bd. der AbB enthält die Bearb. von 279 Briefen, darunter 8, die nicht aus Yale, sondern anderen Sammlungen stammen. Gegenüber den Keilschrifted., insbesondere der bereits aus dem Jahr 1917 stammenden der Texte Nr. 1–152 (H. Lutz: *Early Babylonian Texts from Larsa.* New Haven 1917), ergaben sich auf Grund von Kollationen z.T. erhebliche Textverb., wodurch auch ältere Bearb. wie die von Ebeling und Driver überholt werden. Einige kleinere Versehen, die stehen geblieben sind (z.B. Nr. 155, 4 *qá-bé-e ṭup-pí ša*$^{!}$ *a-wi-lim* entsprechend Grammatik und Kopie, Nr. 160, 5 *iš-tu* ITU$^{!}$.8.KAM „vor 8 Monaten" wie in Kopie auch inhaltlich sinnvoller) beeinträchtigen den positiven Eindruck nur unwesentlich. K. H.

Willi Stucki: *Unterlagen zur Keramik des Alten Vorderen Orients von ihren Anfängen bis zum Ende der Vordynastischen Zeit.* T. 1. Zürich: EA-Verl. 1980. 299 S. (incl. 65, 42 Taf.) 4^0. Geb. 120,– SFr.

Da Keramik das Leitfossil aller Kulturen nach der akeramischen (neolithischen) Stufe ist, kann man die Beherrschung der Keramikarten mit der der Grammatik einer Sprache vergleichen. So muß man immer erneut das Repertoire an Formen nebst Details wie Henkeln, Ösen, Tüllen usw., an Malmustern und Waren zusammenstellen, um vergleichen, zuordnen zu können, was allein kulturhistor. oder sogar histor. Schlüsse erlaubt. Ein solches Kompendium – wenn auch ohne den Anspruch der Vollständigkeit – will das Buch sein, dessen erster Teil (über Formen u. Malmuster) hier angezeigt wird. Die Sammelarbeit und Sauberkeit der Präsentation (fast durchgängig im gleichen Maßstab) ist beeindruckend, die Zitierweise klar und nachvollziehbar, wobei man es dem Autor nicht verübeln wird, daß er schwierige chronol. Fragen und die nach den archäol. Periodisierungen meist ausklammert. Eine sehr nützliche „Zeittafel" gibt eine Übersicht über die Schichtenfolgen an allen wichtigen Grabungsorten – ein hoffentlich zuverlässiger Wegweiser. W. R.

Ingomar Weiler: *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1981. XX, 305 S., 8^0. Geb. 41,– DM.

Das Buch ist sehr sorgfältig gearb. und verzeichnet den modernsten Diskussionsstand erfreulich kritisch. Naturgemäß liegt das Hauptgewicht auf Griechenland. Aber ein Einleitungskapitel (von Christoph Ulf) informiert auch sehr klar über den „Sport bei den Naturvölkern", in dem schon alle Kategorien ausgebildet sind, die auch die „Hochkulturen" auszeichnen. Diese werden – unserem Wissensstande entsprechend – knapp abgehandelt (S. 53–73). – Unterbewertet scheint mir – wohl als Reaktion auf bisherige Überbewertung – der religiöse Aspekt: Sport und Spiel ist zunächst – und noch sehr lange – nicht Selbstzweck, sondern (mit sehr verschiedenen Funktionen) in den Kult eingebunden, meist wohl aus ihm erwachsen. W. R.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000219

Rheinisches Landesmuseum Bonn. *Die Nabatäer. Erträge einer Ausstellung im Rhein. Landesmuseum Bonn 24. Mai – 9. Juli 1978.* Köln: Rheinland-Verl.; (Bonn: Habelt in Komm.) 1981. V, 236 S. (incl. 90 Taf.). 8°

War die Ausstellung über die Nabatäer nur von einem kleinen Führer begleitet, so ist in intensiver Nacharbeit ein Buch entstanden, das den heutigen Wissensstand und Forschungsstand vorzüglich zusammenfaßt – wenn man davon absieht, daß die Rel. keine Darstellung gefunden hat. Vorzüglich in ihrer Prägnanz und in der Berücksichtigung gegenwärtiger Problemlage sind die einführenden Aufsätze von H. P. Roschinski zur *Geschichte der Nabatäer* und zu den *Sprachen, Schriften und Inschriften Nordwestarabiens.* Ein wesentlicher Forschungsbeitrag zur Frage der Datierung und Typologie der *Nabatäischen Felsarchitektur* liegt m. E. in dem wohldokumentierten Beitrag von A. Schmidt-Colinet vor. A. Hadidi faßt die bekannte Typologie neu zusammen, während F. Zayadine über die mit franz. Unterstützung durchgeführten *Photogrammetrischen Arbeiten in Petra* berichtet. M. Lindner resümiert die bereits aus seinem Buch bekannten dt. Grabungen am Ort, während Ph. C. Hammond ein interessantes Weiherelief mit Inschr. publiziert. Ein umfangreicher Tafelteil erlaubt einen Rundgang durch die ganze Stadt, wobei lediglich die Vernachlässigung des Hauran in der Dokumentation kritisch vermerkt sei. W. R.

Bairu Tafla: *Ethiopia and Germany. Cultural, political and economic ralations, 1871–1936.* Wiesbaden: Steiner 1981. 326 S. 8° (Äthiopistische Forschungen. 5.) 86,– DM. ISBN 3-515-02971-0.

Diese erste zus.-fass. Darstellung ist klar und übersichtlich aufgebaut und bringt eine Fülle von Informationen. Während der P. 1: German exploration of Ethiopia zumeist aufgrund der veröffentlichten Reiseberichte der Forscher gearb. ist, wurden für P. 2: Diplomatic relations und P. 3: Economic relations in weitem Umfang Akten verwendet, von denen nicht wenige im Anhang wiedergegeben sind. Während der dt. Anteil an der Erforschung Äthiopiens bemerkenswert war und sich die wirtschaftl. Bez. im Rahmen des zu Erwartenden hielten, waren die dipl. Bez. vor allem für die äth. Seite unbefriedigend. Außer in der Zeit des 1. Weltkrieges, als man Äthiopien als Verbündeten haben wollte, vermied Deutschland mit Rücksicht auf die anderen Großmächte jedes polit. Engagement in Äthiopien. – Als Ergänzung sei hier ein Hinweis auf das Wirken des dt. Orientalisten und Diplomaten Hans Schlobies in Äthiopien erlaubt. Er hat zwar über Äthiopien nur wenig veröffentlicht, aber viel Material im Lande gesammelt, das jetzt in seinem Nachlaß in der StaBi Preuß. Kulturbesitz, Berlin, verwahrt wird. Der Nachlaß enthält auch einige einschlägige Dokumente, u. a. eine Fotokopie des auch von T., S. 208–211, abgebildeten Briefes von Menilik II an Wilhelm II vom 15. 12. 1889 und die dt. Übers. eines zwischen H. v. Zülow im Namen der von T. S.180, erwähnten Ex- und Import-Firma Heinrich Eiler und Schech Hadschälie al-Hassan am 2. 10. 1934 abgeschlossenen Vertrages über Goldschürfrechte im Gebiet des Schech. E. W.

Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants, Amsterdam, 1st to 7th september 1978. Ed. by Rudolph Peters. With a preface by Jan Brugman. Leiden: Brill 1981. VIII, 348 S. 8° (Publications of the Netherlands Institute of Archaeology and Arabic Studies in Cairo. 4.) 110.– hfl. ISBN 9004063803.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000220

Der Amsterdamer Kongreß der UEAI stand unter dem Thema der Periodisierung innerhalb der arab.-isl. Gesch., Lit. und Sprache. 8 der 28 abgedr. Vorträge haben sich mehr oder minder eng an das Thema gehalten und Beiträge zu Perioden der Dekadenz und des Fortschritts in der Ṣafawidenzeit (Bausani), zur Period. der Musik an Hand der Entwicklung der Laute (Chabrier), zur zeitl. Entwicklung des westl. Mittelarab. (Grand' Henry), zur Klassenbildung in al-Ǧumaḥīs *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šu'arā'* (Kilpatrick), zur Zeitwende in der äg. Gesch. nach einem Text von Ibn 'Abdalḥakam (Louca), zu arab. Ausdrücken für Krisenzeiten (wie Hungersnöte u. a.) in der Gesch. des Ḥiǧāz (Marín), über eine Periode der Anerkennung des 'Abbās. Kalifats in der span. Gesch. des 13. Jh. (Molina López) und zur Period. der frühen isl. Gesch. entsprechend dem Kontakt mit anderen Religionen (Waardenburg) geboten. Andere Beiträge betreffen *Mašyaḥat al-Islām* in Tunesien (Abun-Nasr), Lehensvergabe in Spanien nach Ibn Ḥayyān (Chelmata), den *ǧihād*-Aufruf der šī'it. *Muǧtahids* in 'Irāq im 1. Weltkrieg (Ende), Bd. 2 von Fleischs *Traité de philol. arabe, īǧāz* in der arab. Lit.-Theorie (van Gelderen), Wahl der Sprachebene für den Arabischunterricht an franz. Schulen (Halff), Polemik gegen Muṣṭafā Maḥmūds Koranexegese (Jansen), die Bibliothek des Fāṭimiden 'Azīzbillāh nach al-Musabbiḥī (Khoury), das *K. al-Ǧa'rāfīya* in der Überlieferung des Aḥmad aš-Šāwī (Kropp), zur Überlieferung von Muǧāhids Korankomm. (Leemhuis), Legalität des *ḫarāǧ* bei den Šī'iten (Madelung), Ibn Baṭṭūṭas Benutzung von Ibn Ǧubair (Mattock), der Arab. Sprach- u. Lit.-Kongreß Kairo 1927 (Nijland), Islām in Bulgarien 1878–1978 (Popovic), Genitivmetapher bei Abū Tammām (Schippers), Akzent und *i'rāb* im Koran (Stoetzer), 3 Vortr. zur port.-arab. Gesch. (Velho) und Hochgott im Koran (Watt). Das Protokoll eines Kolloquiums über neuere Arbeiten zur isl. Philos. schließt den Bd. ab. E. W.

Dieter Blohm – Wolfgang Reuschel – Abed Samarraie: *Lehrbuch des modernen Arabisch.* T. II/1 und II/2, zus. 1112 S. Leipzig 1981. 84.– M.

Von dem in 3 Teilen geplanten *Lehrbuch des modernen Arabisch* war 1974 T. I ersch. Nun liegt auch T. II vor, während sich T. III noch in Vorbereitung befindet. Das Anliegen von T. II ist es, wie die Bearbb. in den „Vorbemerkungen" S. 13 ausführen, „die Kenntnisse in der Syntax des mod. Hocharab. einerseits und im Wortschatz der Alltagskonversation, der Politik und Ökonomie andererseits zu vertiefen". Dieses Vorhaben ist ihnen ohne Zweifel gelungen. Auf seinen nicht weniger als 1112 S., die auf 2 getrennte Bde. verteilt sind (II/1 und II/2), werden in 24 Lektionen, an die sich ein arab.-dt. Glossar anschließt, eine Fülle von syntakt. und phraseol. Materialien und Übungen geboten, mehr als wohl jedes andere Lehrbuch des Neuhocharab. zu bieten hat. Auch der linguist. Ansatz ist auf der Höhe der Zeit, wie sich am Gebrauch von Begriffen wie „Funktionsverb" und „Proform" zeigt. Die Texte sind recht verschiedenartig; ihre Thematik erstreckt sich auf die meisten Bereiche des modernen Lebens. So verdienstvoll T. II ist, so sehr stellt sich andererseits die Frage, inwieweit er an unseren Univ. im akad. Unterricht verwendet werden kann. Eine forcierte Einbeziehung in das Grundstudium ist angesichts der Belastung der Studenten mit gewöhnlich 1 bis 2 weiteren orient. Sprachen allein in einem ihrer 3 Fächer kaum möglich, abgesehen davon, daß Institute, welche – neben anderen oriental. Sprachen – 2 Parallelkurse Arab. mit jeweils 10

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000221

Stunden anzubieten in der Lage sind, zu den Ausnahmen gehören dürften. So wird es wohl mehr der privaten Initative der Studenten überlassen bleiben, T. II des *Lehrbuchs* durchzuarbeiten. W. D.

Manfred Ullmann: *Wa-ḫairu l-ḥadīṯi mā kāna laḥnan. Mit einem Beitrag von* Rainer Degen: *Bemerkungen zu lḥn im Nordwestsemitischen.* München: Beck i. Komm. 1979. 32 S. (Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch. 1.) (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte. Jg. 1979, H. 9.) ISBN 3 7696 150266.

U. setzt sich im 1. Heft dieser neugeschaffenen Reihe mit Fücks bekannter These auseinander, die Grundbedeutung von *laḥana* sei „sich neigen". Demgegenüber unterscheidet U. zunächst zwischen zwei homonymen Wurzeln mit den Bedeutungsfeldern [1] „Art zu reden, Sprachfehler, Melodie usw.", und [2] „Klugheit, Scharfsinn". Für *laḥana* [1], worauf U. sich im folgenden beschränkt, lassen sich seiner Ansicht nach die „4 Hauptbedeutungen . . . 1. Art zu sprechen, Redeweise, Tonfall, Idiom, 2. Kauderwelsch, Sprachfehler, 3. Singweise, Melodie, Gesang und 4. Anspielung, Andeutung, Verschlüsselung . . . zwanglos auf eine Grundbedeutung 'ungewöhnliche Sprechweise, schwerverständliche Redeweise' zurückführen" (S. 12). Auch wenn U. zur Untermauerung dieser These reiches Belegmaterial anführt, so wird davon nur derjenige überzeugt, der sich U.'s Meinung anzuschließen vermag, daß „die semantische Differenz zwischen den vier Hauptbedeutungen . . . letzlich nicht groß . . . ist" (S. 13). Daß die Studie von der ausgebreiteten Materialfülle und der methodischen Durchdringung des Stoffes her vorbildlich ist, sei ausdrücklich vermerkt. H. B.

Ali Amara und Jacqueline Sublet [Hrsg.]: *Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī.* T. 10: *Aidamur bis Ṯābit.* Wiesbaden: Steiner [in Komm.] 1980. (Bibliotheca Islamica. 6 J.)

Der 10. Bd. des Ṣafadī umfaßt die Namen von Aidamur (= Aydemir) bis Ṯābit und enthält damit eine große Anzahl von Namen türkstämmiger Gelehrter, Dichter und Herrscher, unter denen besonders dem Mamlukenherrscher Al-Malik aṣ-Ẓāhir Baibars und dem berühmten Gouverneur von Syrien, Tengiz, lange Artikel gewidmet sind. So bietet der Band nicht nur hist. Information, sondern auch Material für die türk. Namenkunde. Beachtlich ist die Anzahl der Frauenbiographien, wie die verschiedenen Būrān oder der ausführliche Bericht über Tumāḍir al-Ḥansā'. Die Ausgabe schließt sich in sorgfältiger Editionstechnik ihrer Vorgänger an; in Nr. 4627 muß es statt Abū l-Adnān heißen Abū l-Adyān (ein Ṣūfī des 9. Jhdts.). A. S., C.

Ahmet Halil Güneş: *Das Kitāb ar-rauḍ al-ʿāṭir des Ibn Aiyūb. Damaszener Biographien des 10./16. Jahrhunderts. Beschreibung und Ed.* Berlin: Schwarz 1981. 123 S. dt., 118 S. arab. (Islamkundliche Untersuchungen. 60.)

Das biogr. Werk des Damaszener Qāḍīs Ibn Aiyub (948/1541–1000/1592) *Rauḍ al-ʿāṭir* ist bisher fast völlig unbekannt geblieben. Es bietet eine wertvolle Ergänzung biogr. Sammlungen des 8.–10. Jhs. (Ibn Ḥaǧar, Saḫāwī, besonders Ġazzī). Im dt. Teil gibt G. die Biogr. Ibn Aiyūbs (S. 2–5), eine Aufzählung seiner Werke (S. 6), eine Beschreibung des 367 Biogrr. enthaltenden *Rauḍ al-ʿāṭir* (S. 7–22), eine Analyse der Quellen des Werkes (S. 23–33). S. 34–88 werden die in den Biogrr. behandelten Personen kurz vorgestellt, wobei, soweit vorhanden,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000222

auf Parallelquellen verwiesen wird. Den Schluß des dt. Teils bilden die Genealogien von 5 Damaszener Familien (S. 83.–87). Im arab. Teil werden 43 Biogrr. ed. Die Ed. beruht auf dem Unikum und Autograph Ahlwardt 9886. B. R.

JEAN-CLAUDE VADET: *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylamī.* Genf 1980. 241 S. (Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. II: Hautes Etudes Orientales. 13.)

ʿAlī b. Muḥammad ad-Dailamī (gest. Beginn 5/11. Jh.), Schüler des Ibn Ḫafīf und Bekannter des Abū Ḫaiyān at-Tauḥīdī, hat mit seinem *K. ʿAṭf al-alif al-maʾlūf ʿalā l-lām al-maʿṭūf* den an isl. Mystik Interessierten seit jeher Rätsel aufgegeben. Über den Autor ist nahezu nichts bekannt; das Tübinger Unicum, in dem sein Werk erhalten ist, wurde von jemandem geschrieben, dem der Inhalt streckenweise anscheinend völlig verschlossen blieb. Die Ed., die V. 1962 in Kairo erscheinen ließ, konnte die Probleme nur zum Teil lösen; zahlreiche Verbesserungsvorschläge, die H. RITTER zusammen mit IḤSĀN ʿABBĀS erarbeitet hatte, ließen sich nur in einem Nachtrag noch aufnehmen. Vor allem aber fehlen Einl. und Indices. Dies ist mit der vorl. Übers. nachgeholt worden; jetzt erfährt man Einiges über den Autor und die Šīrāzer Ḥallāǧ-Nachfolger bis zu Rūzbihān al-Baqlī (gest. 606/1209), in die er hineingehört, und jetzt ist durch 2 Register („Mystiker und Philosophen" sowie „Überlieferer", merkwürdigerweise voneinander getrennt) die Benutzung des Textes erleichtert. Leider sind Versehen nicht selten (z.T. bizarrer Art wie das Verwirrspiel um Sumnūn der im Index als Sammūn erscheint, aber an jeder der drei angegebenen Stellen anders heißt). Sträflich ist, daß R. WALZERS Artikel in JRAS 1939, S. 407 ff. (= *Greek into Arabic.* Oxford 1962, 48 ff.) weder in der Ed. noch in der Übers. erwähnt wird. Jedoch ist man dankbar, nun etwas in Händen zu haben, das zwar nicht in jedem Detail weiterhilft, aber doch einen schnellen Überblick über den Text gestattet. J. v. E.

F. W. ZIMMERMANN: *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. Transl. with an Introd. and Notes.* London: Oxford Univ. Pr. 1981. CLII, 287 S. Gr.-8° (Classical and Medieval Logic Texts. 3.) 58,– £.

Das Buch enthält eine mit Erläuterungen versehene Übers. des (Großen) Komm. (*šarḥ*) sowie eines Kompendiums (*muḫtaṣar*) al-Fārābīs zur Hermeneutik des Aristoteles. Zugrunde gelegt sind im ersten Fall der Nachdr. (Beyrouth 1971) der Erstausg. des arab. Textes von W. KUTSCH und S. MARROW (Beyrouth 1960) und im zweiten Falle die Erstausg. von M. KÜYEL-TÜRKER in: Araştırma 4 (1966. '68), S. 1–85, wobei die Textgrundlagen durch Einbeziehung neuer Hss., Überprüfung von bereits berücksichtigtem hs.lichen Material und auch Emendationsvorschlägen von anderer Seite erweitert wurden. In die Erläuterungen des (Großen) Komm. sind eine Reihe von bisher nicht publizierten arab. Schulglossen zur Hermeneutik-Übersetzung des Isḥāq ibn Ḥunain einbezogen (HS Paris, Bibl. Nat., Ar. 2346). Z. kündigt seinerseit eine Neuausg. dieser von al-Fārābī benutzten Übers. an. Im vorl. Buch erweist er sich sowohl in sprachlicher als auch in sachlicher Hinsicht als ein gediegener Kenner. Das Buch ist durch verschiedene Indices erschlossen und enthält eine umfangreiche Einf. von allgemeinerer Bedeutung. Es wird sich auch für denjenigen, der in Einzelheiten anderer Meinung sein mag, als ein nützliches, über den unmittelbaren Rahmen der Hermeneutik-Exegese hinausgehendes Hilfsmittel für Studien auf dem Gebiet der arab. Logik erweisen. H. G.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000223

Heinz Halm: *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern.* 1: *Oberägypten und das Fayyūm.* 2: *Das Delta.* Wiesbaden: Reichert in Komm. 1979-82. 817 S., 50 Kt. 8° (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. R. B, Nr. 38, 1.2.) 71,–; 138,– DM. ISBN 3-88226-046-7; 3-88226-121-8.

Dieses Buch enthält ein Verzeichnis aller MAlichen äg. Orte, geordnet nach Provinzen und innerhalb dieser alphabetisch. Grundlage bilden die *Tuḥfa as-sanīya* des 1480 gest. Rechnungsführers (*mustaufī*) des Heeresdīwāns Ibn al-Ǧī'ān und das *K. al-Intiṣār* des 1406 (?) gest. Ibn Duqmāq. Beide fußen auf der letzten mamlūkischen Katasteraufnahme von 1315, dem sog. *rauk an-Nāṣirī*, angeordnet von an-Nāṣir b. Qalāwūn, verzeichnen aber auch inzwischen eingetretene Veränderungen. Aufgrund dieser beiden Quellen kann H. jeweils auch noch den Umfang des zu den Dörfern gehörenden Landes in *faddān* (mit Aufteilung nach Bodenbeschaffenheit), den theoretischen Steuerwert (*'ibra*), die Besitzform (*ḥāṣṣ, iqṭā', waqf, milk*) und die Namen der *muqṭa'*s und z.T. auch der Besitzer angeben. Die *muqṭa'*s kann H. zumeist aus den hist. Quellen identifizieren. Die Lokalisierung der Orte erfolgt nach modernen Karten und nach den äg. topogr. Unterlagen des 19. Jhdts., vor allem nach Muḥ. Ramzī: *al-Qāmūs al-ǧuġrāfī lil-bilād al-miṣrīya.* Kairo 1953–68. Die identifizierten Orte wurden in die beigegebenen Kten. eingetragen. Diese topogr. Identifikation war das eigentl. Anliegen der Arbeit, da man eine gesicherte Grundlage für die TAVO-Ktn. des MAlichen Ägypten haben wollte. Das Resultat ist aber auch für den Historiker von großer Wichtigkeit, da es Einblick in den mamlūkischen Feudalismus vermittelt. Die Einl. gibt in klarer und übersichtl. Form Auskunft über die 6 vorosm. *rauks*, über die Quellen und über die Bed. und Gesch. der termini. E. W.

Alfred Schlicht: *Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861.* Berlin: Schwarz 1981. 331 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 61.)

Diese Untersuchung basiert in erster Linie auf Archivmaterial des franz. Außenministeriums und auf franz. Lit. des 19. Jhdts. Im Mittelpunkt stehen die Beziehungen Frankreichs zu den Maroniten des Libanon, die Bande zwischen „Zeder und Lilie". Die breite Schilderung des hist. Hintergrunds der maronitischen Frankreichorientierung bzw. des franz. Interesses am Libanon macht die besondere Nützlichkeit der Studie für den Nahost-Historiker aus. Kritisch wäre anzumerken, daß die sehr zahlreichen und langen franz. Zitate das Buch sozusagen zweisprachig machen. Die enge Anlehnung an die zeitgenössischen franz. Quellen war es wohl auch, die bewirkte, daß an manchen Stellen die damalige franz. Sicht zur Sicht des Autors wurde: „Infolge der immer wieder stattfindenden schweren Ausschreitungen gegen die Anhänger der römisch-katholischen Kirche . . .", heißt es auf S. 94; auf S. 195 ist von „den ersten Schritten" die Rede, „die Angehörige eines stagnierenden Kulturkreises tun"; „der auch nur halbwegs gebildete Syrer war die Ausnahme und – in den meisten Fällen war er Christ", liest man auf S. 271. *Ayyuhā ad-dakātira, iḫdirā taqārīr al-qanāṣil!*, überschrieb Yūsuf Ibrāhīm Yazbak kürzlich einen Artikel in aṭ-Ṭarīq (April 1980). A. S., E.

Pablo de Azcárate: *Mission in Palestine.* Washington, D.C.: The Middle East Inst. o. J. VIII, 211 S.

A., ein span. Diplomat mit langjährigen Erfahrungen im Dienste des Völkerbundes und der Vereinten Nationen, war 1984–52 im Auftrage der VN in Palä-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000224

stina tätig. Er hat die Ereignisse dieser Jahre, seine eigene Rolle (bes. als Vorsitzender der UN Conciliation Commission) und die einer großen Zahl arab., israel. und anderer Akteure des Geschehens in seiner Muttersprache aufgezeichnet. Die (offenbar vorzügliche) engl. Übers. verschafft dem Werk gewiß weitere Verbreitung. Diese ist ihm zu wünschen, denn viele Details und nicht zuletzt die sachlichen, z.T. nicht ohne feine Ironie gezeichneten Porträts einiger Protagonisten machen es zu einer wertvollen Quelle. W. E.

Jörg Janzen: *Die Nomaden Dhofars/Sultanat Oman. Traditionelle Lebensformen im Wandel.* Mit 71 Abb., 35 Photos und 15 Tab. Bamberg: Fach Geographie an der Univ. Bamberg 1980. XXI, 314 S. 8^0 (Bamberger geographische Schriften. 3.) 51,20 DM. ISSN 0344-6557.

Das wirtschaftl. und kulturell mehr nach Ḥaḍramaut als nach ʿUmān ausgerichtete Gebiet von Ẓafār (Dhofar) kam erst 1879 zum Sultanat Masqaṭ und wurde von der Āl Bū Saʿīd mehr ausgebeutet als verwaltet, obwohl der vorletzte Sulṭān Saʿīd b. Taimūr lange Zeit in Ṣalāla residierte. Die Folge waren häufige Aufstände der bäuerl.-nomad. *Ǧibbālī* und der Beduinen, deren letzter Mitte der 60iger Jahre zunächst unter dem Mantel nationalist. Ideologie begann, um dann nach dem massiven milit. Eingreifen der Volksrep. Südjemen marxistisch umfunktioniert zu werden. Der durch eine Palastrevolution 1970 an die Macht gekommene Sulṭān Qābūs konnte das Kriegsglück mit ausl. milit. Hilfe (Īrān) und mittels eines durch die ab 1973 enorm gestiegenen Öleinnahmen und saʿūdische Gelder finanzierten Struktur- und Sozialprogramms für die Bevölkerung wenden. Der wirtschaftl. und soziale Wandel, der durch den Krieg, aber noch mehr durch die späteren Maßnahmen der Regierung bewirkt wurde, ist das Thema von J.'s Göttinger geogr. Diss. Die sehr interessante Arbeit über ein dem Orientalisten mehr ling. (neusüdarab. Sprr.) und ethnol. (Dostal) als hist.-geogr. bekanntes Gebiet beruht auf ausgedehnten Feldforschungen 1977/78 und sorgfältigen Lit.-Studium. Wichtigste Veränderungen sind nach J.: Weitgehende Kontrolle des Staates über alle Bereiche des polit. Lebens der Stämme durch Übernahme wichtiger wirtschaftl., soz. und polit. Funktionen; Einbeziehung der Stammesführer in den Verwaltungsapparat; soz. und polit. Aufwertung der traditionell unterpriviligierten Gruppen (*Šaḥra, Ḍaʿīf, Baḥāra, ʿAbīd*), da sie sich wirtschaftl. emanzipieren konnten und materieller Wohlstand gegenüber Abstammung jetzt höher gewertet wird; Aufgabe eigener kult. Werte und Übernahme westl. Lebensweise. E. W.

Horst Müller-Bütow: *Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin.* Frankfurt a. M.; Bern: Lang 1981. 214 S., 18 S. arab. Text (Europäische Hochschulschriften. R. 7: Medizin, Abt.B: Geschichte der Medizin, Bd. 3.) ISBN 3-8204-6143-4.

M.-B., promovierter Mediziner und Philologe, hat die Krankheit, über die er hier als Medizinhistoriker berichtet, in Thailand als Lepraarzt behandelt. In das voraussetzungsreiche Spezialgebiet der Medizin im Islam hat er sich vor allem unter Anleitung von Otto Spies eingearbeitet. Die vorl. Untersuchung besteht aus 3 Teilen: „Lepra der Gegenwart", „Die Lepra in der Geschichte der Medizin" und „Die Lepra in der arab. Medizin des MAs". Diese Teile sind nicht nur ihrem Umfang nach von versch. Gewicht (13, 28 und 118 S.) Den summarischen Berichten der Teile I und II steht die eingehende Studie zur Aetiologie, Diagnostik und Therapie der Lepra im isl. Bereich gegenüber, die dadurch an

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000225

Wert gewinnt, daß M.-B. hier aus den Quellen schöpft: 5 einschlägige Texte von Ṯābit ibn Qurra, ʿAlī ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Zakarīyāʾ ar-Rāzī, Ibn Sīnā und Quṭb ad-dīn Maḥmūd ibn Masʿūd aš-Šīrāzī legt er in Übers. vor. Daß er nicht alle Schwierigkeiten, die diese Texte in reicher Fülle bieten, lösen konnte, sagt er S. 57 mit sympathischer Offenheit. Verzeichnisse der Maße und Gewichte, der Krankheitsnamen und der Bezeichnungen der einfachen und zusammengesetzten Heilmittel runden die Arbeit ab. P.B.

Hanna Sohrweide: *Türkische Handschriften.* 5: Mit 2 Farb- und 10 Schwarzweißtaf. Wiesbaden: Steiner 1981. XIX, 324 S. 4⁰ (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 13,5.) 196,– DM. ISBN 3-515-03026-3.

Nachdem in ZDMG 127 (1977), S. 213, der 3. ebenfalls von S. verfaßte Teil und in ZDMG 130 (1980), S. 646, der 4. von M. Götz verfaßte Teil der türk. Hss. anzuzeigen waren, liegt jetzt schon wieder ein Bd. vor, in dem S. 309 Werke aus 165 Hss. der StaBi Preuß. Kulturbesitz Berlin beschreibt. Die Verteilung auf die einzelnen Sachgebiete unterscheidet sich nicht wesentlich von der des 3. Bdes: Nr. 1–8: Koran; 9–15: *ḥadīṯ*; 16–20: Prophet; 21–49: *ʿaqāʾid* u. *ʿibādāt*; 50–97: *taṣawwuf*; 98–126: *fiqh*; 127–9: Ethik; 130–42: Gesch.; 143–52: *inšāʾ*; 153–8: Biogr.; 159–68: Geogr.; 169–91: Naturwiss. u. Med.; 192–206: Philol.; 207–74: Dichtung; 275–86: Prosa; 287–309: Kalligr., Musik. Landwirtsch., Magie u. Christliches. Die Mehrzahl der datierten Hss. stammt wieder aus dem 18. u. 19. Jhdt., 2 aus dem 15. Jhdt. Von den im Kat. vertretenen Werken sind die des 16. Jhdts., nahe gefolgt von denen des 17. Jhdts. wiederum am stärksten vertreten. S. gelingen einige neue Datierungen, so gehört der *Tafsīr* des Uwais ins 14./15. Jhdt., nicht ins 13./14. Jhdt., die *Ḥalīfat ar-rūʾasāʾ* des Aḥmad Rasmī wurde 1750 verfaßt und die *Natāʾiǧ al-funūn* des Nauʿī 1574/5. Inhaltlich dürften die Sammlungen von Gerichtsprotokollen und die Werke zum Ordenswesen am meisten Neues bieten. E. W.

Peter B. Golden: *Khazar studies. An historico-philological inquiry into the origins of the Khazars.* Vol. 1.2. Budapest: Akadémiai Kiadó 1980. 291 S., XXV S. und 252 Taf. 8⁰ (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 25, 1.2.)

Die Suche des ung. Volkes nach seiner Vorgesch. war seit jeher ein bedeutender Antrieb für die europ. Orientalistik, und auch das vorl. Buch von einem Schüler von T. Halasi-Kun gehört in diesen Umkreis, obwohl hier die Vorgesch. der Ungarn nur am Rande beleuchtet wird. Zum ersten Mal hat G. alles erreichbare Material über das Volk der Chazaren an der unteren Wolga zusammengetragen, Quellen in 6 Sprachen, aus 18 Hss.-Sammlungen Westeuropas, der Türkei und Armeniens. Der Hauptteil des Buches sind die chazar. Sprachreste, im ganzen etwa 50–60 Wörter. Dem Autor gelingt es, eine ganze Reihe von bisher unklaren Wörtern überzeugend zu etymologisieren, teilweise unter Benutzung sehr entlegener Quellen. Nach dem heute vorl. Material kann kein Zweifel bestehen, daß die Chazaren eine türk. Sprache benutzten. Das letzte Wort in dieser Frage kann freilich erst gesprochen werden, wenn einmal ein zusammenhängender chazar. Text auftauchen wird. Der 2. Bd. gibt das gesamte Quellenmaterial in Faks. K. R.

Petra Kappert [Hrsg.]: *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs von 1520 bis 1557 oder Ṭabaḳāt ül-Memālik ve Derecāt ül-mesālik.* Von Celālzāde Muṣṭafā genannt Ḳoca Nisānci. In Facs. hrsg. nach der Handschrift Berlin, Staats-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000226

bibliothek Preußischer Kulturbesitz Ms. or. quart. 1961, mit Varianten der Handschriften Wien, Nationalbibliothek H.O.41, Istanbul, Ayasofya 3206, Fatih 4423, Üniversite Ktph. T.Y. 5997, Indices, einer Biographie des Autors sowie Untersuchungen zur osmanischen Historiographie des 16. Jhdts. Wiesbaden: Steiner 1981. 180 S., 263 ungez. Bl. 8° (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Suppl.-Bd. 21.) 120,– DM. ISBN 3-515-02911-7.

Obwohl nach diesem Titel von barocker Länge für eine Kurzanz. kaum noch etwas zu sagen übrig bleibt, sei noch erwähnt, daß den *Ṭabaqāt al-mamālik* des 1567 gest. Ġalālzāda Muṣṭafā sowohl vom Inhalt her eine große Bed. zukommt, da der Autor aufgrund seines Amtes aus erster Hand berichten kann, als auch wegen der Darstellungsweise für die Gesch. der osm. Historiographie. Das Werk liegt in 17 vollst. Hss. vor, die K. in 3 Gruppen einteilt. (In der Hss.-Beschreibung lautet es S. 50 im Gegensatz zum Titel richtig „Ayasofya 3296"). K. faksimiliert die Berliner Hs. aus der 1. Gruppe wegen der Menge der in ihr überlieferten hist. Fakten und der sprachl. Unmittelbarkeit. Eine Begründung für die Auswahl der in den Apparat aufgenommenen Hss. fehlt. 3 Hss. der 2. und eine Hs. der 3. Gruppe wurden vollständig verglichen, andere gelegentlich. Der vom Text getrennte Apparat ist nicht leicht zu benutzen, weil einmal in dem Faks. ein Zeilenzähler fehlt und zum anderen aus dem Apparat manchmal nicht klar hervorgeht, was die Variante ersetzt bzw. ergänzt. Der Inhalt wird nicht nur durch Register erschlossen, die viele der Orts- und Personennamen auch identifizieren, sondern darüber hinaus durch eine ausführl. Inhaltsübers. (S. 52–102). E. W.

Karl Teply: *Türkische Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien.* Wien–Köln–Graz: Böhlau 1980. 162 S., 16 z.T. mehrfarb. Abb. 8°. Leinen 48,– DM.

Der 12. 9. 1983, die dreihundertjährige Jubelfeier der Befreiung Wiens von den Türken, wirft seine Schatten voraus, und die Reihe der Viennensia erfährt durch diesen repräsentativen Band eine wertvolle Bereicherung. Sagen und Legenden werden von T. mit Recht als wichtige Zeugnisse der „Öffentlichen Meinung" der Zeit behandelt, und erstmals wird auch das osm. Sagengut einem breiteren dt. Publikum vorgestellt. Vollständigkeit wird nicht angestrebt, aber durch neuartige Anordnung des Stoffes vermag das Buch auch dem Fachmann zahlreiche neue Einsichten zu vermitteln. Für die Zuverlässigkeit der türk. Zitate bürgt die Mitwirkung von F. Kreutel und E. Prokosch. K. R.

Paul Andreas von Tischendorf: *Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten insbesondere im Osmanischen Reiche. Mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I.* Unveränd. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1872. Berlin: Schwarz 1982. 129 S. 8° ISBN 3-922 968-08-2.

Kernstück dieser nun schon über 100 Jahre alten Arbeit ist die dt. Übers. von 'Ain-i 'Alī Mu'aḍḍinzāda's 1607 verf. *Qawānīn-i Āl-i 'Uṯmān dar ḫulāṣa-i maḍāmīn-i daftar-i dīwān*, einer Zs.-Stellung der das Lehenswesen betreffenden osman. Gesetze mit krit. Anmm. zu inzwischen eingetretenen Mißständen (vgl. F. Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke.* Leipzig 1927, S. 140–42). Die hist. Einl., die T. dazu gab, ist natürlich durch die neuere Forschung stark überholt, zumal sich T. vor allem für die vorosm. Zeit auf recht junge Quellen (Z.B. al-Māwardī) stützte. E. W.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000227

Ali Kazancigil and Ergun Özbudun [Hrsg.]: *Atatürk, founder of a modern state.* London: Hurst 1981. VI, 243 S. 8° 8,50 £. ISBN 0-905 838-67-X.

Bei diesem Buch handelt es sich nicht um eine Biographie Atatürks, sondern um eine Sammlung von Aufsätzen zu verschiedenen Aspekten der Kemalismus, die aus Anlaß eines UNESCO-Symposiums zum 100. Geburtstag Atatürks zusammengestellt wurde. Die sich zumeist auf Sekundärlit. berufenden Arbeiten wollen keine neuen Tatsachen bieten, sondern einem breiteren Publikum charakteristische Erscheinungen und Entwicklungen verständlich machen. Hierbei zeigen gerade die türk. Autoren ein hohes Maß von historischer Objektivität auch gegenüber der jüngsten Vergangenheit, was zeigt, daß das von Atatürk propagierte westliche wissenschaftliche Denken auch in den Geisteswissenschaften Eingang gefunden hat, in denen Atatürk selbst noch stark in Ideologie befangen war. Hervorzuheben sind in dieser Hinsicht vor allem die Beiträge der beiden Hrsg., von denen K. (*The Ottoman-Turkish State and Kemalism*) – wie auch manche anderen Autoren des Buches – die Kontinuität der Modernisierung von den *tanẓīmāt* bis Atatürk betont, und Ö. (*The Nature of the Kemalist political regime*) die Abhängigkeit der kemalistischen Ideologie von der sozialen Herkunft der staatstragenden Elemente des neuen Regimes klar herausstellt, und die beiden Aufsätze zur Wirtschaft von F. Ahmad (*The political Economy of Kemalism*) und K. Boratav (*Kemalist economic Policies and étatism*), von denen der erste mehr die Theorie und der zweite mehr die Praxis behandelt.

E. W.

Jacob M. Landau: *Pan-Turkism in Turkey. A study of irredentism.* London: Hurst 1981. IV, 219 S. 8° 11.50 £. ISBN 0-905838-57-2.

Mit diesem Buch setzt L. seine Studien über radikale Minderheitsbewegungen in der modernen Türkei fort. Nach einem kurzen Überblick über die Entstehung des Pantürkismus im zaristischen Rußland wird die Blüte und staatliche Förderung der Bewegung unter den Jungtürken, ihre Zurückdrängung unter Atatürk und Inönü (mit kurzem Wiederaufleben 1941–44) und ihr erneutes Erstarken nach 1961 und vor allem in den 70iger Jahren geschildert, als sie schließlich in die Milliyetçi Hareket Partisi von Alparslan Türkeş einmündete. Ein letztes Kap. vergleicht den Pantürkismus mit anderen irredentistischen und Pan-Bewegungen. Während das wechselnde Verhältnis zum Staat gut herausgearbeitet wird und man viel über die verschiedenen Publikationsorgane der Pantürkisten erfährt, werden die auf persönlichen Feindschaften, Reibereien zwischen den Volksgruppen und Differenzen über das taktische Vorgehen beruhenden Auseinandersetzungen innerhalb der Bewegung nur summarisch erwähnt. Nach L. bestanden nur geringe ideologische Gegensätze innerhalb des Pantürkismus. Aber vielleicht hätte auch hier mehr differenziert werden können; denn es ist etwas anderes, ob man für die Bürgerrechte der durch gemeinsame Sprache und Geschichte verbundenen Zypern-Türken eintritt oder Kirgizen (oder gar buddhistische Mongolen) heim ins Reich holen will. Auch der Versuch, die Geldgeber der einzelnen Gruppen zu eruieren, hätte vielleicht interessante Aufschlüsse gebracht. – Durch Verwendung der Memoiren von Z. V. Togan: *Hatıralar.* Istanbul 1969 (Jetzt ausgewertet durch F. Bergdolt: *Der geistige Hintergrund des türk. Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren.* Freiburg 1981) hätte die Biographie dieses Pantürkisten (S. 93) eventuell noch etwas präzisiert werden können.

E. W.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000228

Bernd Manuel Weischer: *Die nächtlichen Gespräche des Fariduddin 'Attar (sic). Eine Anthologie aus dem Diwan und Vierzeilerbuch.* München: Martin 1981. 112 S. (Mystik des Orients. 1.)

Das Buch möchte ein breiteres Publikum mit der mystischen Dichtung 'Aṭṭārs bekannt machen. Es fußt naturgemäß auf den epochalen Arbeiten Ritters. Eine Einl. (S. 8–38) behandelt in Kürze die Gesch. der isl. Mystik, die Biographie 'Aṭṭārs sowie Werk und Gedankenwelt des Dichters. Das von der Entwicklung der isl. Mystik gezeichnete Bild erscheint verzerrt und zu einfach, auch zu sehr von persönlichen Sympathien bestimmt. Manche Aussagen befremden: Suhrawardī Maqtūl wird als Ordensgründer bezeichnet (S. 13), *Taḏkirat al-auliyā'* als „Erinnerung an die Heiligen" übers. (S. 23). B. R.

Bernd Manuel Weischer: *Ghaselen und Vierzeiler des Auḥaduddīn Kirmānī.* Hamburg: Borg 1979. VI, 46 S. pers.

Der pers. Mystiker Auḥad ud-dīn-i Kirmānī (gest. 1238), Freund Ibn 'Arabīs und Lehrer Qunawīs, wurde weiteren Kreisen durch seine vita *Manāqib-i Auḥad ud-dīn-i Kirmānī.* Ed. B. Furūzānfar. Teheran 1969 bekannt. W. widmete Kirmānī einen Artikel in: Der Islam 56 (1979), 130–4 und veranstaltete zusammen mit P. L. Wilson eine erste Ed. einer Vierzeileranthologie Kirmānīs (*The Heart's Witness. The Sufi Quatrains of Awḥaduddīn Kirmānī.* Teheran 1978). Die vorl. Ed. von 111 Vierzeilern basiert auf der Hs. 582 – TE 23 der UB Preßburg. Die älteste Kirmani-Hs. ist Aya Sofya 2910 vom Jahr 706/1306–7. Der Ed. ist eine kurze dt. Einl. vorangestellt. B. R.

Aleksandr Leonovič Grjunberg: *Jazyk Kati. Teksty, grammatičeskij očerk.* Moskva: Glavnaja redakcija vostočnoy literatury 1980. 295 S., 2 Kt., mehrere Photogr. (Jazyki vostočnogo Gindukuša). 2 Rubel, 90 Kop.

Der Leningrader Gelehrte, der u. a. mit wichtigen Feldforschungen zum ostiran. Munǰi und Wakhi hervorgetreten ist, legt hier zum 1. Male in der Gesch. der Erforschung der Nuristan-Sprr. Afghanistans, die in der Einl. beschrieben wird, eine größere Sammlung vom Tonband transkribierter hochinteressanter und wertvoller ethnograph. Sachtexte, 4 Märchen und 275 Konversationssätze in der Kati-Sprache mit russ. Übers. vor. Die grammat. Skizze bietet u. a. die bisher beste Beschreibung des in diesen Sprachen höchst komplizierten Systems der Lokalpräfixe („Mittel der räuml. Orientierung"). Nicht ganz klar scheint, ob im Kati wirklich phonem. Status für „jotierte Konsonanten" oder ob „clusters" mit *y* anzunehmen sind (G. schwankt oft zwischen Schreibungen wie *d'o* ~ *dyo*). Hoffentlich kann der geplante 2. Bd. bald erscheinen. Dieser wird das Glossar enthalten, das für das volle Verständnis der Kati-Texte und zur Rechtfertigung der Übers. dringend erwünscht ist. In ihm sollten auch einige Druckfehler des Textbdes. in Kati-Wörtern verbessert werden. G. B.

Roland und Sabrina Michaud: *Erinnerungen an Afghanistan. Mit einem Vorw.* v. Mike Barry. *Übers. a. d. Franz.* v. Anna H. Berger. Köln: DuMont 1981. 19 (ungez.) S. m. 7 Abb., 98 ganzseit. Farbt. Ln 4^0 Querformat. 68,– DM. ISBN 3-7701-1357-8

Die franz. Ausg. und ihre engl. Übers. aus dem Jahr 1980 sind in der dt. Veröffentlichung um ein Vorw. ergänzt worden, in dem die polit. Tatsachen vom 27. 4. 1978 mit der prosowj. Machtübernahme in Kabul bis zur sowj. Besetzung des Landes am 24. 12. 1979 und den anschließenden Ereignissen mit einer der

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000229

größten Fluchtbewegungen unserer Zeit zusammengefaßt sind. In 9 Kapp. werden Land und Leute Afghanistans in der Weise veranschaulicht, wie Afghanistan-Reisende die Berge, Wüsten, Steppen, Dörfer und Städte im letzten Jahrzehnt mit ihren Nomaden und Siedlern, mit ihren Pflanzen und Tieren kennengelernt haben. Kurze Einführungskapp., knappe Bildlegenden und hervorragende Illustr. bringen denjenigen, die in Afghanistan gewesen sind, wie auch denen, die es nicht zu Gesicht bekommen können, die übergreifenden Kapp. nahe. „Herat: Türkisblaue Oase". „Seistan: Belutschen und Wüstenruinen". „Basare in Zentralasien: Die Waage der Händler". „Tashkurghan: Vogelkämpfe". „Turkestan: Die Seidenstraße". „Hindukusch: Sand- und Schneegebirge". „Die pashtunischen Nomaden: Räuber ohne Grenzen". „Nuristan: Land des Lichts". „Hochburg des Islam und heilige Narren". Viele Bilder dienen der wissensch. Erschließung des Landes und u. a. dazu, Bauweisen des Altertums und der Gegenwart zu erhellen: Isl. MAliche Stadtbauweise, Wehrarchitektur und Wandschmuckkunst von Herat auf den Abb. 2, 4, 5, 10; Lehmziegelfestungen im seistanischen Wanderdünengürtel auf den Abb. 18, 25; zeitgenössische Bemalung einer Dorfmoschee Abb. 37; traditionelle Nachbarschaft von Lehmziegel-festungen oder ihren Ruinen und Nomadenzeltlager Abb. 80; Holzbauformen und Schnitzkunst in den Hochgebirgsgegenden Abb. 84–86. K. F.

Annemarie Schimmel: *German Contributions to the Study of Indo-Pakistani Linguistics*. Hamburg 67, Wiesenhoefen 16: German-Pakistan Forum 1981. 198 S., 14 Taf. (Publications by the German-Pakistan Forum. 5.)

Die um die pakist.-dt. Kulturbeziehungen hochverdiente Orientalistin schreibt hier ein Stück Wissenschaftsgesch. in einer Weise, die Laien wie Fachkollegen anspricht. Sie befaßt sich mit den Beiträgen dt. Gelehrter zur Kenntnis indo-muslim. Sprr. und Litt., des Indo-Pers., Urdu, Sindhi, Kashmiri, Pashto, Baluči, Brahui und der Dardsprachen. Am längsten verweilt sie im 19. Jhd. Sie würdigt die Leistungen von Benjamin Schulze (1689–1760), Friedrich Rückert, Wilhelm Pertsch, Hermann Ethé, Josef Horovitz, H. Ewald, K. F. Burkhard, Wilhelm Geiger u. a. Besonders reich an Details und liebevoll gezeichnet sind die Porträts von Aloys Sprenger und Ernest Trumpp. Einige kürzere Blicke wirft sie ins 20 Jhd. bis zur Gegenwart. Das schöne Bändchen enthält auch eine ausführl. Bibliogr., einen Index und eine Reihe z. T. seltener Photos. G. B.

George Cardona: *Pāṇini. A Survey of Research*. Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XVI, 384 S. 75.– Rs.

Das 1976 bei Mouton ersch. wichtige Buch, „dem jeder Pāṇinīya einen Ehrenplatz in seinem Handapparat einräumen wird" (A. Wezler in: Studien zur Indologie und Iranistik 5/6 [1980], S. 279) liegt nun in einem ind. Nachdr. vor. Wo dies ohne Zeilenverschiebung möglich war, sind ein paar kleine Versehen der Originalausg. berichtigt worden. G. B.

T. Venkatacharya [Ed.]: *The Sāhityakaṇṭakoddhāra. Ed. with Introd. and Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XXIV, 70 S. 35.– Rs.

Der anonyme Autor des bisher uned. Alaṃkāra-Textes (es ist nicht ein Madhusūdana, wie M. Krishnamachariar: *Hist. of Class. Skt. Lit.* Delhi 1970, S. 789 angibt), der wohl um 1700 entstanden ist, bemüht sich um die „Dornen" (*kaṇṭaka*) angeblich falschen Sprachgebrauchs in verschiedenen Werken der

Skt.-Lit. In scholast. Argumentation werden Beispp. für beanstandete grammat. Formen mit vielen Zitaten aus Autoritäten des *vyākaraṇa* vorgeführt. V. ed. den Text in Nāgarī nach 7 Hss., gibt in 200 Anmm. sachkundige Erklärungen, weist Zitate nach und bespricht in der Einl. Fragen der Datierung und Anordnung. Beigegeben sind Indices der in dieser Schrift erwähnten Werke und Autoren, der zitierten Verse und der erörterten Ausdrücke. G. B.

Rosa Klein-Terrada: *Der Diebstahl der Lotusfasern.* Wiesbaden: Harrassowitz 1980. VII, 185 S. (Freiburger Beiträge zur Indologie. 15.) 48,– DM. ISBN 3-447-02154-3.

In der Freiburger Diss. geht es um die in versch. Varianten überl. Erzählung, wie Indra einigen Waldasketen, um ihre Begierdelosigkeit zu prüfen, Lotusfasern stiehlt. Gestützt auf gewichtige Vorarbeiten von C. Charpentier (ZDMG 64 [1910], S. 65 ff. und 66 [1912], S. 44 ff.) untersucht K. 2 Fassungen im *Mbh.*, das *Bisajātaka* und die Bearbb. in der *Jātakamālā* und im *Padma-* und *Skanda-Purāṇa.* Verwandte Motive finden sich auch anderswo. Die Texte werden in Übers. oder kürzenden Paraphrasen, seltener auch im Original vorgeführt. Aus dem detaillierten synopt. Vergleich versucht K. unverdrossen, eine „Urerzählung" zu rekonstruieren, die sie der „alten Asketendichtung" zuweist. An philolog. Genauigkeit mangelt es zuweilen. S. 151 wird z. B. *Cariyā-Piṭ.* 3.4 (PTS-Ausg. Vers 275) *hirīsukham upāgato* übers. „geschmückt mit dem Glück des Herzens". Überliefert ist übrigens *hirisukkam*! G. B.

Srinivasa Ayya Srinivasan: *On the composition of the Nāṭyaśāstra.* Reinbek: Wezler 1980. III, 153 S. 8^0 (Studien zur Indologie und Iranistik. Monographie. 1.) 31.– DM. ISBN 3-88587-001-0.

Jede neue Arbeit zum *Nāṭyaśāstra* sollte mit Freude begrüßt werden, denn nach wie vor findet dieser älteste Text der ind. Theatertheorie und Poetik nicht die Beachtung, die er verdient. Leider enttäuscht S.'s Studie die in sie gesetzten Erwartungen. Das ist um so bedauerlicher, als gerade die hier angesprochenen Probleme der inneren Struktur und der Textgesch. von grundlegender Wichtigkeit sind. S. versucht, durch Analyse einiger Textstellen (aus dem *rasa*-Abschnitt von Kap. 6 und aus Kap. 18/20) zu beweisen, daß das NŚ von Anfang an nichts als eine Kompilation heterogener Meinungen war, die ohne den Versuch einer Harmonisierung nebeneinandergestellt wurden, und daß es nicht etwa, wie bisher meist angenommen, aus einem (zu definierenden) Kern mit mehr oder weniger umfangreichen späteren Einschüben und Ergänzungen besteht. Doch zum Beweis einer so weitgehenden Hypothese reicht das vorgelegte Material nicht aus: dazu hätte es der Untersuchung des ganzen Textes, oder zumindest sehr viel umfangreicherer Abschnitte, bedurft. Dazu kommt, daß Kap. 6 (wie seit langem bekannt) eine Sonderstellung innerhalb des NŚ einnimmt, und nicht ohne Weiteres als Basis für Verallgemeinerungen benutzt werden darf. Doch auf diese Problematik geht S. genausowenig ein wie auf frühere Untersuchungen zur Struktur des Textes, die immerhin Argumente für die traditionelle Auffassung von der Entstehung des NŚ brachten (z. B. Thieme: Das *Indische Theater.* In: H. Kindermann [Hg.]: *Fernöstl. Theater.* Stuttgart 1966, und H.-O. Feistel: *Das Vorspiel auf dem Theater.* Diss. Tübingen 1969). Diese werden weder zur Kenntnis genommen (obwohl wenigstens Thieme in der Bibliogr. aufgeführt ist) noch diskutiert, geschweige denn

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000231

widerlegt. Die unübersichtliche Organisation des Essays schließlich unterstützt nicht gerade die Argumentation – da hilft auch eine modische Paragraphenzählung à la WITTGENSTEIN nichts. H.-O. F.

P. R. SUBRAMANIAN: *Annotated Index to Centamil, the Journal of the Madurai Tamil Sangam.* Part B. Wiesbaden: Steiner 1980. XXIII, 133 S. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Suppl.-Bd. 24.)

Die 1902 gegründete Zs. Centamil des Tamil-Caṅkam in Madurai ist durch mehrere Jahrzehnte hindurch die unbestritten bedeutendste Tamil-Zs. zur Sprache, Lit. und Gesch. des Tamilnadu gewesen. Der Hauptabschn. in S.'s Index verzeichnet in verdienstvoller Weise sämtliche in den Jgg. 1921 bis 1937 veröffentlichten Aufsätze, Gedichte, Textedd. usw. Kurze Inhaltsangaben beschreiben die meisten Titeleintragungen. Darauf folgen ein Sachindex sowie 3 weitere, kurze Verzz., welche die in denselben Bänden erschienenen a) Nachrufe und Geburtstagsnotizen, b) Bücheranzeigen und c) Zeitschriften und Bücherbesprr. registrieren. S. L.

PAUL DEUSSEN: *Sixty Upaniṣads of the Veda.* Transl. from German by V. M. BEDEKAR and G. B. PALSULE. 2 Bde. Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XXXIV, 995 S. 150.– Rs.

Bis S. 598 stammt die Übers. von BEDEKAR, der darüber gestorben ist. Vollendet hat sie PALSULE. Nach Stichproben zu urteilen, macht die engl. Fassung keinen schlechten Eindruck, trotz mancher Detailfehler (z. B. wird S. 132 „bettet" mit „begs" übers., also mit „bittet" verwechselt u. a. m.). Aufs Ganze gesehen dürfte sie dem Geiste DEUSSENS gerecht werden. Von Sorgfalt zeugt es, wenn P. an 3 Stellen anmerkt, D.'s Deutsch nicht verstanden zu haben. In sporad. Fußn. wird kritisch zu D.'s Übers. Stellung genommen oder eine Lesart aus späteren Ausg. nachgetragen, vor allem natürlich bei D.'s Anhang zum *Oupnek'hat.* Meist gilt aber der Grundsatz des Vorworts „this is an Engl. transl. of Deussen's German transl., and not of the Sanskrit Original." Ein Versuch, den geistesgeschichtl. Hintergrund für D.'s Werk zu skizzieren und seine Stellung in der Gesch. der dt. Indologie aus ind. Sicht zu würdigen, wird nicht unternommen. Hat der Name DEUSSEN immer noch genügend Anziehungskraft für manche Kreise ind. Leser? G. B.

EGON BRUCKER: *Die Spätvedische Kulturepoche nach den Quellen der Śrauta-, Gṛhya- und Dharmasūtras. Der Siedlungsraum.* Wiesbaden: Steiner 1980. 160 S., 4 Kt. (Alt- und Neu-Indische Studien. 22.) 20.– DM.

Der Arbeit läßt sich entnehmen, daß gegenüber *Saṃhitās* und *Brāhmaṇas* die *Sūtra*-Lit. 12 neue Gebiets-Bezeichnungen aufweist. B. versucht zum einen, alle Angaben geograph. festzulegen, andererseits über den neugewonnenen geograph. Rahmen die Ausdehnung der 'spätved. Kultur' zu definieren. Viel Beifall wird das Ergebnis schwerlich finden. B. übersieht, daß alle Länder – mit Ausnahme von Āryāvarta – in fast allen Belegstellen nur deshalb angeführt werden, weil sie als unrein gelten oder von geringgeschätzten Menschen bewohnt sind. Kann man dann kommentarlos die so verbotenen Länder mit den neuen Siedlungsräumen gleichsetzen? Schwer wiegt auch der methodische Mangel, Fluß- und Berg-Namen unberücksichtigt zu lassen. Aufsätze von K.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000232

Mylius zur Geographie der mittelved. Lit. (Wiss. Zeitschr. d. Karl-Marx-Univ. Leipzig 14 [1965], S. 759ff; Mitt. d. Inst. f. Orientforschung 17 [1971], S. 369ff) wurden nicht benutzt. Daraus wäre zu entnehmen gewesen, wie fruchtbar die Verfolgung aller Daten zu Flora, Fauna und Klima sich auswirkt. Bemerkenswert auch, wie ein Prosatext (BDhS 1.1.2,14 S. 120) auf metrische Fehler untersucht wird und daneben zwei *Ślokas* (JGS 2,9 S. 97), nicht als solche erkannt, trotz syntaktischer Unmöglichkeiten akzeptiert werden (es ist *grahajātāni* zu lesen statt *grahajāta iti*). In eben diesen Versen ist von *ghaṭa* und *maghādeśa* (die grundlose Konjektur Calands *madhyadeśa* wird von B. übernommen) die Rede. Trotz der dünnen Materialgrundlage werden diese Orte nicht in die Untersuchung einbezogen. H. F.

Jan Gonda: *The Vedic Morning Litany (Prātaranuvāka)*. Leiden: Brill 1981. 135 S. (Orientalia Rheno-Traiectina. 16.) 54.– hfl. ISBN 90-04-06421-4.

In der Nacht vor dem Preßtag beim Somaopfer hat der Hotar die *prātaranuvāka* genannte Litanei so zu rezitieren, daß die Schlußverse mit dem Erscheinen der Tageshelligkeit zusammenfallen. Eine knappe Beschreibung fand sich bisher bei Eggeling (ŚB II, 229–30), einsichtig interpretiert wurde die Komposition schon von Renou (JA 1962, 161ff.). Darüber hinaus bietet G. vor allem eine Diskussion des *prāt.* nach den Prayogas der Ṛgvedins, die teilweise andere und weniger Verse als die *Sūtras* vorschreiben. Leider werden die verwendeten *Prayogas* an keiner Stelle mit Namen genannt. So muß offenbleiben, ob die Unterschiede gegenüber den *Śrautasūtras* allen *Prayogas* gemeinsam sind. Diese Unsicherheit verstärkt die Zweifel an der Behauptung (S. 57), die *Prayogas* überlieferten eine ältere Form der Litanei als die *Sūtras*. Man wird daneben kaum der Annahme folgen wollen, alle benutzten Lieder ohne sonstige Verwendung im Śrautaritual wären noch vor der Kompilation der *Ṛksaṃhitā* (S. 68) speziell für den *prāt.* geschaffen worden (S. 82–3). Eine Konkordanz aller Versangaben in *Brāhmaṇas, Sūtras* und *Prayogas* würde den Nachvollzug der Vergleiche sehr erleichtern. H. F.

Mohan Lal Sandal [Transl.]: *Mīmāṃsā Sūtras of Jaiminī*. Delhi: Motilal Barnarsidass 1980. 2 Bde. CCXL, II, XLV, 1022 S. 200.– Rs. (cloth), 150.– Rs. (paper).

Von dem lange vergriff. Werk (vgl. M. Winternitz: *Hist. of Ind. Lit.* 2nd ed. Calcutta 1959ff., III, 2, S. 473), das ursprüngl. als Vol 27,28 der Reihe Sacred Books of the Hindus, Allahabad 1923–5 erschienen war, liegen nun gleich 2 Reprints vor: Eine einbänd. Paperbackausg. der AMS Press New York (1974) und der anzuzeig. ind. Nachdr. In letzterem fehlt der Faltplan des Opferplatzes. Dagegen sind aus dem umfängl. Errata-Verz. der Originalausg. die meisten Druckfehler im Text verbessert. Nach einer Einl. (240 S.) folgt der Skt.-Text mit wörtl. Übers., freierer Paraphrase und Kurzerklärungen, die sich oft auf nicht namentl. genannte „the/some commentators" berufen. Die Gelegenheit, in einer neuen Einführung dieser Übers. ihren wissenschaftsgeschichtl. Platz zuzuweisen und sie im Lichte neuerer Forschung krit. zu würdigen, wurde in beiden Nachdr. nicht genutzt. Wie eine neuere Teilübers. aussehen würde, kann man sehen, wenn man z. B. E. Frauwallner: *Materialien zur älteren Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien 1968, (zu MS 1.1.1–5) vergleicht. G. B.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000233

Wilhelm Rau: *„Vākyapadīyaprameyasaṃgraha. Ein anonymes Scholion zum zweiten Kāṇḍa des Vākyapadīya"*. München: Fink 1981. (Abhandlungen der Marburger gelehrten Gesellschaft. Jg. 1978, Nr. 2.) 18.– DM. ISBN 3-7705-1864-0.

Das Buch enthält eine Ausg. eines Komm. zum 2. *kāṇḍa* von Bhartṛhari's *Vākyapadīya*, dessen Autor aufgrund der überlieferten Hs. nicht identifizierbar ist. Der Werktitel, der sich innerhalb eines Zwischenkolophons – fol. 5, Z. 11 der Hs. – findet, ist von einer späteren Hand auf dem 1. Bl. notiert worden. Die Textausg. stützt sich auf das bislang einzig aufgefundene Ms., auf das R. im Januar 1969 in der Bibliothek der Sanskrit Univ. zu Benares gestoßen ist. Es soll aus der Hand zweier Schreiber stammen – erste Hand 1r1 bis 13v5 und 16v7 bis 19; zweite Hand 13v6 bis 16v7. Die Schrift ist Devanāgarī. Die (undatierte) Hs. soll schwerlich älter als 200 Jahre sein, aber Spuren einer älteren Orthographie lassen R. vermuten, daß die Hs. auf einer älteren Vorlage basiert. Bemerkenswert an dem Werk ist, daß es z.T. in wörtlicher Übereinstimmung mit Puṇyarāja's ṭīkā einzelne *kārikās* des 2. *kāṇḍa* in der überlieferten Reihenfolge erläutert, aber aus nicht geklärten Gründen der Abschn. 2,109–153 unbesprochen bleibt. In dem überlieferten Text sind zahlreiche Zitate aus anderen Werken enthalten, u.a. aus Abhandlungen des Mīmāṃsaka Kumārila Bhaṭṭa (7./8. Jh.) und des Pāṇinīya Kaiyaṭa (11. Jh.). Es ergibt sich für die Entstehung des *Vākyapadīyaprameyasaṃgraha* als terminus post quem etwa das Jahr 1100 n. Chr. Die mit großer Sorgfalt durchgeführte Texted. läßt nicht nur aus dem rekonstruierten Text den hs.lichen Befund klar erkennen, sondern führt auch Parallelstellen und, soweit möglich, die Quellen der Zitate an. Mit ihr wird ein weiteres Hilfsmittel für die Rekonstruktion und das Verständnis von Bhartṛhari's Grundtext an die Hand gegeben. C. O.

Gerald James Larson: *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. 2. Rev. Ed. Delhi: Motilal Banarsidass 1979. XVII, 316 S. 60.– Rs. ISBN 0-89684-058-1.

Das auch zur Einf. in die Sā(ṃkhya)-Philosophie gut geeignete Buch, das eine krit. Darstellung der wichtigsten Studien darüber seit Garbe mit einem Überblick über die Sā.-Lehren und eigenen Interpretationen verbindet und eine Neuübers. der *Sāṃkhyakārikā* sowie reiche bibliogr. Angaben enthält, ist in der 2. Aufl. überarb. und etwas erweitert worden. Eingefügt sind ein Abschn. über Śaṅkara's Kritik am Sā. (und denkbare Entgegnungen darauf), ein Glossar der Sā.-Terminologie, ein Nachtrag über einige neuere Arbeiten zum Thema seit 1968 und Anmm. zum „purāṇischen" Sā. Gestrichen worden ist der Vergleich des Sā. mit Sartre, vielleicht unter dem Eindruck der Kritik von Tuvia Gelblum im Journal of Indian Philosophy 1 (1970), S. 75 ff. Eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit vermißt man in den Nachträgen. G. B.

Gerhard Oberhammer, Hans Waldenfels: *Überlieferungsstruktur und Offenbarung? Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen*. Wien: Gerold 1980. 55 S. (Publications of the De Nobili Research Library. Occasional Papers. 1.) ISBN 3900271089.

Im Rahmen der christl. Theologie, die sich zu beschäftigen hat mit der „in der Gegenwart immer wiederkehrenden Rede von der Möglichkeit einer Offenbarung auch außerhalb christl. Glaubenstraditionen" (S. 10), ist O.'s Studie ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000234

Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Āgama-Lit. Diese beinhaltet nach O. immer neue Entwürfe der Transzendenzerfahrung, „die ein bestimmtes Individuum in seinem Lebensvollzug zu realisieren und so einzuholen hat, soll sich für ihn Offenbarung als Selbstmitteilung der Transzendenz ereignen" (S. 30f). Die Frage nach der Inspiration dieser Schriften wird verneint, da sie nicht das in christl. Sinne einmalige Ereignis der Menschwerdung Gottes betreffen. Hier wäre Gelegenheit gewesen, über die Grenzen der christl.-theolog. Terminologie hinaus den Inspirationsbegriff u. Verwandtes von der „Śruti" an zu erläutern, zumal er, wie WALDENFELS, neben histor. Betrachtungen christl. „Offenbarung" und Kanonbildung, in seinen Anmm. zeigt, auch innerh. der christl. Traditon nicht immer gleich verstanden wurde. C. K.

HENRY DANIELSON: *Ādiśeṣa, The Essence of Supreme Truth (Paramārthasāra). Sanskrit Text with Translation and Notes.* Leiden: Brill 1980. 87 S. (Religious Texts Translation Series Nisaba. 10.) ISBN 90 04 06 173 8.

Ādiśeṣas *Paramārthasāra* sollte, wie der Komm. Rāghavānandas nach D. vermerkt, zur Erforschung der Wahrheit u. a. aus dem Grunde studiert werden, daß es ein Buch von mäßiger Größe ist. Dies läßt sich auch von der vorl. Ausg. sagen, die dennoch in Einl. und Noten den Komm. ausführl. zitiert und mit Vergleichsmaterial aus *Upaniṣads, Bhagavadgītā, Māṇḍūkya-Kārikās, Śaṅkara-bhāṣyas,* aber auch christl. Scholastik, eine gute Einf. in die Problematik dieses frühen Advaita-Texts gibt. D. stuft ihn als Bhedābhedādvaita ein und zeigt neben Sāṅkhya- auch buddhistische Elemente (hierfür die Argumentation S. 7 bzw. Anm. 45, ebenso wie für die Datierung des P. S. 1, etwas mißverständl.). Philolog. Anmm. vermißt man etwas, bes. bei gelegentl. Fällen metr. Unebenheiten (z. B. in Str. 8 ist *tvam* zu streichen). Die Neuedierung aber dieses philosophiegesch. so interessanten Texts (er bildet die Grundlage für Abhinavaguptas gleichnamiges Werk), der nur in Ausg. von 1911 und 1932 vorlag, ist ein sehr verdienstvolles Unternehmen. C. K.

LILIAN SILBURN: *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja. Traduction et introduction.* Paris: Diffusion E. de Boccard 1980. 193 S. (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Sér. in-8°. Fasc. 47.)

Die Stadien des Yoga sind eine erstaunliche Sache – diese Feststellung wird der an den Möglichkeiten menschlichen Denkens interessierte Leser in Anlehnung an *Sūtra* 1.12 bei der Lektüre dieses grundlegenden Texts des kaschmirischen Śivaismus immer wieder machen. Es sind im Wesentlichen 3 Wege beschrieben, auf denen sich das Individuum als Gott wiedererkennen kann: 1. von der Ebene reiner, fast anregungsloser Wahrnehmung her, 2. unter Nutzung des Bewußtseinsstroms, 3. über das Selbst mit Hilfe von Yogaübungen. Der Komm. (leider nicht im Original abgedruckt) verleiht den *Sūtras* Leben durch ausführl. Erläuterung der zu durchlaufenden Bewußtseinszustände mit vielen Beisp. aus der Trika-Lit. (zu II. 4 auch aus Patañjalis *Yogasūtras*). S. gibt in der Einl. eine klare Beschreibung des *Spanda*-Begriffs, zeigt Parallelen zwischen dem dreifachen Weg und der Kunst des Bogenschießens und fügt nach der Übers. des Texts noch zu jedem *Sūtra* Erklärungen an – besonders bewunderungswürdig zum Energiesystem der Laute in II. 7. C. K.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000235

Michel Hulin [Übers.]: *Mṛgendrāgama. Sections de la Doctrine et du Yoga avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la Dīpikā d'Aghoraśivācārya.* Trad., introd. et notes. Pondichéry: Inst. Français d'Indologie 1980. IX, 387 S. (Publications de l'Institut d'Indologie. No. 63.) 55,– DM.

Seit geraumer Zeit hat es sich das Franz. Indol. Inst. in Pondichéry zum Ziel gesetzt, die śivaitischen Āgama-Texte durch Ausgg. (vgl. Erasmus 27 [1975], 782–6), Überss. und Inhaltsangaben (vgl. N. R. Bhatt und B. Dagens: *Analyse du Pūrvakāmikāgama.* In: BEFEO 64 [1977], 1–38) zu erschließen. Auch dem *Mṛgendrāgama,* einem *upāgama* des Kāmikāgama, ist bereits ein Bd. gewidmet, in dem N. R. Bhatt 1962 die Kapitel über Ritual (*kriyā*) und Verhalten (*caryā*) hrsg. hat. In dem vorl. Werk hat nun H. die beiden nur in einer Ausg. in der Kashmir Series of Texts and Studies. No. 50 1930 und in Devakoṭṭai 1928 vorl. Kapp. über die Lehre (*jñāna*) and *yoga* zusammen mit dem Komm. und dem nur für den *jñāna*-Abschnitt erhaltenen Subkomm. übers., mit einer knappen Einl. versehen und nach dem üblichen Verfahren der Serie (vgl. ZDMG 131 [1981], S. 442) eine kurze Inhaltsübersicht gegeben. Es ist zu hoffen, daß der Übers. in nicht allzu ferner Zukunft auch eine krit. Ausg. des Textes folgen möge.O. v. H.

Günter Unbescheid: *Kānphaṭā. Untersuchungen zu Kult, Mythologie und Geschichte Śivaitischer Tantriker in Nepal.* Wiesbaden: Steiner 1980. 197 S., 16 Taf., 2 Kt. (Beiträge zur Südasienforschung. 63.) ISBN 3-515-03478 1.

U. gibt in seiner Diss. außer einer Gesch. der Nātha-Sekte in Nepal eine Beschreibung ihrer Rituale, Feste und wichtigsten Heiligtümer mit hist. Daten und den sich um sie rankenden Legenden. Er geht dabei auch auf die verwandte Gruppe der Kusle-Yogis ein, die wichtige Funktionen bei den Śrāddha-Riten der Newar übernommen haben. Überhaupt erfüllen die Kānphaṭās vielfach ähnliche Pflichten wie die Brahmāṇen in Indien, was ihnen in der Vergangenheit bei der Hinduisierung des Landes und in der Politik als Berater der Könige großen Einfluß verliehen hat. Das von U. herangezogene umfangreiche Material ist z. T. bislang unveröff. (Inschrr., Urkunden), bzw. basiert auf mündlichen Mitteilungen. Bei der Wiedergabe von Texten haben sich des öfteren Ungenauigkeiten eingeschlichen, etwa bei Begriffen der Listen und SSP IV, 12,13 in der Einl., und der Pūjā (S. 88ff). Das ist aber nicht übermäßig tragisch, denn die Arbeit ist insgesamt ein schönes Beispiel, wie man die Tätigkeit am Schreibtisch mit solcher vor Ort verbinden kann. C. K.

Teun Goudriaan and Sanjukta Gupta: *Hindu Tantric and Śākta Literature.* Wiesbaden: Harrassowitz 1981. 245 S. (*A History of Indian Literature.* Vol. 2, Fasc. 2.) 98.– DM. ISBN 3-447-02091-1.

Das Werk ist eine Pionierleistung auf dem Gebiet der bis ins 9. Jh. zurückreichenden Lit. des Tantrismus. Die Quellen sind schwer datierbar und nur zu einem geringen Teil (selten kritisch) ed. Goudriaan behandelt im 1. T. des Bdes. hauptsächlich „originale Tantras": „Handbücher"/„Überlieferungen" der Śaivas, Śāktas, aber auch Vaiṣṇavas und Jainas über Gottesdienst, Theologie, Lebensführung, Mantras, Yoga, Siddhis, Zauberei (hier oft höheres Alter der Texte, auch Verbindung zum *Atharvaveda*); dann „sekundäre Werke": Zusammenfassungen (Hauptgewicht auf *mantravāda*) und rituelle Kompilationen. Für themat. verwandte *Stotras* und *Mahimnas,* etwa auch *Saundaryalaharī,* ist Bd. II,1 der vorl. Reihe heranzuziehen. Dieser letztgen. Lit.-Gattung viel näher steht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000236

das Material in mod. ind. Sprr. aus dem 2. T., das weniger rituell-theoret. als devotional ist, und das in seinen grundlegenden Anschauungen in der Einl. dargestellt wird. Im Einzelnen geht GUPTA auf die Quellen in Bengali, dann die weniger umfangreichen in Hindī, Maithilī, Rājasthānī, Brajbhāṣā und Panjābī ein. C. K.

Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf. Hrsg. von KLAUS BRUHN und ALBRECHT WEZLER. Wiesbaden: Steiner 1981 X, 408 S. (Alt- und Neu-Indische Studien. 23.) 84.– DM.

Die Gedenkschrift für LUDWIG ALSDORF beschränkt sich zwar auf Studien zum Jainismus und Buddhismus, bringt aber doch noch eine Vielfalt von Spezialismen zusammen. Statt der vielen Themen, die angerührt werden, seien hier nur die Namen der Gelehrten genannt, die mitgearbeitet haben. Für das Gebiet des Jinismus und jinistischer Quellen, die für Andersartiges ausgechöpft werden, waren dies: B. BHATT, K. BRUHN, C. CAILLAT, J. DELEU, MUNI JAMBŪVIJAYA, D. D. MALVANIA, A. METTE, CH. TRIPATHI, C. VOGEL und A. WEZLER; für das Gebiet des Buddhismus: H. EIMER, R. E. EMMERICK, J. FILLIOZAT, H. HÄRTEL, M. HAHN, O. VON HINÜBER, K. R. NORMAN, E. PAULY, D. SCHLINGLOFF, L. SCHMITHAUSEN, N. J. SHAH, V. STACHE-ROSEN, E. STEINKELLLNER, P. THIEME und E. WALDSCHMIDT. Die Referenten, die sich die Arbeit des Lesens der Beiträge geteilt haben, können sagen, daß sie das Lesen so gut wie aller Beiträge als einen Gewinn erfahren haben. Die Hrsg. haben hierbei offensichtlich eine glückliche (und vielleicht auch strenge) Hand gehabt. Der Bd. ist repräsentativ für gute Forschung auf den genannten Gebieten und ehrt damit das Andenken LUDWIG ALSDORFS in angemessener Weise. J. B. u. T. V.

PADMANABH S. JAINI: *The Jaina Path of Purification.* Delhi: Motilal Banarsidass 1979. XV, 374 S., 33 Abb. 70,– Rs.

Sucht man nach einer umfassenden und zugleich gut lesbaren Einführung in den Jainismus, so mußte man bis in die zwanziger Jahre zurückgehen und zu H. v. GLASENAPP: *Der Jainismus.* Berlin 1925 (Nachdr. 1964) greifen. Da sich zudem die grundlegende und materialreiche Arbeit von W. SCHUBRING: *Die Lehre der Jainas.* Berlin 1935 vornehmlich an den Spezialisten wendet, trifft J.'s klar geschriebene Darstellung durchaus in eine Lücke. Sie behandelt das Leben des Religionsgründers Mahāvīra, die Jainalit., die Lehre und die Riten, die Gemeinde von Mönchen und Nonnen und schließlich die Geschichte der Gesellschaft der Jainas im Wandel der Jhdte. Der Inhalt des Buches wird durch Indices gut erschlossen, und eine recht umfangreiche Bibliogr. erfaßt die wichtigsten Beiträge der neueren Forschung. Das von K. R. NORMAN in: Modern Asian Studies 14 (1980), 695–8 [vgl. BSOAS 43 (1980), 612f.] ausführlich besprochene Buch gehört somit in die Hand eines jeden, der sich einen Zugang zum Jainismus verschaffen möchte. O. v. H.

EDWARD CONZE [Übers.]: *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the division of the Abhisamayālaṅkāra.* Delhi: Motilal Banarsidass 1979. XVIII, 679 S. 100,– Rs.

Mit dem Nachdr. des *Large Sūtra* wird erneut eine Übers. zugänglich gemacht, der kein bestimmter Prajñāpāramitā (Pr.)-Text zugrunde liegt. Der Übers., der

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000237

sich in vielfacher Weise, besonders aber durch seine *Pr. Literature* [dort ist S. 30 unter 's' nachzutragen: Bd. II. 1 chapter 13. Calcutta 1914; vgl. auch ZDMG 130 (1980), 622f. und IIJ 23 (1981), 73f.] um diesen Zweig des buddh. Schrifttums verdient gemacht hat, stellt hier vielmehr dem Einteilungsprinzip des *Abhisamayālaṅkāra* folgend einen künstlichen Text aus verschiedenen Pr.'s her. Denn C. [1904–1979, Nachr. IIJ 22 (1980), 143–146] ging es weniger darum, ein Hilfsmittel für die Wissenschaft zu erarbeiten als vielmehr „to make known the contents and the message of the Large Sutra". Die Problematik dieses Verfahrens hat G. SCHOPEN in seiner wichtigen und umfassenden Rez. [IIJ 19 (1977), 135–152] ausführlich dargelegt. Trotzdem darf auch das *Large Sūtra* als ein nützliches Handbuch für den Umgang mit Pr.-Texten gelten. O. v. H.

AKIRA YUYAMA: *Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra.* 1: *Koyasan Manuscript.* Tokyo: The Reiyukai Library 1981. 49 S. (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. 4.) Kostenlose Verteilung.

Von der sogenannten Mahāyāna-Fassung des MPS sind nur wenige Sanskritfragmente bekannt geworden, von denen die Londoner Bruchstücke und die noch weitgehend unbekannten Leningrader Blätter wohl einer Hs. zuzurechnen sind. Davon deutlich verschieden ist ein einzelnes, auf eine Bildrolle geklebtes Blatt im Hōju-in Tempel in Koyasan (Japan), das der Gründer der Shingon-Sekte im 9. Jh. in China kopierte oder doch wenigstens von dort mit nach Japan brachte. Obwohl, wie Y. mit Recht betont, diesem Material ein hoher Quellenwert zukommt, ist es doch bisher kaum bearbeitet. Mit großer Sorgfalt und Umsicht hat Y. nun einen Anfang gemacht, indem er zunächst eine umfassende Forschungsgesch. vorlegt, die nicht zuletzt wegen der Hinweise auf japan., in Europa wenig oder gar nicht bekannte Arbeiten wertvoll ist. Es folgt eine gründliche Bearb. des Koyasan-Blattes, eine Übers. der beiden chin. Fassungen von Fa-hsien und Dharmakṣema sowie der tibet. Parallelen, von denen eine nach dem Skr., die andere nach dem Chin. übers. ist. Es bleibt zu hoffen, daß auch die übrigen Teile des Textes bald in ähnlich vorbildlicher Weise herausgegeben werden. [Nachtrag: Während der Drucklegung erschien: G. M. BONGARD LEVIN: *New Buddhist Skt. Texts from Central Asia: An unknown fragment of the Mahāyāna MPS.* In: Journal of the International Association of Buddhist Studies 4, No. 3 (1981), 7–16]. O. v. H.

JAYANT LELE [Ed.]: *Tradition and Modernity in Bhakti Movements.* Leiden: Brill 1981 160 S. (International Studies in Sociology and Social Anthropology. 31.) 48.– hfl. ISBN 90 04 06 37 06.

Von den 11 Aufs. stellen die von J. LELE, K. ISHWARAN und BH. NEMADE das Phänomen *bhakti* in der Art mancher mod. Soziologen vergröbernd und textfern zu einseitig als soziale Revolte dar. Angemessener beschreibt J. B. GOKHALE-TURNER das zwiespältige Verhältnis heutiger *dalit*-Literaten zur *bhakti*-Bewegung des 13./14. Jhd., und E. ZELLIOT fragt skeptisch, wie weit Cokhā Meḷā und Eknāth Vorbilder für neuzeitl. Sozialreformer sind. Feine textimmanente Interpretationen bieten J. S. HAWLEY zu Gedichten des Sūrdās über Kṛṣṇas Butterdiebstahl, J. T. O'CONNELL zur Bildersprache von der Erlösung in der Caitanya-Bewegung und C. G. HOSPITAL zu Paradoxa des Kṛṣṇakarṇāmṛta. D. KINSLEY zitiert Texte über das Spannungsverhältnis von Gottesliebe und Ehe im Leben ind. Frauen. K. KLOSTERMAIER reflektiert über Erfolge der Hare Krishna-Bewegung in den USA. B. G. GOKHALE will ohne terminolog.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000238

Bedenken *bhakti* im frühen Buddhismus finden. Der versimpelten Schreibung ind. Wörter mußten sich auch die Mitarbeiter fügen, denen philolog. Sorgfalt nicht fremd ist. G. B.

David R. Kinsley: *The Divine Player (A Study of Kṛṣṇa Līlā)*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass 1979. XII, 306 S. 65.– Rs. ISBN 0896840190.

In dem schön und anregend geschriebenen, gut gedruckten Buch versucht K., das Verhältnis von Spiel und Rel. in breiter Zusammenschau zu erfassen. Mit weiter Belesenheit breitet er viele Textzeugnisse aus, vorwiegend aus den *Purāṇas* und der bengal. *bhakti*-Lit. Er wendet sich nicht nur an Indologen, da meist nur Übers. geboten und strenger philolog. Aspekte des Themas weniger beachtet werden. Für K. ist Spiel (*līlā*), bei Kṛṣṇa und anderen Göttern, der Ausdruck machtvoller Ungebundenheit und Fülle. Seltener als in der göttlichen Sphäre zeigt sich Spiel in der menschlichen des Kultes. Nach krit. Auseinandersetzung mit J. Huizinga und A. E. Jensen über das Verhältnis von Spiel und Kult spürt K. Elemente des Spielerischen und Spontan-Verspielten auf z. B. in Darstellungen des Kṛṣṇa-Lebens, im *kīrtan*, im *bhaktirasa*, in Details der Heiligen-Biographien (Caitanya, Rāmakṛṣṇa, Rāmdās u. a.). Der Schlußteil sammelt Ansätze zu einer „Theologie des Spiels" aus anderen Religionen, wo Spiel nicht „nur Spiel" ist, sondern positiv als sich selbst genügend und befreiend den Zwängen zweckgerichteten Handelns gegenübergestellt wird. Die Bibl. ist sehr reichhaltig. Zu ergänzen wäre z. B. zu S. 197: A. Gail: *Bhakti im Bhāgavata-purāṇa*. Wiesbaden 1969. G. B.

Frank Whaling: *The Rise of the Religious Significance of Rāma*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Barnarsidass 1980. XX, 392 S. 100.– Rs.

W. untersucht breit und Wiederholungen nicht scheuend die Ausgestaltung des Rāma-Bildes, der Rāma-Erzählungen, der Rāma-Symbolik und der Rāma-Theologie in Nordindien bis ins 16 Jh. auf der Grundlage von Vālmīki's *Rāmāyaṇa*, des *Adhyātma-Rāmāyaṇa* (AR) und Tulsī Dās's *Rāmcaritmānas* (RCM). Er setzt sich, weniger um philol. Analyse (wo die Arbeit nicht immer ganz befriedigt) als um theol. Synthese bemüht, die Aufgabe, moderne Textkritiker ebenso wie Rāma-Gläubige anzusprechen. Manche Fußn. zielen auf nicht-indolog. Leser. Mit „sympathetic understanding" (33) und sehr fleißigen Stellensammlungen verfolgt er, lit., phänomenol. und theol. orientiert, Rāmas „Entwicklung" vom leidenden Menschen, dem idealen Sohn, Bruder, Gatten, Helden und König zum inkarnierten, immanenten und transzendenten Gott, zum Objekt der *Bhakti* und zur Identität mit dem *Brahman*. Er versucht, die oft widersprüchl. Aussagen besonders des AR und RCM zu systematisieren und Schichten im komplexen Wesen Rāmas aufzuzeigen. Dabei ergeben sich wertvolle Beobachtungen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der 3 Texte. Religionsphänomenolog. Vergleiche zwischen Rāma, Kṛṣṇa und Christus gehen über bloßen Impressionismus hinaus. Geplant ist ein 2. Bd. über Rāma in der neueren Zeit, wobei nun auch (vgl. B. P. Singh [Ed.]: *Bhuśuṇḍi Rāmāyaṇa*. Varanasi ab 1975) die Diskussion um das Bh. R. als eine der möglichen Quellen des RCM einzubeziehen wäre. G. B.

Edmour J. Babineau: *Love of God and Social Duty in the Rāmcaritmānas*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass 1979. X, 207 S. 50.– Rs. ISBN 0-89684-050-6.

Mit Hilfe vieler Belege aus dem RCM sowie durch Vergleiche mit Vālmīki und

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

dem *Adhyātma-Rām.* wird dargelegt, wie Tulsī Dās das Spannungsverhältnis von „Pflicht" (meist: *dharma*) und Gottesliebe (meist: *bhakti*) zu lösen sucht. Er habe auf einem Mittelweg nicht nur die *bhakti*, sondern auch (anders als z. B. Kabīr) das Festhalten an orthodoxen brahman. Traditionen und *dharma*-Regeln (etwa in Kaste und Familie) gepriesen, wenn die *bhakti* im Dilemma auch von der Erfüllung sozialer Pflichten entbinden könne. B. spekuliert, Tulsī Dās habe mit der Bearb. des Rāma-Stoffes die Wahrung der Hindu-Identität unter muslim. Herrschaft fördern und sogar eine „message of political hope and social conservatism" (78) verkünden wollen. Die Texte werden nur nach gängigen Übers. angeführt, doch manchmal die ind. Schlüssel-Wörter hinzugesetzt. Die lange Einl. sammelt nur Sekundärlit. und begnügt sich oft mit indirekten Zitaten. G. B.

A. J. Alston: *The Devotional Poems of Mīrābāī. Transl. with Introd. and Notes.* Delhi: Motilal Banarsidass 1980. X, 144 S. 45.– Rs. (cloth), 30.– Rs. (paper).

Übers. werden 202 Gedichte nach der Ausg. von P. Caturvedī: *Mīrāṁbāī kī Padāvalī.* 15. Ed. Allahabad 1973. Ein Index der Gedichtanfänge in der Originalsprache erleichtert die Benutzung auch anderer Ausg. A. bemüht sich, in seiner Wiedergabe „to be faithful but readable." Die Einl. über Mīrāṃ's Leben, ihre Stellung in der *Bhakti*-Bewegung und ihre Dichtung wendet sich an Laien, ebenso wie der größte Teil der 204 Anmm. Von den zahlreichen philolog. Problemen werden einige angedeutet, aber meist nicht wirklich diskutiert. A. hat für seine Übers. ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige neuere ind. Komm. und andere Hilfsmittel benutzt. Obwohl A. bescheiden immer wieder betont, kein Spezialist für Rājasthānī und die mittelalterl. Hindi-Texte zu sein, wird doch auch der Philologe diese Arbeit krit. konsultieren müssen. G. B.

J. Nelson Fraser and K. B. Marathe [Transl.]: *The Poems of Tukārāma. Transl. and re-arranged with notes and introd.* Delhi: Motilal Barnasidass 1981. XIII, 522 S. 65.– Rs. (cloth), 45.– Rs. (paper).

Justin E. Abbott [Transl.]: *Life of Tukaram. Transl. from Mahipati's Bhaktalilamrita chapters 25 to 40.* Delhi: Motilal Barnasidass 1980. XX, 346 S. 45.– Rs. (cloth), 30.– Rs. (paper).

Beide Bücher sind unveränd. Repr. und wenden sich an einen breiteren Leserkreis, der sich für die *Bhakti*-Literatur in Alt-Marāṭhī interessiert. Die Übers. von Gedichten T.'s „due à la plume plus laborieuse qu' heureuse de J. Nelson Fraser" (G.-A. Deleury: *Psaumes du pèlerin par Toukaram.* Paris 1956, S. 31) umfaßt die *abhangas* 1–1500 in der „Indu-Prakash-Edition", erschien zuerst in Madras 1909 und ist schwer zu überprüfen, weil sie ohne Konkordanz die Reihenfolge der Nummern gegenüber der Originalausg. verändert. Der von dem Missionar J. E. Abbott übers. Abschnitt über T. aus dem *Bhaktalīlāmṛta* des Hagiographen Mahīpati (1715–1790; vgl. S. G. Tulpule: *Classical Marāṭhī Literature.* Wiesbaden 1979, S. 430ff.) erschien zuerst in Poona 1930 als Bd. 7 der Serie *The Poet-Saints of Maharashtra.* G. B.

Harvey B. Aronson: *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism.* Delhi: Motilal Banarsidass 1980. IX, 127 S. 45,– Rs.

In der vorl., nicht zuletzt aus persönlicher, meditativer Erfahrung erwachsenen Untersuchung setzt sich A. das Ziel, gegen W. King und M. Spiro argu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000240

mentierend zu zeigen, daß der alte Theravāda-Buddhismus keineswegs den Rückzug des Mönches aus Welt und Gesellschaft empfohlen habe, sondern daß der Buddha sich in seiner Lehre von einem „altruistic ethical ideal" (p. 96) habe leiten lassen. Er beruft sich dabei im Wesentlichen auf Stellen aus dem Pāli-Kanon, an denen von *anukampā* „sympathy" oder *mettā* „love" die Rede ist, ohne den Inhalt dieser Begriffe zu erörtern. Obwohl nach der Einf. die ersten 4 *Nikāyas* die Grundlage der Argumentation bilden sollen, so werden doch die Komm. und der *Visuddhimagga* beinahe noch häufiger herangezogen, ohne daß zwischen Aussage des Grundtextes und seiner Auslegung scharf geschieden würde. Zu dieser methodischen Schwäche gesellt sich eine befremdliche Unkenntnis der Hilfsmittel für eine Untersuchung von Begriffen: Weder das *Critical Pāli Dictionary*. Copenhagen 1924 ff. noch auch die *Pāli Tipiṭaka Concordance*. Ed. by A. K. Warder and N. R. Warder. London 1952 ff. werden erwähnt. Es verwundert so ein wenig, daß die Arbeit an einer Univ. als Diss. angenommen wurde. O. v. H.

Heinz Bechert und Heinz Braun [Hrsgg.]: *Pāli Nīti Texts of Burma*. London: Pali Text Society 1981. LXXXV, 231 S. (Text Series. 171.) 22,50 £. ISBN 0-7100-0918-6.

Trotz einzelner Anläufe bereits im vergangenen Jh. konnte bisher die weder von W. Geiger noch H. Smith in den Epilegomena zum *Critical Pāli Dictionary*. Copenhagen 1924 ff. erwähnte *nīti*-Literatur in Pāli als beinahe unbekannt gelten, wofür noch der Überblick von L. Sternbach: *Indian wisdom and its spread beyond India*. In: JAOS 101 (1981), 97–101 Zeugnis ablegt. Mit der nun vorgelegten Ausg. wird diese Lücke endgültig geschlossen. Eine ausführl. Einl. berichtet nicht nur über ältere Arbeiten, über die langwierigen und schwierigen Vorbereitungen vor allem bei der Suche nach Drucken und Manuskripten von *Dhamma-*, *Loka-*, *Mahāraha-* und *Rāja-Nīti*, die, in Ceylon unbekannt, in der Pāli-Tradition SO-Asiens weite Verbreitung gefunden haben, sie ordnet die Texte auch in ihren lit.-gesch. Rahmen ein. In den Noten zu der sorgfältigen Ed. werden neben Varianten auch die Parallelen bezw. Vorbilder aus Pāli- und Skt.-Lit. verzeichnet. Konkordanzen und ein Pāda-Index runden das gelungene Werk ab, das diese Texte ebenso exemplarisch wie grundlegend erschließt. O. v. H.

Padmanabh S. Jaini [Hrsg.]: *Paññāsa-Jātaka or Zimme Paṇṇāsa (in the Burmese Recension)*. Vol. 1: [*Jātakas 1–25*]. London: Pali Text Soc. 1981. X, 308 S. (Pali Text Society Text Series. 172.) 22,50 £. ISBN 0-7100-0919-4.

Obwohl sich die 50 Ja. als außerkanonische Sammlung von Erzählungen in Pāli, weit mehr noch in Übers. und Adaptionen in den jeweiligen Landessprachen in Südostasien großer Beliebtheit erfreuen, so ist doch außerhalb dieser Theravāda-Länder über sie recht wenig bekannt geworden. Einen Überblick gibt jetzt J. M. Osipov: *„Pjat' desjat' Džatak" kak obrazec buddijskoj agiografii v stranach Indokitaja (Birma, Kampučija, Laos, Tailand)*. In: *Literatura i Kultura Drevnej i Srednevekovoj Indii*. Moskau 1979, 209–227 (vgl. auch Saddhatissa in: Journal of the Pali Text Society 9 [1981], 188). Es ist daher durchaus zu begrüßen, daß jetzt die erste Hälfte des Pāli-Textes nach der birman. Tradition vorgelegt wird. Auch nach jahrelangem, ausdauernden Suchen stand J. neben der äußerst seltenen Ausg. der Haṃsavatī Press

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000241

(Rangoon 1911) nur eine 1807 in Mandalay geschriebene Hs. zur Verfügung. Dennoch war es gewiß eine kluge Entscheidung, sich trotz dieser schmalen Grundlage auf die eine Landestradition zu beschränken, da die Thai-Überlieferung im Wortlaut zu stark abweicht, wie der gerade erschienene 1. T. einer Ed. des *Sudhanajātaka* durch KAZUKO TANABE in: Buddhist Studies/Bukkyō Kenkyū, X. Hamamatsu 1981, 99–126 (= 129–137 bei J.) zeigt. Eine ausführl., sprachl. wie literar. Probleme behandelnde Einl. ist für den 2. Bd. angekündigt, dessen Ersch. man erwartungsvoll entgegensehen darf. Den Einfluß der 50 Ja. auf die Thai-Literatur hat kürzlich NIYADA SARIKABHUTI in ihrer Diss. an der Chulalongkorn Univ. untersucht: *Paññāsajātaka: Ihre Entstehung und Bedeutung für die Thai-Dichtung.* Bangkok 2524 = 1981 (in Thai), die die Entstehungszeit recht früh mit BE 1808 = AD 1351 im Raume Haripunchay (Lampun) ansetzt. O. v. H.

ANNEMARIE SCHIMMEL: *Islam in the Indian Subkontinent.* Leiden: Brill 1980.

Nachdem in den vergangenen 2 Jahrzehnten eine Reihe von Studien zum ind. Islam, insbesondere die Rolle von Ṣūfī-Orden, Heiligengräbern und -kult in der musl. Gesellschaft vorgelegt wurden (z. B. K. A. NIZAMI [1961], S. A. A. RIZVI [1965, 1978, 1980], M. MUJEEB [1967], R. M. EATON [1978] und IMTIAZ AHMAD [Hrsg.] [1981]), ist dieser zus.-fass. Bericht mit seiner bewußten Beschränkung auf die Auswertung vorwiegend lit. Quellen zur Darsstellung von Persönlichkeiten und Schulen des Ṣūfismus in der ind. Gesch. sehr willkommen. Für die Neuzeit werden unter „Reformbewegungen" die bedeutenden Ansätze eines indo-isl. Modernismus in Aligarh sowie die Bildungsreform von Deoband und die Aḥmadīya-Bewegung subsummiert. Dem eigenständigsten Philosophen und Dichter Muḥammad Iqbāl wird verständlicherweise von seiner Interpretin ein eigenes Kap. gewidmet. Eine umfangreiche Bibliogr. und Index sind nützlich. K. G. S.

J. C. BÜRGEL [Hrsg.]: *Iqbal und Europa. Vier Vorträge.* Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas: Lang 1980. 85 S. 8^0 (Schweizer asiatische Studien. Studienhefte. Bd. 5.) 16.80 Sfr. ISBN 3-261-04790-9.

Das Buch enthält neben einem Vorw. von B. die Vortrr., die im SS 1977 als gemeinsame Veranstaltung des Collegium Generale der Univ. Bern und der Schweiz. Ges. f. Asienkunde unter dem Patronat der pakist. Botschaft zum 100. Geburtstag von I. gehalten wurden: J. C. B.: *I. und Goethe* (Beiden gemeinsam ist ein vom Neuplatonismus geprägtes Welt- und Menschenbild und der Glaube an ein die ganze Welt durchwaltendes Prinzip der Liebe. Unterschied: für Goethe ist der „reine Osten" bloße Idee, für I. soll er polit. Wirklichkeit werden); A. SCHIMMEL: *Muhammad I., der geistige Vater Pakistans* (Historischer Hintergrund, Biographie und Charakterisierung von I.'s Werk); A. BAUSANI: *I. und Dante. Betrachtungen über I.'s Dschawidnama* (Vergleicht die Himmelsreise im *Ǧāwīdnāma* mit Dantes *Divina Comedia.* Nach B. ähnelt der Canto di Ulysses am stärksten I.'schen Ideen); J. MAREK: *Muhammad I.'s soziale Ideen* (I.'s gesellschaftliche Ideen sind von seinem idealisierten Islam geprägt. Trotz lobender Worte für Marx, Lenin und die Oktoberrevolution ist I. von sozialistischen Vorstellungen weit entfernt). E. W.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000242

WILHELM HALBFASS: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.* Basel und Stuttgart: Schwabe 1981. 550 S. 158,– DM. ISBN 3-7965-0765-4.

In 2 großen Abschnn. „Die Suche nach Indien in der Gesch. der europ. Philos." und „Die ind. Tradition und die Aneignung der europ. Philos." zeichnet H. in klarer Sprache, kenntnisreich und umfassend in glücklicher Verbindung von philolog. Scharfblick für die Einzelheiten mit philos. Weitsicht auf das Ganze die Linien der geistigen Begegnung beider Kulturen nach. Wenn es ihm auch nicht vornehmlich um eine „Bestandsaufnahme gegenseitiger Einflüsse" geht, so leistet er sie doch gleichsam nebenbei, während das eigentliche Anliegen bleibt, europ. und ind. Denken in ihren manigfachen Beziehungen zueinander und Spiegelungen ineinander von der Antike bis in die Gegenwart hinein darzustellen. Der beinahe unerschöpfliche Reichtum des ausgebreiteten und gedanklich durchdrungenen Stoffes verbunden mit vielfachen neuen methodischen Ansätzen entzieht sich nachdrücklich jeder knappen Zusammenfassung. Besonders in den letzten Kapiteln über die Begriffe *darśana, ānvīkṣikī, dharma* und „Philosophie" im Verständnis ind. Denker der Gegenwart ist H. dem Werk P. HACKERS vielfach in krit. Auseinandersetzung verbunden, dem dies magnum opus als ein würdiges Denkmal gewidmet ist. O. v. H.

HORST-JOACHIM LEUE: *Britische Indien-Politik 1926–1932. Motive, Methoden und Mißerfolg imperialer Politik am Vorabend der Dekolonisation.* Wiesbaden: Steiner 1981. XI, 295 S. (Beiträge zur Südasienforschung. 59.) 48,– DM. ISBN 3-515-03395-5.

Die flüssig und klar geschriebene, von D. ROTHERMUND betreute Heidelberger Diss. untersucht die Bestrebungen, die von Vizekönig Lord Irwin als Exponenten des „liberalen Imperialismus" ausgingen, ein durch vorsichtige Reformen zufriedengestelltes Indien mit friedl. Mitteln im Empire zu halten. Aus Archivstudien in England werden einige ungedr. oder sonst schwer zugängl. Quellen zu den innenpolit. Auseinandersetzungen in Großbritannien und zu anderen Hintergründen der brit. Indienpolitik im Umfeld und während der Round Table-Konferenzen von 1930/1 beigebracht. Für das Verständnis der ind. Reaktionen auf diese Reformangebote ergeben sich dagegen kaum neue Einsichten. Mehrmals betont L., daß Lord Irwin (wie mancher ind. Zeitgenosse!) Gandhi's Mentalität nicht begreifen konnte, weshalb er den Mahātmā im ind. Kontext als „Gemäßigten" einschätzte, während andere ihn für schlechthin unberechenbar hielten. G. B.

MAREN BELLWINKEL: *Die Kasten-Klassenproblematik im städtisch-industriellen Bereich. Historisch-empirische Fallstudie über die Industriestadt Kanpur in Uttar Pradesh, Indien.* Wiesbaden: Steiner 1980. XII, 284 S., 1 Kt. (Beiträge zur Südasien-Forschung. 64.) 46.– DM. ISBN 3-515-03499-4.

Bei ihrem Versuch, den sozialen Wandel von Werthaltungen, Normen und Verhaltensweisen in einem Stadtteil von Kanpur, insbesondere bei Industriearbeitern der untersten Kasten, aufzuzeigen, geht B. von einem „doppelten Ausgangspunkt" aus: den Theorien von LOUIS DUMONT und KARL MARX. Diese erkenntnistheoret. Orientierung tritt allerdings ganz hinter den mit großer Gründlichkeit während einer Feldforschung 1973/74 durchgeführten Untersuchungen zurück, die einen weiten Problemkreis abdecken (u. a. hist. Entwicklungsverläufe, Kasten- und Klassenkonflikte, soziale Mobilität, Familienstruktur, Stellung der Frau, Probleme des rel. und polit. Lebens). Besonders

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 1 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000243

aufschlußreich ist die Darstellung der Forschungsbedingungen, speziell in Bezug auf die Situation einer europäischen Feldforscherin, sowie der Prozeß der langsamen und fast unvermeidlichen Involvierung der Autorin in Konflikte und Intrigen, verdeutlicht in exemplarischer Weise am Beispiel eines Latrinenbaus, der B. von der bloßen teilnehmenden Beobachtung weg – zu engagierter Sozialarbeit mit allen problemreichen Konsequenzen hinführte. I. M.-S.

Ram Chandra Prasad: *Early English Travellers in India.* Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XXXII, 382 S. 90,– Rs.

In dem neugesetzten Nachdr., aber keineswegs einer „new, completely rev. ed." wie der Klappentext glauben machen will, des erstmals 1965 ersch. Buches werden Leben und Reisen der folgenden Engländer, die zwischen 1579 und 1630 Indien besuchten, ausgebreitet und die Wirkung auf ihre Zeitgenossen untersucht: Thomas Stephens, Ralph Fitch, John Mildenhall, William Hawkins, Thomas Roe, Thomas Coryat, William Finch, Nicholas Withington, Edward Terry und Henry Lord. Der Wert der oftmals ein wenig wortreich geratenen Arbeit liegt in einer aus P.'s weitläufiger Belesenheit erwachsenen Zitatenfülle, was auch E. Howell in seiner sonst recht krit. Bespr. im Journal of the Royal Central Asian Society 54 (1967), 305 f. anerkennt. So war es gewiß richtig, daß sich der Verlag zu einer Neuausg. dieses nützlichen Buches entschlossen hat. O. v. H.

Indurama Srivastava: *Dhrupada. A study of its origin, historical development, structure and present state.* Foreword by J. Gonda. Delhi etc.: Motilal Banarsidass 1980. XV, 152 S. 50.– Rs.

Mit dieser Studie, die 1977 als Diss. in Utrecht angenommen und gedr. wurde, leistet S. einen Beitrag zur Schließung der Lücke zwischen musiktheoretischem Schriftum des ind. MAs und gegenwärtiger klass. Musikausübung in Indien. Anhand des Aufbaus von *Dhrupad*-Kompositionen macht S. wahrscheinlich, daß diese Form, bei der Text und Musik eine gleich gewichtige Rolle spielen, aus den *ekatālī-prabandhas* der Gruppe der *sālaga-sūḍa-prabandhas*, wie sie in Śarṅgadevas *Saṃgītaratnākara* und Parśvadevas *Saṃgītasamayasāra* (13. Jh.) beschrieben sind, hervorgegangen ist. Mit Textbeispp. von *Dhrupad*-Verfassern aus der Blütezeit der Gattung (vornehmlich 16./17. Jh.) wird die inhaltliche Reichweite der *Dhrupad*-Dichtung vorgeführt, die neben rel. auch weltliche Themen umfaßt; musikal. Beispp. zeitgenössischer *Dhrupad*-Sänger werden in ind. (Buchstaben-)Notation vorgelegt und in knapper Analyse erläutert. Das letzte Kap. informiert über berühmte *Dhrupad*-Sänger der Vergangenheit (mit krit. Vorsicht gegenüber populären Überlieferungen) und Gegenwart. R. S.

R. N. Mehta, R. C. Agrawala, V. H. Sonawane, V. S. Parekh: *Chandravati (Being a Report of Explorations Conducted in March 1978).* Baroda: Department of Archaeol. and Ancient Hist., Fac. of Arts, M.S. Univ. of Baroda 1980. V, 78 S., 24 Taf., 20 Zeichn. (Maharaja Sayajirao University Archaeolog. Series. No. 16.) 37,– Rs.

Im Rahmen einer geplanten größeren Untersuchung über Städte aus der Zeit des 11.–16. Jh. führte das Department of Archaeol. der Univ. Baroda auch in Candrāvatī (heute Candroti) eine erste Exploration durch. Diese Stadt in der Nähe der Eisenbahnstation Abu Road bestand etwa zwischen dem 8. und 14. Jh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000244

und diente der Paramāra-Dynastie als Provinzhauptstadt. Da eigentliche Ausgrabungen noch nicht durchgeführt wurden, beschränkt sich der Bericht auf eine Beschreibung des heutigen Zustandes der Stadt, deren Ruinen im vorigen Jh. dem Eisenbahnbau als Steinbruch dienten. Aufgrund der Oberflächenfunde und des Befundes der Baureste wird eine vorläufige Datierung ebenso gewonnen wie erste Hinweise auf eine Stadtplanung, in der sich vielleicht die Vorschriften des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* erkennen lassen. Eine Bestätigung dieser interessanten Vermutung kann jedoch nur mit Hilfe der Ausgrabungen gewonnen werden. O. v. H.

Muhammad Abdul Ghafur: *The Calligraphers of Thatta.* 2. Aufl. Karachi: Inst. of Central & West Asian Studies, Univ. of Karachi 1978. IV, 90 S., XXXVII Taf. mit je 1 Schwarz-Weiß-Photogr. 8^0 (Publication. No. 5 = Monograph Series. No. 1.) 65.– Rs. = 8.– $.

Nach dem Verfall des timurid. Kulturzentrums von Herat können gemäß einer Überlegung von A. Spuren der Kalligraphie vielleicht bis nach Sindh verfolgt werden, wo die Bauten von Thatta an einem verlandeten Arm des unteren Indus vom Ende des 15. Jh. bis zum frühen 18. Jh. durch Steinbildhauer mit Inschrr. versehen wurden, die möglicherweise mit den dortigen Werkstätten zur Ausschmückung von Büchern in Verbindung standen (S. 45). Ein besonderer Wert der reichverzierten Gräber von Thatta liegt darin, daß häufig die Kalligraphen ihren Namen beifügten. Als frühesten Inschrr.-Künstler lernen wir Quṭbaddīn b. Maḥmūd in der Zeit zwischen 898 H/1492 n. Chr. und 928/1521 kennen, der hist. Nachrichten und Koran-Verse am Tor zum Grab und am Grabstein von Mubārak (oder Daryā) Khan hinterließ (S. 50, 57, 64). Weit später enthält ein Grabstein von 1111/1699 die 1. Koran-Inschr. von Thatta in Nasta'līq-Zeichen (S. 62, 66). – Für eine evtl. 3. Aufl. dieses nützlichen Buches, das erstmals 1968 erschien, sind zur Aufnahme in die umfangreiche Bibliogr. von 125 Titeln u. a. Veröffentlichungen von Annemarie Schimmel: *Islamic Calligraphiy.* Leiden 1970 (vgl. dort Taf. IIIa = Ghafur Taf. XVI b, Inschr. am Grab des Isa Tarkhan, 973/1565) sowie Salome Zajadacz-Hastenrath: *Chaukhandi-Gräber. Studien zur Baukunst in Sind und Baluchistan.* Wiesbaden 1978 (vgl. die Reiter und den geometrischen Schmuck Abb. 66–72 mit Ghafur Taf. I) zu empfehlen. K. F.

David Pingree: *Census of the Exact Sciences in Sanskrit.* Ser. A, Vol. 4. Philadelphia 1981. 447 S. (Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge. 146.) 30,– $. ISBN 0-87169-146-9.

Der 4. Bd. [zu Bd. 3 vgl. ZDMG 127 (1977), 466] des magnum opus von P. enthält ein Verzeichnis der mit p–m beginnenden Autoren. Dabei ist das erste Drittel des Buches Nachträgen zu den vorausgegangenen Bänden gewidmet, so daß der eigentlich neue Katalog erst mit S. 164 beginnt. Schon jetzt hat P. mit dieser breit angelegten allgemeinen Bibliogr. zur exakten Wissenschaft eines der besten und vollständigsten Arbeitsinstrumente geschaffen, dem sich aus anderen Sachgebieten der Indologie kaum Gleichwertiges zur Seite stellen läßt. Es liegt allein an der Weitläufigkeit des Gegenstandes, wenn sich hier und da etwas ergänzen läßt: P. V. Bapat: *Gilgit Manuscripts and Numerical Symbols.* In: Journal of the Oriental Institute, Baroda 11 (1961/2), 127–131; F. Ducrey Giordano: *Jai Siṅgh e i suoi giardini astronomici.* Turin 1973; A. Michaels:

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000245

Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie. Wiesbaden 1978 [vgl. ZDMG 131 (1981), 445]; MICHIO YANO: *Aryabhaṭṭa's method of expressing numbers.* In: Journal of Indian and Buddhist Studies/Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū 19 (1970), 438–43. Wenn P. sein Vorwort mit der Hoffnung schließt „a work such as this can never be complete; I can only hope that it is useful", so kann der Benutzer nur die erreichte Vollständigkeit bewundern und den Nutzen dieses Hilfsmittels kaum hoch genug veranschlagen. O. v. H.

T. A. SARASVATI AMMA: *Geometry in Ancient and Mediaeval India.* Delhi: Motilal Banarsidass 1979. XI, 280 S. 60,– Rs. ISBN 0-89684-020-4.

Die Anregung zu dieser Diss. geht auf V. RAGHAVAN zurück, der den glücklichen Einfall hatte, A. nach ihrem Mathematikstudium auf die Geometrie im alten Indien zu lenken. Nach einer allgem. Einl. und einem Überblick über die Quellen – neben den *Śulbasūtras* und den klass. Mathematikern sind auch Jainatexte ausgewertet – werden in 7 Kapp. Trapez, Viereck, Dreieck, Kreis, Oberfläche und Inhalt von Körpern, geometrische Algebra und die Berechnung von Schattenlängen besprochen. Dabei führt A. von Text zu Text in hist. Abfolge voranschreitend und mit gelegentlichem Seitenblick auf die Mathematik der Griechen Konstruktion und Berechnung von Flächen und Körpern vor. Da der Wortlaut der Quellen nur spärlich zitiert wird, lassen sich die Aussagen der Arbeit, die ein dem Praktischen zugewandtes Gegenstück zu A. MICHAELS: *Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie* [ZDMG 131 (1981), 445] bildet, nur schwer überprüfen. Ein knappes Verz. der Fachterminologie in Skr. und Engl. und ein bibliogr. Überblick schließen das bereits 1972 fertiggestellte Buch ab. O. v. H.

DAVID PINGREE: *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature.* Wiesbaden: Harrassowitz 1981. 149 S. (*A History of Indian Literature.* Vol. 6, Fasc. 4.) 88.– DM. ISBN 3-447-02165-9.

Über 2 Jtsde. hinweg entstand in Indien eine fast unübersehbare Masse von Schriften zum Lauf der Sterne und ihrer Bedeutung für den Menschen. Eine Bestandsaufnahme wird von P. in seinem *Census of the Exact Sciences in Sanskrit* [vgl. ZDMG 127 (1977), 466] in bisher 3 Bden. vorgenommen. Die vorl. Arbeit bietet erstmals eine praxisorientierte Einteilung der erfaßten Texte, deren Inhalt, Autor und gesch. Zusammenhänge in gedrängter Form beschrieben werden. Auf Fragen zu Terminologie, Technik und dem Verhältnis zu außer-ind. astr. Systemen geht P. hier meist nicht ein, sondern verweist auf seine anderen Publikationen wie *History of mathematical Astronomy in India* (Dict. of Scientific Biography 15 [1978], S. 533–633). Besonders zu begrüßen ist das Kap. 9 über die Vermittlung astr. Kenntnisse in Familien-Schulen, wo eindrucksvoll gezeigt wird, unter welchen geistigen und materiellen Bedingungen sich die Sternkunde mit all ihren Aspekten entwickelt und verbreitet hat. Es bleibt zu hoffen, daß auch andere umfangreiche *śāstras*, wie etwa die *rasavidyā*, einmal ähnlich kompetente Bearbeiter finden. H. F.

HANS-GEORG TÜRSTIG: *Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie.* Wiesbaden: Steiner 1980. XVIII, 343 S. (Beiträge zur Südasienforschung. 57.) ISBN 3-515-03238-5.

Die 1978 von der Fak. für Orientalistik und Altertumswiss. der Univ. Heidelberg als Diss. angenommene Arbeit beschäftigt sich mit dem praktischen Teil

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000246

(*horā*) der ind. Astrologie, der sich in Indien auch heute noch ungebrochener Lebenskraft erfreut; man denke an die alljährlich in großer Aufl. erscheinenden astrol. Almanache (*pañcāṅga*). Im 1., überwiegend deskriptiv gehaltenen T. des Buches (S. 1–134) werden in 11 Kapp. die für das Verständnis des Systems erforderlichen Grundkonzepte wie 'Feld' (*bhāva*), Mondstationen (*nakṣatra*), Tierkreiszeichen (*rāśi*), Gradbezirksysteme (*daśavarga*), Planeten (*graha*), *pañcāṅga*, Zeitpunkt (*muhūrta*) usw. erläutert. Der 2. T. (S. 135–194) bietet als originelle Leistung die krit. Übers. ausgew. Passagen zweier astrol. Werke: des *Vidyāmādhavīyam* (auch *Muhūrtadarśanam*) des Vidyāmādhava (14. Jh.?) und der *Sārāvalī* des Kalyāṇavarman (vermutlich 8./9. Jh.). Gelegentliche Textzitate in den Anmm. zeigen, daß dies an vielen Stellen keine einfache Aufgabe war. Das ausführl. Glossar (S. 295–335) erschließt dem Außenstehenden einen großen Teil der Fachterminologie. Daß T. den behandelten Inhalten mit offensichtlicher Sympathie gegenübersteht, hat seine Arbeit (kaum) geschadet. M. H.

H. C. Bhardwaj: *Aspects of Ancient Indian Technology*. Delhi: Motilal Banarsidass 1979. XVI, 212 S., 33 Abb., 47 Tab. 60,– Rs. ISBN 0-89684-055-7.

Aus der stetig wachsenden Fülle der meist wenig glücklichen ind. Studien zur Technologie oder Technikgeschichte [vgl. JRAS 1981 99f.] hebt sich die vorliegende Arbeit durchaus positiv heraus. Bh., der an der Hindu Univ. in Benares Chemie für Archäologen lehrt, wertet in seiner Diss. vornehmlich Material aus den Ausgrabungen von Rajghat/Benares unter naturwiss. Blickwinkel aus. In Kapp. über Glas und Metallurgie, letzteres unterteilt in Kupfer, Gold/Silber und Eisen sowie in einem kurzen Exkurs über die Glasur der Northern Black Polished Ware werden chem. Analysen mitgeteilt und die Ergebnisse in einem größeren Rahmen im Vergleich mit Funden an anderen Ausgrabungsstätten innerhalb und außerhalb Indiens ausgewertet. Obwohl Bh. eine beachtliche Menge eigener Untersuchungsergebnisse einfließen läßt, so ist sein Buch doch im Wesentlichen eine Materialsammlung, deren Wert nicht zuletzt durch umfangreiche bibliograph. Angaben bestimmt wird. Weniger gelungen als die naturwiss. Seite ist dagegen die nur gelegentlich gesuchte Verbindung zu den Texten, wenn das Material zeitlich in die hist. Zeit hineinreicht. Dabei sind Bh. nicht nur die wichtigen Arbeiten von W. Rau [vgl, ZDMG 127 (1977), 153] entgangen, man spürt zudem deutlich, daß Bh hist. Fragen ein wenig fremd gegenübersteht. Dennoch hat Bh. ein nützliches Hilfsmittel für Archäologie und Technikgesch. zur raschen ersten Information geschaffen. Der Brückenschlag zur schrift. Überlieferung steht dagegen noch aus. O. v. H.

Louis Ligeti [ed.]: *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium, held at Mátrafüred, Hungary. 24–30 September 1976*. Budapest: Akad. Kiadó 1978. 586 S. 8^0 (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 23.). ISBN 963 05 1568 7.

Csoma de Kőrös, der nicht nur in Ungarn mit Recht als einer der bedeutendsten Orientalisten betrachtet wird, war der ideelle Schirmherr eines Treffens namhafter Tibetologen und Zentralasienforscher, bei dem 41 Vortrr. gehalten wurden. Die Themen stammen aus dem Bereich der tib. Lit.-Gesch. (J. Kolmaš, L. Lörincz, D. Seyfort Ruegg, L. S. Savitsky, E. Taube), Religion (Z. Damdinsuren, L. Petech, R. A. Stein, E. Steinkellner, M. Tatár, T. V. Wylie), Gesch. und Kulturgesch. (F. A. Bischoff, E. Dargyay, R. E. Emmerick, I. Kania, E. I. Kychanov, K. Lange, A. S. Martinov, A.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000247

Róna-Tas, H. Roth, A. Sarközi, D. Schuh, M. Taube, G. Uray) und Sprachwiss. (B. Shefts Chang, Kun Chang, E. Grinstead, R. Kaschewsky, E. Richter, D. Mehnert, J. Terjék). Der Austausch zwischen den Disziplinen ist eine wichtige Funktion solcher Symposien, und eine Reihe von Beitrr. sind interdisziplinären Fragen gewidmet: über die mehrspr. Inschr. von Chü-yung-kuan (L. Ligeti), über Tibet. in uig. Schrift (G. Kara), über chin-tib. Überss. (Jikido Takasaki), über tib. Lamas am chin. Hof (Pema Tsering) und über die Frage der jap.-tib. Sprachverwandtschaft (R. A. Miller). Einige Beitrr. greifen über Tibet hinaus und behandeln den Buddhismus in Russland und der Sowjetunion (S. Dylykov), das mo. Geser-Khan-Epos (W. Heissig) oder Fragen der Gesch. des alten Chinas (H. Ecsedy). Im ganzen ein buntes Mosaik, dessen Elemente im Rahmen einer Anzeige nicht annähernd gewürdigt werden können. Die gediegene Ausführung dieser gut redigierten Symposion-Akten ist ein Beweis für die Hochschätzung und Förderung, die die orientalist. Wiss. in Ungarn erfahren. K. R.

Eberhard Richter, Manfred Taube [Hrsg.]: *Asienwissenschaftliche Beiträge Johannes Schubert in memoriam.* Berlin: Akad. Verl. 1978. 201 S. 44 Taf. (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. H. 32.) 18,– M.

Die Gedenkschrift für den Leipziger Tibetologen und Mongolisten Johannes Schubert (1896–1976) umfaßt neben einer Bibliogr. der Arbeiten des vielseitigen Gelehrten Beiträge seiner Kollegen und Schüler. 7 davon betreffen die Tibetologie im weiteren Sinne (J. Kolmaš, K. Lange, G. F. Meier, P. Poucha, E. Richter und D. Mehnert, B. V. Semičov, M. Taube). 2 Aufsätze gelten der mongol. Volkskunde (C. Damdinsüren, E. Taube), 3 weitere der Chinaforschung (R. Felber, F. Gruner, G. Lewin). Südostasiat. Themen werden behandelt von A. Esche und R. Gaudes, allgemeine Probleme der Integration von Randgruppen in Lateinamerika von W. A. Hartwig. Das Buch ist insgesamt eine würdige Ehrung des verdienten Leipziger Zentralasienforschers. Eine dankbar zu begrüßende Erinnerung an Johannes Schubert sind die 26 Photos, die ihn auf seinen Reisen in der Mongolei und Indien zeigen. H. Fr.

Jampa Losang Panglung: *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung.* Tokyo: The Reiyukai 1981. 312 pp. (Studia Philologica Buddhica Monograph Series. 3.)

The original Skt. version of the MSV has been lost and it only exists complete in Tibetan. There are Chin. and Skt. fragments which have been utilized for this present study. It is a quirk of history that only the writings of the *Mūlasarvāstivāda* sect were allowed to be transl. during the reign of Khri-lde gtsug-brtan and therefore the MSV as it exists in Tibetan is our only real source on the *vinaya*. We learn that the rules were not theoretical, but rather grew up as the occasion arose, or should we say an occasion is „given" to explain the origination of an existing rule? This is a valuable and thoughtful study. G. W. H.

Benoytosh Bhattacharyya: *An Introduction to Buddhist Esoterism.* Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XII, 184 S., 12 Tafeln. 75,– Rs.

Ferdinand D. Lessing and Alex Wayman [Hrsg. und Übers.]: *Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Transl. from Mkhas grub rje's Rgyud sde spyiḥi*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000248

rnam par gźag pa rgyas par brjod with Original Text and Annotation. Delhi: Motilal Banarsidass 1978. 382 S. 55,– Rs.

Bei beiden Arbeiten handelt es sich um Nachdr. bekannter Werke zum buddh. Tantra. Die Pionierarbeit von B. ist ursprünglich Oxford 1932 erschienen und vielfach besprochen worden: J. CHARPENTIER in: BSOS 7 (1934), 671–4; D.[ANINIVAT] in: Journal of the Siam Society 27 (1934), 128–30; E. H. JOHNSTON in: Indian Antiquary 1933, 180; S. KONOW in: AO 11 (1933), 265f.; C. A. F. RHYS DAVIDS in: JRAS 1933, 961f.: Sie läßt sich gewiß mit CHARPENTIER richtig als nützliche Materialsammlung mit dem verfehlten Anliegen, die Tantras als 'the greatest of all cultures' zu propagieren, beschreiben. Die Überss. von L. und W., die ursprünglich als Indo-Iranian Monographs VII unter dem Titel *Mkhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras.* Den Haag 1968 erschienen ist (bespr. von W. SIMON in: BSOAS 32 (1969), 670f.), fällt dagegen in eine Zeit der Belebung der Studien zum tibet. Tantra, vor allem durch die Arbeiten G. TUCCI's (VGL. J. W. DE JONG: *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* Benares 1976, S. 74). Der unveränd. Neudr. ist nur um ein ganz kurzes Vorw. erweitert, eine Art Fußn. zur Einl., um das Verhältnis Mkhas grub rje's zu Bu ston zu verdeutlichen. Die Gelegenheit, auf die herbe Kritik an der 1. Aufl. durch H. V. GUENTHER in: IIJ 13 (1972), 53–60 zu antworten, wurde bedauerlicherweise versäumt. O. v. H.

ANDRÁS HÖFER: *Tamang Ritual Texts.* I: *Preliminary Studies in the Folk-Religion of an Ethnic Minority in Nepal.* Wiesbaden: Steiner 1981. 184 S., 14 Abb. (Beiträge zur Südasien-Forschung. 65.) 38.– DM. ISBN 3-515-03585-0.

Zwischen 1969 und 1974 konnte H. bei einer westl. Tamang-Gruppe (zentrales Nepal) orale Überlieferungen der nicht-buddhist. rel. Tradition aufnehmen, die bei versch. Riten (Texte I–III: exorzistische Rituale; Text IV: jagdmagischer Ritus; Text V: Opferzeremonie für eine Sippengottheit) gesungen und rezitiert werden. Die annotierte Übers. der Tamang-Texte (nach kurzen Einführungen in den jeweiligen rituellen Kontext) ist der vorbildliche und von Ethnologen nur selten unternommene Versuch, orale Traditionen mit Hilfe philolog. Methoden zu analysieren und zu erhellen. Die oft vagen und widersprüchlichen Übers. spiegeln dabei die Inkongruenzen in den Auffassungen der Informanten und die gerade bei oralen Traditionen unausweichliche Interpretationsvielfalt wieder, sind aber nicht zuletzt auch ein Zeichen für die fortschreitende Auflösung der Tamang-Volksreligion. Um diese Unsicherheiten anzudeuten, setzte der Autor in den Titel seiner Arbeit bewußt das Wort „vorläufig"; ob erneute Feldforschung bei den Tamang aber jemals zu einem „endgültig" führen könnte, scheint von den Voraussetzungen her wenig wahrscheinlich. I. M.-S.

ANNELIESE und PETER KEILHAUER: *Ladakh und Zanskar. Lamaistische Klosterkultur im Land zwischen Indien und Tibet.* Köln: DuMont 1980. 414 S. m. Kten, Zeichn. und Grundrissen im Text, 105 Schwarz-Weiß-Photos sowie 52 Farbtaf. (Kunst-Reiseführer in der Reihe DuMont Dokumente.) Kart. 28.– DM. ISBN 3-7701-1181-8.

Auch im neuen Band der DuMont Kunstreiseführer werden auf gründlicher eigener Anschauung beruhende praktische Reisehinweise mit geogr., hist., rel.-wiss. und kunstgesch. Einf. verbunden. Sorgfältig gearb. Register fassen z. B. die Nachrichten über eine traditionelle, aber erst kürzlich genauer in das Blick-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000249

feld der Wissenschaft und des Tourismus getretene buddh. Kultstätte von Alchi (auf der Kt. innere Umschlagseite) zusammen: So werden im Ortsreg. der eklektische Stil der Wandmalereien als eine Begegnung nordind. und westtib. Elemente (S. 225ff), im Reg. der Personen Sekten und Dynasten der hist. Religionsstifter Buddha Shakyamuni (S. 231) und der Tempelgründer Rintschen Zangpo (S. 227), und schließlich im Sachreg. mit den rel., metaphys. und kunstgesch. Begriffen der Aufbau eines Mandala, eines kosmischen Diagramms (Beschreibung S. 232, Zeichnung von Grundtypen S. 233) oder die Verbindung zur mittelmeerländisch-asiatischen Mischkunst (S. 227) von Gandhara (S. 228) nachgewiesen; Alchi liefert auch hervorragendes Anschauungsmaterial für den Aufbau des Klosters (S. 105, 180), für das Schema seiner Sakralbauten (Zeichnung S. 235), die architekt. Grundformen (Schwarz-Weiß-Photogr. 68–70) nepales. Anregung (S. 227) und die mahayanabuddh. Malerei (Farbtaf. 35–37). Da auch alle anderen Schilderungen mit der gleichen Umsicht vorbereitet wurden, stellt das Buch nicht nur einen handlichen Reisebegleiter, sondern auch ein selbstständiges Stück orientalist. Kunstschrifttums dar. K. F.

Klaus Rosenberg: *Die Geschichte der Kākī. Ein Jātaka-Stoff und seine literarische Bearbeitung in Thailand und Kambodscha.* Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1980. 109 S. Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. 83.).

Im gesamten ind. Kulturkreis spielen traditionelle Stoffe eine überragende Rolle für die Dichtung, und in den Theravāda-Ländern insbesondere die *Jātakas*. R. verfolgt die im *Kākāti-Jātaka* und im *Sussondī-Jātaka* enthaltene Erzählung von der Treulosigkeit der Königin Kākāti (siames. Kākī) oder Sussondī zunächst in der siam. Lit. seit dem 18. Jahrh. bis in die neueste Zeit. Dabei hellt er den kulturhist. Hintergrund der Abweichungen der siam. Dichtungen von der Pali-Vorl. anhand von Einzelheiten aus dem siam. Hofleben auf. Im letzten Kap. wird die von König Ang Duong im Jahre 1815 abgefaßte Khmer-Dichtung *Rioeň Kākī* in den hist. Rahmen der siam.-kambodsch. Beziehungen gestellt sowie seine siam. Vorl. genau bestimmt, und es werden die Besonderheiten des Khmer-Werkes herausgearb. Als Anh. ist die Episode von der Entführung Kākīs in Übers. aus den 2 wichtigsten siam. und der kambodsch. Version beigefügt. H. Be.

W. Fuhs (in coop. with G. Capellari and F. V. Goericke): *Labour Utilization and Farm Income in Rural Thailand – Results of Case Studies in Rural Villages (1969/70)* Wiesbaden: Steiner 1979. 271 S., 247 Tab. 51 Fig., 8 Kt. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut der Universität Heidelberg. Bd. 48.) 48,00 DM. ISBN-3-515-03001-8.

Ein Buch, das sowohl Asienkundler als auch entwicklungspol. Interessierte begeistern wird. F. hat an einer thailänd. „Rural Manpower Study" mitgearb., die langfristige Maßnahmen für eine bessere bäuerliche Beschäftigung und eine Erhöhung der Einkommen aufzeigen sollte. In 14 Beispielsdörfern, die über die naturräumlich gänzlich anders gearteten Regionen Thailands verstreut sind, wurden während eines Jahres die Arbeitsleistungen und die Einkommen landbesitzender Bauern erhoben. Da die meisten Bauern mehrere Monate des Jahres bereits heutzutage durch Feldarbeit überlastet sind, sollte das Arbeitsangebot nicht durch eine Industrialisierung vermehrt werden. F. hält es für sinnvoller,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000250

die bäuerlichen Einkommen durch eine Intensivierung der Landwirtschaft im Rahmen der bestehenden kleinbäuerlichen Strukturen und Feldbausysteme zu steigern und damit eine ganzjährige Vollbeschäftigung zu erreichen. A. S., G.

Bohuslav Zborek: *Chinesisch. Analyse von 406 Schriftzeichen zum Lehrbuch Chinesisch I.* Basel 1980. (Chinesisch. Nr. 2.)

Der vorl. Bd. enthält S. 21–132 sämtliche Zeichen zu Z.'s *Lehrbuch*. Hierbei werden sowohl bei der Liste der Radikale (S. 21–45) als auch bei der der ersten 10 Lektionen (bis S. 65) den normalen Schreibformen Chuan-shu-Formen beigegeben. Dies ist nicht unproblematisch, da jeglicher Kommentar fehlt; ebenso fehlen Hinweise auf einführende Literatur, geschweige denn auf Karlgren! Lediglich L. Wiegers *Charactères chinois*. 8. Ed. Taiwan 1972 werden vom Autor (*Lehrbuch*, S. 402) zitiert. Einen etwas positiveren Eindruck hinterläßt der mnemotechnische Teil, fälschlicherweise als Analyse bezeichnet, der aber nur Hinweise zur Zusammensetzung der Zeichen enthält, wie sie jeder Lehrer Anfängern gibt. Da dieser Bd. S. 135–178 auch eine maschinenschriftl. Version der Lektionen enthält, sei am Rande noch die sehr merkwürdige Stilebene des hier wiedergegebenen Chin. erwähnt. L. W.

A. F. P. Hulsewé: *China in Central Asia. The early stage: 125 B.C.–A.D. 23. An annotated translation of chapters 61 and 96 of the history of the Former Han dynasty*. With an introd. by M. A. N. Loewe. Leiden: Brill 1979. VIII, 273 S., 1 Faltkt. 8^0 (Sinica Leidensia. 14.) ISBN 9004058842.

Mit der Vertreibung der Hiung-nu nach Norden am Ende des 2. Jhs. v. Chr. kam der Kansu-Korridor unter chin. Einfluß und die Han-Dynastie in engen Kontakt mit den Völkern Zentralasiens. Seit dieser Zeit enthalten die offiziellen chin. Chroniken detaillierte Nachrichten über diese Völker. Die betreffenden Kapp. wurden seit dem Jahre 1828 mehrfach übers. und von Zentralasien-Forschern für ihre Zwecke benutzt. Ungenauigkeiten und Fehler in diesen frühen Überss. führten freilich gelegentlich zu falschen Schlußfolgerungen. Auch diese neue Übers. ist von H. ausdrücklich für die Bedürfnisse von nicht-sinol. Spezialisten konzipiert, wofür ihm sehr zu danken ist. K. R.

Heike Kotzenberg: *Bild und Aufschrift in der Malerei Chinas. Unter besonderer Berücksichtigung der Literatenmaler der Ming-Zeit (1368–1644) T'ang Yin, Wen Cheng-ming und Shen Chou*. Wiesbaden: Steiner 1981. 300 S., 40 Taf.

Die zahlreichen Aufschriften auf chin. Bildern, welche selbst einem Laien als charakteristisch auffallen, enthalten Gedichte, Widmungen, Hinweise auf die Entstehung des Bildes, und vielfach auch Bemerkk. über die stilist. Tradition, in der das Bild steht. Sie können vom Maler selbst geschrieben sein aber auch von späteren Besitzern und Connoisseuren. K. beschränkt sich auf vom Maler selbst verfaßte und geschriebene Gedichte und untersucht an Hand von zahlreichen Einzelanalysen in methodisch eindringlicher Weise das Zusammenwirken von Poesie, Schrift und Malerei im „Gesamtkunstwerk" Literatenbild. Ein wesentliches Ergebnis der Arbeit ist die Erkenntnis, daß sich dieses Zusammenwirken nicht in Regeln fassen läßt. Weder sind die Bilder Illustrationen zu den darauf geschriebenen Gedichten, noch enthalten die Gedichte Beschreibungen der Bilder. Im Gedicht kann beispielsweise von einem Kranich oder einem Zitherspieler die Rede sein, ohne das er im Bild dargestellt wird. Umgekehrt gilt Entsprechendes. Die Wahl des Schrifttyps steht mit dem Thema des

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000251

Gedichtes oder Bildes oder mit dessen Format ebenfalls nicht in Zusammenhang, sondern hängt von Vorliebe und Laune des Malers ab. Auch beim stilist. Rückgriff auf frühere Epochen gibt es in einem Werk keine Kongruenz zwischen Poesie, Kalligraphie und Malerei. Das Verhältnis der Künste kann lediglich als „organisch und komplementär" beschrieben werden. Sie schöpfen alle aus dem weiten doch nicht endlosen Repertoire von lit. und hist. Motiven und Assoziationen, welche zum Fundus der von Maler und Rezipient gleichermaßen geteilten klass. Bildung gehören. L. L.

Daisy Lion-Goldschmidt, Jean-Claude Moreau-Gobard: *Chinesische Kunst.* Bd. 1: *Bronze, Jade, Skulptur, Keramik.* Zürich: Füssli 1980. 263 S., 198 Abb. ISBN 3.280.01224.4. – Soame Jenyns, William Watson: *Chinesische Kunst.* Bd. 2: *Gold, Silber, Bronze. Email, Lack, Holz.* Zürich: Füssli 1980. 289 S., 210 Abb. ISBN 3.280.01225.2.

Von 1960 bis 1965 erschienen bei Office du Livre, Fribourg 4 monumentale Bde. zur chin. Kunst. Nach Gattungen und Material in einzelne Kap. geordnet enthielt jeder Bd. um die 200 Farb- und Schwarz-Weiß-Abb. von repräsentativen Meisterwerken mit einem erklärenden Text sowie einer Einl. zu jedem Kap. Ein Großteil der Stücke befand sich in europ. Besitz, und viele von ihnen waren vorher nur selten oder nie publ. worden. – 2 der Bde. sind nun in einer etwas bescheideneren Aufl. nachgedr. Die Abb. sind nicht mehr ganz so brillant wie in der Originalausg., aber immer noch hervorragend. Der Text ist so gut wie wörtlich reproduziert, enthält allerdings deshalb zahlreiche Behauptungen, die durch die wiss. Entwicklung der letzten 20 Jahre, vor allem durch die archäol. Funde in China, überholt sind. In einer zweiseitigen Einl. zum 2. Bd. weist Watson auf neu gefundene Vergleichsbeispiele zu den abgebildeten Stücken hin. Im Falle des kontroversen Cloissonné Spiegels im Shôsôin in Japan ist der Text völlig geändert, ohne jedoch dadurch an Klarheit zu gewinnen (Nr. 85). Dennoch ist es zweifellos sehr begrüßenswert, daß eine Serie über chin. Kunst, die zu ihrer Zeit einen Höhepunkt der Zus.-Arb. zwischen vorwiegend europ. Wissenschaftlern, Sammlern, Museen und Buchdruckern darstellte, wenigstens teilweise wieder verfügbar ist. L. L.

Dieter Kuhn: *Chinese Baskets and Mats.* Wiesbaden: Steiner 1980. 100 S. 48 Textill., 16 Abb., 2 Falttaf. (Publikationen der Abteilung Asien, Kunsthistorisches Institut der Universität Köln. 4.) ISBN 3-515-03351-3.

Es ist dies die erste Arbeit überhaupt, in der ein bedeutsamer Aspekt der materiellen Kultur Chinas systematisch behandelt wird, nämlich geflochtene Körbe und Matten. K. beschreibt zunächst die verschiedenen Techniken des Flechtens, dann diskutiert er – vor allem an archäol. Material – die Entwicklung von Körben und Matten, die sich bis ins Mesolithikum zurückverfolgen läßt und von einer bis heute reichenden, bemerkenswerten Konsistenz gekennzeichnet ist. Schließlich werden über 200 Termini für geflochtene Körbe identifiziert, die gesamte Vielfalt wird jedoch auf eine Handvoll von Grundtypen zurückgeführt. Die Ergebnisse der terminol. und hist. Untersuchungen sind in 2 Überblickstaf. zusammengefaßt. Eine umfassende Bibliogr. und ein detaillierter Index steigern noch den wissenschaftlichen Wert des Buches. L. L.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000252

Oskar Weggel: *Chinesische Rechtsgeschichte.* Leiden-Köln: Brill 1980. 298 S. (Handbuch der Orientalistik. 4. Abt., Bd. 6.)

Das Buch von W., seit 1968 Wiss. Referent am Inst. für Asienkunde, Hamburg, erweist sich, soweit bekannt, als der erste westliche Beitrag mit dem Titel *Chin. Rechtsgesch.* Es legt damit ein Zeugnis ab von W.'s Pioniergeist. Wie bei Pionierwerken nicht auszuschließen ist, treten indes auch hier gewisse Unzulänglichkeiten zutage. Diese mögen bestimmten Sachzwängen entspringen, die aber im Buch nicht vermerkt sind. Es erweckt, grenzt man die aus westlichen sekundären Quellen schöpfende Chinakunde von der Sinologie als der mit philol. Methode betriebenen Erforschung Chinas aus den chin. Quellen ab, einen vorwiegend chinakundlichen Eindruck. Zu den sekundären von W. verwerteten Unterlagen hätte man sich unter anderem die Forschungen eines Shiga Shūzō und Leon Vandermeersch gewünscht. Von Niida Noboru sind grundlegendere Arbeiten als sein einziges in der Bibliogr. erwähntes Buch *Chūgoku hōseishi.* Tokio 1952 f., verfügbar. W.'s Darstellung wird jedem willkommen sein, der nach einem ersten Einstieg in das Gebiet der chin. Rechtsgesch. sucht. H. v. S.

Christiaan Hooykaas: *Drawings of Balinese Sorcery.* Leiden: Brill 1980. XIV, 209 S. 4^0 (Iconography of Religions. Suppl. 1.)

Vorl. Werk beschäftigt sich mit balin. Schwarzweißzeichnungen aus dem Bereich der Magie. Betont sei, daß Magie und Rel. auf Bali ein untrennbares Ganzes sind; so haben an Wegkreuzungen aufgestellte Durgastatuen apotropäischen Charakter und auch die an Tempeleingängen aufgestellten Wächterfiguren dienen magischen Zwecken. Wie aus seiner Einf. hervorgeht, sah H. seine Aufgabe in der Kompilation und Einordnung seines aus verschiedenen Quellen (hauptsächlich Palmblatt- und Papiermanuskripte) zusammengetragenen Materials. Er schuf drei große Kategorien (I. Gods and Devils, Men and Means, II. Keeping Watch, Change and Defence, III. Counterattack, Killing the Enemy), die jeweils in enger gefaßte Begriffe gegliedert sind. Die Wiedergabe der Zeichnungen, versehen mit erklärenden Kommentaren, nimmt den Haupteil des Buches ein. Ergänzt wird das Material durch eine Bibliogr. und ein *Mantra*-Verz. Angesichts der Tatsache, daß man die magischen Zeichnungen bislang in keiner wiss. Untersuchung gewürdigt hat – im Gegensatz zu Untersuchungen über *Mantras* und *Mūdras* – stellt H.'s Werk eine solide Basis für weiterführende Forschungen auf diesem Gebiet dar. Ihm sind weitere Forschungen leider nicht mehr möglich: Christiaan Hooykaas starb vor einiger Zeit bei einem Verkehrsunfall, womit uns ein hervorragender Wissenschaftler genommen wurde. E. L.

Chistiane Franke-Benn: *Schattenspielfiguren aus Mitteljava. Versuch und Anleitung, die Individualität einzelner Figuren selbst zu bestimmen.* 2., verb. u. erw. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz (in Komm.) 1981. 220 S. m. zahlr. z.T. ganzseit. Textabb. 4^0 Brosch. 98.– DM. ISBN 3-447-02205-1.

F.-B. gibt zunächst eine Einf. zur Kultur und Kunstgesch. des indon. Schattentheaters und liefert dann in Dt. und Engl. eine Bestimmungstabelle zu den legendären Stammbäumen („Key to the identification schedule") der Schattenfiguren, die besonders aus Mahābhārata und Rāmāyana bekannt sind. Sorgfältige Verzeichnisse schlüsseln das Material für den Liebhaber des oriental. Thea-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000253

ters wie für den Fachmann des südasiat. Volkstums auf. Kunsthistoriker und Orientalisten erhalten weiterhin durch ein reiches Schrifttumsverz. eine Anleitung zu Studium und Genuß des javan. Schattenspiels. K. F.

Rüdiger Schumacher: *Die Suluk-Gesänge des Ḍalang im Schattenspiel Zentraljavas.* 2 Bde. München–Salzburg: Katzbichler 1980. Textteil: 248 S., 63 Notentranskriptionen (Ngoma. Studien zur Volksmusik und außereuropäischen Kunstmusik. Bd. 7.)

Als *Suluk* werden in Java rezitativähnliche, meist kürzere Gesänge bezeichnet, die der Puppenspieler (*Ḍalang*) an best. herausragenden Stellen einer *Wayang kulit purwa*-Schattenspielaufführung singt. Begleitet wird er dabei von einem kleineren *Gamelan*-Ensemble mit vor allem der Stachelgeige *Rĕab*, dem Metallophon *Gĕnder barung* und der Faßtrommel *Kenḍang* sowie den für die orchestrale Begleitung weniger bedeutsamen Instrumenten *Gambang kayu* (Trogxylophon) und *Suling* (Bambuskernspaltflöte). S. untersucht in der vorl. Arbeit die *Suluk*-Gesänge in ihren Texten, ihrer Funktion im Schattenspiel und ihrer melodischen Struktur. Die Beschreibung und Analyse der Melodiebildung wird durch die sorgfältig angelegten Transkriptionen im 2. Bd. veranschaulicht. Das untersuchte Material stammt aus den beiden politischen wie kulturellen Zentren Javas, Surakarta und Yogyakarta. Diese beiden Schattenspieltraditionen werden miteinander verglichen und in den von S. behandelten Fragestellungen Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgestellt. Da bisher noch keine ausführl. systematische Untersuchung der Musik im Schattenspiel vorhanden war, stellt die vorl. Studie einer musikalischen „Form" einen wertvollen Beitrag zur Erhellung eines noch wenig bekannten Gebietes javan. Musiktradition dar. S. W.-S.

A. G. Mirreh: *Die sozialökonomischen Verhältnisse der nomadischen Bevölkerung im Norden der Demokratischen Republik Somalia.* Berlin: Akad.-Verl. 1978. 167 S., 22 Fig., 52 Abb. (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. H. 31.)

Das überwiegend durch Feldforschungen 1971 und 1973 gewonnene Material stellt die sozioökon. Verhältnisse einer Nomadengruppe dar, die in ihrer Lebensweise als repräsentativ für den Norden Somalias gelten kann. Der Schwerpunkt des Interesses lag dabei nicht auf der Analyse der bereits gut erforschten verwandtschaftlichen als vielmehr der territorialen Beziehungen. Die ausführliche Schilderung der naturräumlichen und ökolog. Bedingungen ist zum Verständnis der die nomadische Existenz bedrohenden Faktoren unverzichtbar. Die Produktionsmittel, die Herdentiere und materiellen Inventarien, müssen deshalb ebenso wie die Produktionsprozesse den lokalen Gegebenheiten in hervorragender Weise entsprechen. Für die Forschung und die Wiedergabe der einheimischen Termini kam dem Autor zustatten, daß er selbst dem Untersuchungsgebiet entstammt. U. B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000254

Vier Dienstschreiben an ʿAmmār
Ein Beitrag zur arabischen Papyrologie

Von Werner Diem, Köln

I.

Zu den Aufgaben der Papyrologie gehört es, Zusammengehöriges zusammenzustellen, sei es, daß die Dokumente von einem bestimmten Absender stammen, an einen bestimmten Adressaten gerichtet sind, den nämlichen oder einen ähnlichen Sachverhalt zum Gegenstand haben oder demselben Formular folgen. Bei ihrer 1973 erschienenen Edition eines der im Louvre befindlichen, an den Kaufmann Abū Huraira gerichteten Schreiben (Louvre 7156) sind die Herausgeber (J. David-Weill, M. Adda, C. Cahen) diesem Prinzip gefolgt und haben den seinerzeit von L. Abel aus der Berliner Sammlung veröffentlichten, an den nämlichen Adressaten gerichteten und inhaltlich zum Papyrus Louvre 7156 gehörigen Papyrus Berlin 6803 = BAU 15v mitabgedruckt und noch einmal besprochen.[1] Doch um die gewiß interessanten Briefe an Abū Huraira soll es hier nicht weiter gehen, sondern um zwei andere Papyri des Louvre, die David-Weill, Cahen und andere in einer späteren Publikationen von 1978 ohne näheren Kommentar veröffentlicht haben: zwei kurze, schon in ihrer altertümlichen Schrift auffällige Schreiben an einen gewissen ʿAmmār vom Anfang des 2. Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung (PAL III 27A und 27B; Tafel IV). Bei der Edition dieser beiden Papyri ist den Herausgebern entgangen, daß schon 1925 Th. Seif zwei an den nämlichen Adressaten gerichtete, aus derselben Zeit stammende und ähnliche Dinge behandelnde Schreiben aus dem Besitz Aly Bey Séoudis (ʿAin Šams, Kairo) herausgegeben hatte (Séoudi 1 und 2).[2] Seif äußerte damals die Hoffnung, daß sein „Versuch einer Interpretation vielleicht die Erkennung zugehöriger Stücke fördern und dadurch die vollständige Aufhellung der vorliegenden Fälle bringen" werde. Wenn

[1] *Lettres à un marchand égyptien du III/IXe siècle.* In: JESHO 16 (1973), S. 1–14.

[2] *Zwei arabische Papyrusurkunden.* In: WZKM 32 (1925), S. 275–285.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000255

sich auch diese Hoffnung nicht ganz erfüllt, so glaube ich doch, daß die Verbesserungen in Lesung und Interpretation, welche durch die Zusammenstellung der vier Stücke ermöglicht werden, eine erneute Behandlung der vier Schreiben rechtfertigen. Denn muß der arabischen Papyrologie auch bis auf weiteres vor allem daran gelegen sein, neues Material zugänglich zu machen, so sollte andererseits von der Neubearbeitung wichtiger Stücke, wenn sich bessere Lesungen finden lassen, nicht abgesehen werden.[3]

Es folgt zunächst die Edition der vier Papyri mit Text, wie ich ihn lese, Übersetzung und philologischem Kommentar, und zwar in der chronologischen Reihenfolge PAL III 27B, Séoudi 1, Séoudi 2, PAL III 27A; vgl. zur Chronologie und zu der damit zusammenhängenden Frage der Form der Schreiben Abschnitt IV. Da die inhaltliche Würdigung erst nach Edition aller vier Schreiben zusammenfassend in Abschnitt III gegeben werden kann, ist es für den Leser von Nutzen, auf diesen Abschnitt bereits vor der Lektüre der Papyri einen Blick zu werfen.

Zur Beschreibung der Papyri und zur Schrift vergleiche man die Editionen.

II.

a) Pap. Louvre JDW 14 = PAL III 27B

Datiert: Freitag, 9. Ḏū l-Ḥiǧǧa (wohl 101 a.H.) = 21. 6. 719 a.D.

Text

(1) لحميد بن عبيد
(2) بسم الله الرحمن الرحيم
(3) الى عمار
(4) اما بعد فسرح لحميد
(5) بن عبيد سبعة اكبش
(6) ان لم تكن خالطت
(7) حلب كتب عبد
(8) الحميد يوم الجمعة
(9) [لت]سع ليال خلون
(10) من ذى الحجة

[3] So hat etwa A. GROHMANN fünf Stücke aus der Sammlung John Rylands in seinen *Neuen Beiträgen* neubearbeitet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000256

Übersetzung

(1) Für Ḥumaid ibn ʿUbaid.
(2) Im Namen des barmherzigen und erbarmenden Gottes.
(3) An ʿAmmār.
(4) Gib frei dem Ḥumaid
(5) ibn ʿUbaid sieben Widder,
(6) falls sie nicht vermengt gewesen waren
(7) mit Melkbaren (sc. Mutterschafen). Geschrieben von ʿAbd
(8) al-Ḥamīd am Freitag,
(9) als neun Nächte vergangen waren
(10) vom Ḏū l-Ḥiǧǧa.

Kommentar

1. Über der Basmala ist der durch das Schreiben Begünstigte genannt: *li-Ḥumaid ibn ʿUbaid* „für Ḥumaid ibn ʿUbaid". Ähnliches begegnet in Séoudi 1, wo die Wendung von SEIF mißverstanden worden war. Vgl. unten b).

4. Gegen die editio princeps ist nicht مسرح *musarraḥ*, sondern فسرح *fa-sarriḥ* zu lesen. An die Formel *ʾammā baʿdu* wird das Folgende zwar überwiegend mit, doch daneben auch ohne *fa-* angeschlossen (ohne *fa-* z.B. APḤM 98,4 [2. Jh.]; JBW 3,4f. [127 a.H.]), so daß aus diesem Grunde *fa-* nicht unbedingt erforderlich wäre. Paläographisch zeigt aber das Ms. eindeutig فسرح; außerdem ist eine Konstruktion *musarraḥ li-Ḥ. sabʿatu ʾakbuš* im Sinne von „libre à Ḥumayd b. ʿUbayd (de faire paître) sept béliers", ganz abgesehen von der fehlenden Genuskongruenz, nicht möglich. Der Sinn ist vielmehr: „Gib dem Ḥ. sieben Widder frei!". – Zu *srḥ* II vgl. die Parallelen in Séoudi 1,5,11; 2,3; PAL III 27A,4; vgl. auch APEL 323,9 *wa-ʿaǧǧilū sarāḥahū*.

5. بن am Zeilenanfang statt des von den *kuttāb* geforderten ابن ist in den Papyri die Regel, vgl. z.B. APḤM 33,3,7 (1./2. Jh.), APEL 82,16,18 (253 a.H.), APEL 73,26 (320 a.H.).

7. Das im Ms. deutlich erkennbare حلب (mit Punkt unter dem letzten Buchstaben?) lesen Edd. حلب, also *ḥulub*, Plural von *ḥalūb(a)* „Melkbare", d.h. „Muttertier" (Schaf, Kamel). Obwohl mir das Wort in Papyri noch nicht begegnet ist, sehe ich keine andere Lesung, die in Frage kommen könnte. Die Übersetzung von Edd. „sept béliers sans mélange de brébis" entspricht aber nicht dem Text. Wörtlich genommen besagt dieser: „Sieben Hammel, sofern sie nicht mit Melkbaren (sc. Muttertieren) vermengt gewesen waren". Gemeint sein könnte, der Adressat

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000257

solle Ḥumaid b. ʿUbaid sieben beschlagnahmte Hammel freigeben, sofern es sich um sieben Hammel ohne Mutterschafe gehandelt habe, andernfalls – so läßt sich schließen – Mutterschafe und entsprechend weniger Hammel. Das Fehlen der Akkusativendung in *ḥulub* kann nicht überraschen. Derartiges begegnet schon in den ein Jahrzehnt früher geschriebenen Briefen aus der Kanzlei Qurras. Dort findet sich sogar hyperurbanistisch falsche Anwendung der Akkusativendung, z.B. KPOI 4, 20 *ḥairan* statt *ḥair*.

Das Datum, Freitag, an dem Tage, da 9 Nächte vom Ḏū l-Ḥiǧǧa vergangen waren (nicht: „neuf nuits restant", wie in der editio princeps), ist das nämliche wie in Séoudi 1, 18f., doch sind die beiden Briefe von verschiedenen Schreibern geschrieben. Wie SEIF für Séoudi 1 festgestellt hat, fällt der 9. Ḏū l-Ḥiǧǧa auf einen Freitag in den Jahren 93, 101, 106, 109, wovon das Jahr 101 in Betracht kommt. Dem 9. Ḏū l-Ḥiǧǧa 101 a.H. entspricht der 21. 6. 719 a.D.

b) Pap. Séoudi 1

Datiert: Freitag, 9. Ḏū l-Ḥiǧǧa (wohl 101 a.H.) = 21. 6. 719 a.D.

Text

(1) لابو ملة
(2) بسم الله الرحمن الرحيم
(3) الى عمار
(4) اما بعد فانا كنا كتبنا اليك
(5) ان تسرح لابو ملة [ان كان]
(6) هرم او مكسور فزعم
(7) انك لم تجده كذلك
(8) فحبسته فادفعه اليه ولا]
(9) ترده وانظر من جاك
(10) [م]حرر اليوم وغدا وبعد]
(11) غدا فسرحه ولا تحبسه
(12) وخذ منه رهن حتا ياتيك
(13) فيه كتبنا ان شا الله بسر
(14) احه واحفض ما قبلك
(15) فان ابو عمر حريص على ان
(16) يجد عليك سبيل فاحذر
(17) على نفسك وكتب الحجاج
(18) يوم الجمعة لتسع ليال خلون
(19) من ذى الحجة [ ]

Übersetzung

(1) Für Abū Milla (?).
(2) Im Namen des barmherzigen und erbarmenden Gottes.
(3) An ʿAmmār.
(4) Wir hatten Dir geschrieben,
(5) freizugeben dem Abū Milla (?) [, falls er]
(6) altersschwach oder gebrechlich sei. Nun hat er aber angegeben,
(7) Du habest ihn nicht so befunden,
(8) so daß Du es einbehalten habest. So übergib es ih[m und nicht]
(9) weise ihn ab und denke daran: Wenn zu Dir jemand kommt
(10) befreit heute, morgen und über-
(11) morgen, so gib ihn frei und halte ihn nicht zurück
(12) und nimm von ihm ein Pfand, bis Dich erreicht
(13) in seiner Sache unser Schreiben, so Gott will, über dessen Frei-
(14) gabe. Erfülle sorgfältig Deine Pflicht,
(15) denn Abū ʿUmar ist begierig danach,
(16) gegen Dich einen Vorwand zum Tadel zu finden. So nimm Dich
(17) also in acht. Geschrieben von al-Ḥaǧǧāǧ
(18) am Freitag, da neun Nächte vergangen waren
(19) vom Ḏū l-Ḥiǧǧa.

Kommentar

1. Der Schriftzug in Zeile 1, der in Zeile 5 wiederkehrt, ist von Seif als *lā tu'ammilhu* „mache ihm nicht Hoffnung" interpretiert worden. Abgesehen davon, daß der Sinn hier nicht paßt, es sei denn, man verfälscht ihn mit der Übersetzung der editio princeps in „halte ihn nicht hin", läßt sich eine solche Wendung nicht mit der Konstruktion von Zeile 5 vereinbaren. Zieht man hingegen den bereits behandelten Papyrus PAL III 27B heran, so bietet sich an, in der Schreibung die Verbindung von *li-* + Eigenname zu sehen. In beiden Briefen ergeht die Aufforderung, einer Person etwas freizugeben (in Séoudi 1,5 ist nach dem Namen der Person die Schrift verblaßt, so daß der Gegenstand unbekannt bleibt), und ebenfalls in beiden Briefen ist der Name der begünstigten Person mit *li-* dem Brief vorangestellt. Der Name in Séoudi 1 kann als *Abū Milla* (*Abū* vulgär im erstarrten Nominativ wie so oft in den Papyri) aufgefaßt werden, sofern nicht in Zeile 5 ein *tā'* punktiert ist und sich diese Lesung verbietet. Aber auch in diesem Falle möchte ich daran festhalten, daß eine Wiedergabe von *li-* + Eigenname vorliegt. Einen solchen Eigennamen, der dann wohl nichtarabischer, also koptischer oder griechischer Herkunft sein müßte, konnte ich allerdings nicht identifizieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000259

5. Nach dem Namen sind nur noch Buchstabenreste zu erkennen. Die Lücke muß die Bezeichnung der einbehaltenen und nun auszuhändigenden Sache und den Anfang des Zeile 6 fortgesetzten Satzes enthalten haben. Da Zeile 6 mit *haram ʾaw maksūr* „altersschwach oder gebrechlich" fortfährt, denke ich anstatt des von SEIF vorgeschlagenen *fa-ʾinnahū,* wonach wohl eher *haram maksūr* (ohne *ʾaw*) zu erwarten wäre, an *ʾin kāna* „falls er ist". Daß *haram* und *maksūr* im Nominativ statt im Akkusativ stehen, ist nicht weiter auffällig.

6. Zu *maksūr* vgl. das WKAS, *kāf,* 188a, ferner den Plural *makāsīr* (von Eseln gebraucht) APG 16,8.

fa-zaʿama (7) *ʾannaka* „nun hat er aber angegeben, daß Du": Das Verbum *zaʿama* ist für diesen Kontext typisch. Auch in den Qurra-Schreiben wird, wenn die Klage oder Beschwerde eines Dritten referiert wird, meistens *zaʿama* gebraucht, z.B. NPAF 8,8 = APEL 154,10; NPAF 9,7 = APEL 155,9.

8. *fa-ḥabastahū: ḥabasa* wird sowohl von Personen („einsperren, zurückhalten") wie auch von Sachen („einbehalten") gebraucht, z.B. APW 53,8 *fa-ʾarāka yā*[ ] (8) *qad ḥabasta rasūlī;* PSR 2,9 *lā ʾunba-*ʾ[*anna*] *bi-raǧulin ḥabasa ṭaʿāmahū ʾan yabīʿahū.* Da der nächste Satz mit *fa-dfaʿhu ʾilaihi* „so übergib es ihm" anschließt, ist im Objektpronomen von *fa-ḥabastahū* ein Bezug auf die einbehaltene Sache zu sehen, während SEIF den Passus auf Inhaftierung und Freilassung einer Person bezog.

9. Das erste Wort las SEIF als برا*ʾa barāʾa* „Quittung" und übersetzte mit „So folge ihm denn aus (9) einen Enthebungsschein", wobei er das Objektsuffix von *fa-dfaʿhu* in Zeile 8 als Verschreibung betrachtete. Da man mit der Annahme von Verschreibungen, noch dazu einer so gravierenden, in so frühen amtlichen Schreiben zurückhaltend sein sollte, ist zu lesen *fa-dfaʿhu ʾilaihi* „so übergib es (nämlich die einbehaltene Sache) ihm". Das Wort Anfang Zeile (9) ist dann zu erörtern. SEIF las es wie erwähnt برا*ʾ*, was kaum in Frage kommt, denn ein Satz des Inhalts „so übergib es ihm als Quittung" ergibt keinen annehmbaren Sinn. Aber die Lesung برا*ʾ* ist paläographisch gezwungen. Der erste Buchstabe ist ein Häkchen (also *b, t, ṯ, n, y*), der zweite *rāʾ* oder *zāy,* der vierte *hāʾ*. Den dritten Buchstaben las SEIF als *alif.* Paläographisch gesehen ist es aber deutlich ein *dāl;* eine derartige Krümmung an der Basis ist für ein *alif* ausgeschlossen. SEIF hat dies im Grunde gesehen, führt er doch aus, „daß man rein paläographisch nur بردة lesen müßte" (S. 276 und S. 278 zu dieser Lesung als *burda* „Mantel"). Nun ist aber das Ende der vorher-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000260

gehenden Zeile nicht erhalten; das finale *hāʾ* von اليه ist zu ergänzen. So glaube ich denn keine zu gewagte Konjektur vorzuschlagen, wenn ich das paläographisch eindeutige ردہ als تردہ lese und am Ende der vorhergehenden Zeile ولا ergänze; die Zeilenlängen in diesem Text sind verschieden ausgefallen. Der Sinn ist also: „So übergib es (die einbehaltene Sache) ihm und weise ihn nicht ab" – nämlich wie beim ersten Mal, als ʿAmmār den Gegenstand nicht aushändigte, obwohl er, wie wir aus Zeile 4 erfahren, Anweisung hierzu erhalten hatte.

wa-nẓur man . . . fa-: Eine ähnliche Konstruktion findet sich PSR 2,12 ff., ebenfalls ein amtliches Schreiben: *fa-nẓur fa-man kāna . . . fa-murhum . . .*

10. Das erste Wort der Zeile wurde von SEIF als يجور „indem er um Schutz bittet" gelesen; genauer müßte die Übersetzung „um sich zu beschweren" lauten. Die Photographie läßt jedoch deutlich ein weiteres Häkchen erkennen, außerdem ist der vorletzte Buchstabe eher *rāʾ* als *wāw*. Ich schlage deshalb die Lesung محرر *muḥarrar* vor; das *mīm* von من Z. 9 ist genauso geschrieben. Die Stelle *man ǧāʾaka muḥarrar* (vulgär statt *muḥarraran*) ist dann so zu interpretieren: „Wenn jemand zu Dir befreit/freigestellt kommt, so . . ." Diese Befreiung/Freistellung bezieht sich wahrscheinlich auf die Steuer, vgl. DOZY I 262a s.r. *ḥrr*. In der von GROHMANN veröffentlichten Steuerabrechnung PER 6008r,3 (in APW III S. 99) ist von تحرير الحكم die Rede, was GROHMANN mit „Richtigstellung des al-Ḥakam" übersetzt, ohne daß Sinn und Zusammenhang ganz klar wären. Wenn ein Freigestellter verspricht, so soll ʿAmmār ihn nicht in Haft nehmen, sondern ein Pfand (*rahn*) einbehalten, und zwar so lange, bis Anweisung ergeht, es freizugeben.

11. *baʿda* (11) *ġadan:* falscher Kasus, auf den bereits SEIF hingewiesen hat. Zum gleichen Vulgarismus im Jüdisch-Arabischen (בעד גדא) vgl. BLAU: *Emergence* S. 171 oben; vgl. auch S. 203, wo BLAU die Stelle zitiert. Zu weiteren Fällen BLAU: *Christian Arabic* II S. 237 (§ 222).

12. *wa-ḫuḏ minhu rahn:* Verpfändung oder Pfänder werden in den Papyri des öfteren erwähnt, z.B. BAU 22,5 *az-zauǧ damāliǧ* [*allatī*] *hiya l-marhūnu ʿinda ʾabīhim Mīnā* „die beiden Armreifen, [welche] das bei ihrem Vater Mena Verpfändete sind". Für die dingliche Sicherung von Steuerforderungen vgl. unten VI. – Auf den Vulgarismus *rahn* (statt *rahnan*) weist bereits SEIF hin.

Die Schreibung حتا mit *alif* statt *yāʾ* ist in den Papyri nicht selten belegt, z.B. JBW 5,9 (2. Jh.); APW 55,8 (2. Jh.); ABH 40,6,8 (3. Jh.), etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000261

13. كتبنا *kitābunā:* die Defektivschreibung von *kitāb* ist aus den Qurra-Papyri und anderen Urkunden gut bekannt.

14. Zur Worttrennung, wie sie mit احه (14) بسر erscheint, vgl. allgemein ABH S. 146; GROHMANN: *Einführung* S. 102 unten. Ich verzichte darauf, weitere Belege zu nennen.

احفض (im Ms. احفص): Die Schreibung mit *ḍād* statt mit *ẓā'*, ein schon von SEIF vermerkter Vulgarismus, weist auf den Zusammenfall der betreffenden Laute, wobei als erste Stufe *ḍ* anzusetzen ist. Ob *ḍ* zu jener Zeit schon zu *ḍ* verschoben war, bleibt dagegen offen. Im 3./4. Jahrhundert war die Verschiebung der Interdentale und damit auch von *ḍ* zu den entsprechenden Verschlußlauten *t, d, ḍ* abgeschlossen, vgl. z.B. APEL 365,3 اتنعسر *'itna'šar*, Z. 12. تمانيه *tamānya*, etc. Eine Schreibung *ḍād* statt *ẓā'*, wohl der früheste Beleg, begegnet bereits in der Qurra-Korrespondenz in PSR 3,68 (dort nicht vermerkt; vgl. S. 27 Mitte) mit الصلم statt الظلم (von BECKER zu Unrecht als „reines Verschreiben" betrachtet), und ein weiterer früher Beleg findet sich in JBW 5,8 (Mitte des 2. Jh.s) mit اصر statt انتظر. Schließlich ist für die frühe Zeit noch auf einen Beleg in dem von MARGOLIOUTH nicht recht gewürdigten, aus dem 1. Jahrhundert oder dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammenden Fragment APRL I 14 zu verweisen. Nach Tafel 2 kann in Zeile 3 (entspricht Zeile 2 in Margoliouth's Edition)] العامل وعص [„] der *'āmil* Vorhaltungen gemacht hat [" gelesen werden (*w'ẓ*).

Die Fügung واحفض ما قبلك wird von SEIF mit „und paß auf, was Dir bevorsteht" übersetzt. Es ist fraglich, ob diese Übersetzung richtig ist. Die Präposition *qibala* (diese und nicht etwa *qabla* „vor" ist hier gemeint) hat die Grundbedeutung „bei". In Briefen begegnen recht häufig Zusammensetzungen von *qibala* mit *man* und *mā*. Hiervon bedeutet *man qibalī* „die Meinigen", *man qibalanā* „die Unsrigen" etc., z.B. BAU 15r,3 *katabtu 'ilaikumā . . . wa-'anā wa-man qibalī bi-ḥāli 'āfiyatin wa-salāmatin,* während *mā qibala* das einfache Personalpronomen vertritt, z.B. APEL 177,2 *'ilā mā qibalanā* „zu uns", ABH 1r,6,7,13 *'ilā mā qibalaka* „zu Dir". Die Grundbedeutung ist hier wohl „das Unsrige", „das Deinige", was in unserem Papyrus aber nicht recht paßt; ein Befehl „bewahre das Deinige" leuchtet in diesem Kontext nicht ein. Nun hat *qibala* wie *'inda* aber auch noch eine andere Funktion, und zwar drückt die Wendung *li-X 'inda/qibala Y šai'un* aus, daß X „bei" Y ein Guthaben hat bzw. Y dem X eine Sache schuldet. Vgl. z.B. EBU 19r,3 *lī qibalaka ḫamsata'šar* (خمسة اعشر) *dīnāran.* Bemerkenswert sind auch die Reihungen des Typs APEL 105,5f. *'anna 'alaihi wa-'indahū wa-qibalahū . . . dainan . . .* So kann *mā qibalaka* auch die

Bedeutung „das, was Dir obliegt, was Du schuldest“ haben. In diesem Sinne sind zu verstehen PSR 1,14f. *wa-lā ʾaʿrifanna mā ʾaḫḫarta* (15) *mā qibalaka* „und ich will nicht erfahren, daß Du zu spät gesandt haben wirst, was Dir obliegt“ (Becker: „was bei Dir ist“), entsprechend Z. 22; PSR 3,62 *fa-kfinī ʾamra mā qibalaka* „Drum befriedige mich in der Dir obliegenden Angelegenheit“ (Becker); PSR 3,72 *wa-taʿahhad ʾamra mā qibalaka* „so erfülle sorgfältig Deine Pflicht“ (Becker). In eben diesem Sinne möchte ich die Wendung *wa-ḥfuẓ mā qibalaka* verstehen: „beachte (erfülle) sorgfältig das, was Dir obliegt (Deine Pflicht)“.

15. (15) *fa-ʾinna Abū ʿUmar ḥarīṣun ʿalā ʾan* (16) *yaǧida ʿalaika sabīl:* Die kasusindifferente Form *Abū* ist ein häufiger Verstoß gegen die Kasussyntax, und auch *sabīl* statt *sabīlan* kann nicht überraschen (vgl. oben zu Zeile 12).

ḥarīṣun ʿalā „begierig zu“: vgl. APRL VIII 8,6; APEL 317,3.

ʾan yaǧida ʿalaika sabīl: Seif übersetzte mit „gegen Dich einen Weg zu finden“. *sabīl ʿalā* bedeutet genauer 1. „Anspruch“, 2. „Vorwand zum Tadel“ (in dieser Bedeutung koranisch, Sure 9,91,93). Vgl. zu 1. APB 7,5f. *lā sabīla ʿalaika ʾillā sabīlu* (6) *l-walāʾ* „auf Dich (besser: gegen Dich) besteht keinerlei Anspruch außer dem Anspruch des ius patronatus (*walāʾ*)“ (Grohmann); zu 2. PAF 4,12f. *wa-lā taǧʿalanna ʿa[lā nafsika]* (s.l. statt [*lā ḏālika*], wie Becker ergänzte) *sabīlan* „gib keinen Anlaß, Dich zu tadeln“ und APRL I 17,8f. *wa-lā yaǧʿal ʿalā nafsihī fī taʿaddīhi sabīlan* „und er soll nicht Anlaß geben, ihn zu tadeln, indem er ihn (sc. den Brief mit den darin gegebenen Verordnungen) überschreitet (= seine Anordnungen verletzt)“. In diesem Sinne ist unsere Stelle zu interpretieren.

Das Datum ist das gleiche wie in PAL III 27B, s. dort. Hinter من ذى الحجة Z. 19 glaubt man Buchstabenreste zu erkennen. Seif führt dazu aus (S. 280): „Ein سنه wäre mit den Spuren schließlich zu vereinbaren, doch wo wäre dann die Jahreszahl . . .“ Die Parallele von PAL III 27B zeigt, daß der Papyrus Séoudi 1 vollständig ist und auf die Monatsangabe keine Angabe des Jahres folgte.

c) Séoudi 2

Datiert: Donnerstag, 12. Rabīʿ al-Awwal, 102 a.H. = 26. 9. 720 a.D.

Text

(1) بسم الله الر[حم]ن [الرحيم]
(2) الى عمار

(3) اما بعد فسرح لـ[
(4) خمسة احذ[ـ]
(5) وكتب [ ]يوم
(6) الخميس لاثن[تى] عشر[ة]
(7) ليلة بقيت
(8) من ربيع الا[ول] سنة
(9) اثنتين وماية

Übersetzung

(1) Im Namen des barmherzigen und erbarmenden Gottes.
(2) An ʿAmmār.
(3) Gib frei dem [
(4) fünf [
(5) Geschrieben von [ ] am Donners-
(6) tag, da zwölf
(7) Nächte blieben
(8) vom Rabīʿ al-Awwal im Jahre
(9) einhundertundzwei.

Kommentar

Die Schrift dieses Stückes ist so verblaßt, daß sich, zumal auf der Photographie, in den Zeilen 3–5 nur wenig erkennen läßt. Zeile 3 beginnt mit *ʾammā baʿdu fa-sarriḥ* [, wonach SEIF einen Eigennamen, gefolgt von *min* annahm. Die folgende Zeile (Z. 4) las er حبسه احمد الله اليل[ـ] und übersetzte die beiden Zeilen entsprechend mit: „(3) Nun weiter: So laß denn frei den . . . [aus] (4) seiner Haft. Ich preise [Dir Allāh]". Hierzu ist festzustellen, daß die Formel „ich preise Dir Gott", welche in frühislamischen Briefen so häufig begegnet, immer am Anfang, nicht in der Mitte oder am Ende der narratio steht und die Form *fa-ʾinnī ʾaḥmadu ʾilaika llāha llaḏī lā ʾilāha ʾillā huwa* hat. Es begegnen Varianten, aber *ʾilaika* steht jedenfalls immer vor *allāh*, nicht danach. Diese Lesung entfällt also. Paläographisch gesehen dürfte der letzte Buchstabe des von SEIF *ʾaḥmadu* gelesenen Wortes kein *dāl*, sondern eher ein *rāʾ* oder Rest eines *alif* oder *lām* sein. Die Lesung *min* (4) *ḥabsihī* „aus seiner Haft" ist ebenfalls zweifelhaft. Wenn überhaupt, so wäre eher *mina l-ḥabs* zu erwarten.

Legt man das Muster der drei anderen Dokumente zugrunde (PAL III 27B, 4f. *fa-sarriḥ li-Ḥumaid ibn ʿUbaid sabʿata ʾakbuš;* Séoudi 1,5 *ʾan tusarriḥa li-Abū Milla*(?)[; PAL III 27A,4ff. *fa-sarriḥ li-ʾIbrahīm safīnata tibn*), so ist kaum zweifelhaft, daß auch hier auf *fa-sarriḥ* die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000264

Nennung des Begünstigten (ein *lām*, das der Präposition *li-* ist zu erkennen) und der auszuhändigenden Sache folgte. Der Anfang von Zeile 4 ist deshalb statt حبسه besser als خمسة mit folgendem *ʾafʿul-* oder *ʾafʿāl-*Plural zu lesen. In Frage kommen Wörter wie *ʾaḥbul/ʾaḥbāl* „Seile", *ʾaǧmul/ʾaǧmāl* „Kamele" u.a. Der Sinn ist dann: „Gib frei dem [ ] (4) fünf [".

Der Schreiber ist wegen einer Lücke in Zeile 5 unbekannt. Jedenfalls verbieten es die Buchstabenreste, aber auch der Duktus (z.B. nach rechts gezogenes unteres Ende von *alif*), ihn mit einem der Schreiber der drei anderen Briefe zu identifizieren.

Das Datum ist Donnerstag, da 12 Nächte von Rabīʿ al-Awwal übrig waren, 102 a.H. Der 18. Rabīʿ al-Awwal des Jahres 102 a.H. entspricht dem 26. 9. 720 a.D.

d) Pap. Louvre JDW 14 = PAL III 27A

Datiert: Donnerstag, 15. Ǧumādā l-Ūlā, 102 a.H. = 21. 11. 720 a.D.

Text

(1) بسم الله الرحمن
(2) الرحيم
(3) الى عمار
(4) اما بعد فسرح
(5) لابرهيم سفينة
(6) تبن تحمل مد[يـ]ن
(7) وكتب يحيى يوم
(8) الخميس للنصف ⟨من⟩
(9) جمادى الاولى
(10) سنة ثنتين ومیه

Übersetzung

(1) Im Namen Gottes des barmherzigen
(2) und erbarmenden.
(3) An ʿAmmār.
(4) Gib frei
(5) dem Ibrāhīm ein Schiff
(6) mit Stroh, welches zwei *mudy* befördert.
(7) Geschrieben von Yaḥyā am Donners-
(8) tag zur Hälfte <vom>
(9) ersten Ǧumādā
(10) im Jahre einhundertundzwei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000265

Kommentar

3. Gegen eine von Edd. geäußerte Meinung ist eine Lesung عثمان statt عمار nicht möglich. Abgesehen davon, daß die Lesung عمار paläographisch eindeutig gesichert ist, würde *ʿUṯmān* Anfang des 2. Jahrhunderts sehr wahrscheinlich defective geschrieben werden, vgl. عثمن PAL III 26,2 (2. Jh.), aber عثمان EBU 4,4 (339 a.H.), APEL 141,9 (643 a.H.).

4. فسرح: vgl. zu dieser Lesung das oben a) zu PAL III 27B Gesagte.

5. *safīnat tibn:* Man könnte mit Edd. an ein Schiff aus Stroh („un bateau de paille") denken, doch legt PAL III 30,7 *qārib šaʿīr,* wo eine Barke mit Gerste gemeint ist, die Bedeutung „ein Schiff mit Stroh" nahe. Statt *tibn* könnte der *rasm* auch *tīn* „Feigen" gelesen werden. Es ist aber mit der editio princeps *tibn* vorzuziehen, weil Stroh des öfteren in den Papyri erwähnt ist und in APEL 211,5 sogar ein *tabbān* „straw-seller" in Erscheinung tritt. Daß an allen diesen Stellen *tīn* gelesen werden könnte, wäre recht abwegig.

6. Das letzte Wort der Zeile lesen Edd. هدس *hadas* „Myrte" und ziehen عدس *ʿadas* „Linsen", مدتين „2 *madda*" (?) und مرتين „2 fois" in Betracht. Die erste und zweite Lesung sind paläographisch nicht möglich (vgl. das *hā'* von ابرهيم Z. 5 bzw. das *ʿain* von عمار Z. 3), die dritte und vierte sachlich unwahrscheinlich. Falls das *dāl* gesichert ist, was sich anhand der Photographie nicht entscheiden läßt (man hat fast den Eindruck einer Ligatur nach links; außerdem sind die anderen *dāl* steiler), ziehe ich die Lesung مديين *mudyain* „zwei *mudy*" vor; zusammen machten sie ein Gewicht von ca. 203 kg aus. Belegt ist das Wort etwa APḤM 27,2; APEL 423,4f. Ein Schiff, welches 10 Lasten Flachs trägt, ist APRL I 10,3f. erwähnt: *markabun* (4) *yaḥmilu ʿašarata ʾaḥmāli kattān.* In unserem Papyrus lese ich entsprechend *safīnata tibnin taḥmilu mudyain* „ein Schiff mit Stroh, welches 2 *mudy* befördert". Edd. lesen نحمل als *yaḥmilu,* beziehen es also auf *Ibrāhīm* und übersetzen dementsprechend „pour porter du myrte (?)". Ich ziehe die Lesung *taḥmilu* vor, denn es geht in dem Schreiben nicht darum, den Zweck, dem die herauszugebende Sache dienen soll, sondern die Sache selbst zu beschreiben.

8. Zwischen *li-n-niṣfi* (Ende von Zeile 8) und *ǧumādā* (Anfang von Zeile 9) hat der Schreiber versehentlich *min* ausgelassen. Eine Parallele zu dieser bekannten Datierweise aus Papyri bei GROHMANN: *Einführung* S. 224 Mitte aus Pap. Berlin 9137,3.

9. Das Wort *ǧumādā* wird zu jener Zeit bald plene, bald defective geschrieben. Vgl. etwa APEL 151,19 (91 a.H.) plene; APEL IV 2,5 (133

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000266

a.H.) defective. Nebeneinander begegnen die beiden Schreibungen in PRUM 8 (Steuerkataster für 113–115 a.H.): aR,5 plene; bR,6 defective.

10. Die Schreibung مية erscheint auch in den ältesten Papyri immer wieder neben dem älteren, auch koranischen مايَة[4], z.B. Nessana 62,8,17 (55 a.H.), APEL 174,7,8 (103 a.H.), APḤM 5,4 (um 120 a.H.). Auf alle diese orthographischen Fragen gedenke ich bei anderer Gelegenheit ausführlicher und systematischer einzugehen.

Als Datum (Z. 7–10) ist Donnerstag, Mitte von Ǧumādā l-Ūlā, 102 a.H. angegeben. Gemeint ist also der Donnerstag, 15. Ǧumādā l-Ūlā 102 a.H., was dem 21. 11. 720 a.D. entspricht.

III.

Der Inhalt der vier Schreiben an ʿAmmār spricht für sich. Wie bereits Seif[5] für die beiden Papyri Séoudi 1 und 2 erkannt hat, geht es um Steuerangelegenheiten. Offenbar hatten die Personen, zugunsten deren die vorgesetzte Behörde eingriff, ihre Steuern nicht bezahlt, so daß ʿAmmār ihr Eigentum beschlagnahmt hatte, um die Bezahlung der Steuer zu erzwingen bzw. den Gegenwert sicherzustellen. Er wird nun angewiesen, die beschlagnahmten Sachen herauszugeben. Aus welchem Grunde die Beschlagnahmung aufgehoben werden sollte, erfahren wir nur aus einem der Schreiben, dem Papyrus Séoudi 1. Die vorgesetzte Behörde muß in diesem Fall zum zweiten Mal intervenieren. ʿAmmār hatte auf das erste Schreiben hin die Sache nicht herausgegeben, so daß der Betroffene sich beschwert hatte. Nun erhält ʿAmmār erneut Anweisung, die Sache herauszugeben und den Betroffenen nicht wie beim ersten Mal abzuweisen. Der Vorgesetzte begründet die Freigabe der Sache damit, daß der Betroffene altersschwach bzw. gebrechlich sei, während ʿAmmār beim ersten Mal dieser Meinung offenbar nicht gefolgt war. Seif hat, auch wenn er diese Zeilen so interpretierte, daß der Betroffene inhaftiert worden sei und nun freigelassen werden solle, die Bedeutung dieses Zeugnisses erkannt. Der Betroffene gehörte zu einem Personenkreis, der nicht zur Kopfsteuer herangezogen werden sollte. Der Papyrus zeigt, daß dies trotzdem gegen die Theorie vorkam, daß aber auch die Möglichkeit der Beschwerde bestanden haben muß.

[4] Vgl. hierzu Verf. in: Orientalia 49 (1980), S. 102 (§ 124).

[5] *Papyrusurkunden* S. 282 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000267

In Papyrus Séoudi 1 folgt hierauf die Anordnung, bestimmte freigestellte Personen nicht zu inhaftieren, also in Schuldhaft zu nehmen, sondern ein Pfand einzubehalten. Daran schließt sich die Mahnung an, seine Pflicht sorgfältig zu erfüllen, die ganz an die ständigen Mahnungen Qurra b. Šarīks in seinen Schreiben an den Pagarchen Basileios erinnert.

ʿAmmār wird also wohl ein Steuer- oder Polizeibeamter gewesen sein. Falls die Angabe Séoudis zutrifft, seine beiden Papyri seien in al-Fusṭāṭ gefunden worden[6] – al-Fusṭāṭ müßte dann auch Fundort der beiden Pariser Papyri sein, für welche die Herausgeber keine Angaben zur Herkunft machen –, könnte ʿAmmār in al-Fusṭāṭ tätig gewesen sein; vgl. aber V Ende. Daraus folgt zumindest, daß er nicht Polizeipräfekt von al-Fusṭāṭ gewesen sein kann, da al-Kindī[7] für den fraglichen Zeitraum andere Namen nennt.

Der Absender der Briefe und Vorgesetzte ʿAmmārs wird nicht genannt; es könnte sich angesichts der großen Kanzlei um den Finanzdirektor gehandelt haben. Wie ʿAmmār vermag ich auch den Séoudi 1,15 genannten Abū ʿUmar nicht nachzuweisen. Er wird eine höhergestellte Persönlichkeit gewesen sein, die eine Handhabe gegen ʿAmmār suchte.

IV.

Die vier Briefe stammen aus einem Zeitraum von eineinhalb Jahren und sind von vier verschiedenen Schreibern geschrieben. Ihre chronologische Reihenfolge ist:

	Sigle	Datum a.H.	Datum a.D.	Schreiber
Gruppe 1	PAL III 27B	Freitag, 9. Ḏū l-Ḥ. (101)	21. 6. 719	ʿAbdalḥamīd
	Séoudi 1	Freitag, 9. Ḏū l-Ḥ (101)	21. 6. 719	al-Ḥaǧǧāǧ
Gruppe 2	Séoudi 2	Donnerstag, 18. Rabīʿ al-Awwal, 102	26. 9. 720	unbekannt[8]
	PAL III 27A	Donnerstag, 15. Ǧumādā l-Ūlā, 102	21. 11. 720	Yaḥyā

[6] Vgl. SEIF: *Papyrusurkunden* S. 275.

[7] *The Governors and Judges of Egypt.* Ed. R. GUEST. London 1912, S. 69f.

[8] Mit keinem der drei anderen Schreiber identisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000268

Die Phraseologie verrät, daß die vier Schreiben aus derselben Kanzlei stammen. Darüber hinaus lassen sich gemäß dem Aufbau zwei Untergruppen von je zwei Briefen unterscheiden, welche auch chronologisch jeweils zusammengehören. Gruppe 1 bilden die am nämlichen Tage, wenn auch von verschiedenen Schreibern geschriebenen Stücke PAL III 27B und Séoudi 1. Sie nennen den Begünstigten am Anfang des Schreibens und lassen erst in großem Abstand die Basmala und unmittelbar nach der Adresse die narratio folgen. Beim Datum ist das Jahr nicht genannt. Zu Gruppe 2 gehören Séoudi 2 und PAL III 27A. Diese beiden Briefe nennen den Begünstigten vor der Basmala nicht (wohl kaum abgeschnitten), halten zwischen Adresse und narratio eine Zeile Abstand ein und geben beim Datum das Jahr an. Die beiden Briefe sind in einem Zeitraum von knapp zwei Monaten geschrieben; von Gruppe 1 trennt sie ein zeitlicher Abstand von rund eineinhalb Jahren. In der narratio weicht andererseits Séoudi 1 aus inhaltlichen Gründen von den drei anderen Briefen ab, welche das gewöhnliche Formular bieten.

V.

Daß in den vier Briefen vier verschiedene Schreiber erscheinen, besonders auch, daß zwei am selben Tag ausgefertigte Briefe von verschiedenen Schreibern geschrieben wurden, macht wahrscheinlich, daß die Briefe aus einer großen Kanzlei mit einer größeren Zahl von Schreibern stammen und es sich um amtliche Schreiben handelt. In eben diese Richtung weist der schöne Duktus sowie der große Abstand zwischen Wörtern und Zeilen. Man hatte es nicht nötig, mit dem Beschreibstoff Papyrus sparsam umzugehen.

Um die vier Schreiben an ʿAmmār einzuordnen und ihre Stellung und Eigenart zu bestimmen, sollen andere Typen von amtlichen Schreiben aus dem 1./2. Jahrhundert, die von einem Höhergestellten an einen Niedrigergestellten gerichtet sind, kurz in ihrem Aufbau charakterisiert werden. Es werden vor allem die Gruppen zusammengehöriger Schreiben berücksichtigt; isolierte Schreiben werden ebenfalls genannt, ohne daß Vollständigkeit beabsichtigt ist. In Betracht kommen – die Briefe an ʿAmmār eingeschlossen – vier Haupttypen von amtlichen Schreiben.[9]

1. Basmala – *min* (Absender) *ʾilā* (Adressat) – *fa-* + narratio. Angabe des Schreibers; Datierung. – Diesem Schema folgen die

[9] Den 2. und 4. Typ unterschied bei den Schreibern Qurras schon Becker: PSR S. 29f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000269

amtlichen Schreiben aus Nessana, die von 54 a.H. (Nr. 60) bis 70 a.H. (Nr. 67) reichen, PAF 9–10 und die fünf Dienstschreiben an den Postmeister von Ušmūn aus den Jahren 127 a.H. bis 136 a.H. (APRL IV 1–5).[10]

2. Basmala — *min* (Absender) *ʾilā* (Adressat) — salutatio: *fa-ʾinnī ʾaḥmadu llāha lladī lā ʾilāha ʾillā huwa* — *ʾammā baʿdu fa-* + narratio. Schlußformel: *as-salāmu ʿalā mani ttabaʿa l-hudā.* Angabe des Schreibers; Datierung. — Dieser Typ ist in den Schreiben Qurra b. Šarīks an die Pagarchen verkörpert, wobei in dem Schreiben PERF 592[11] an den Pagarchen Mena die Schlußformel *wa-s-salāmu ʿalā Muḥammadini n-nabīyi wa-raḥmatu llāh* verwendet ist. Ähnlich: APḤM 26 (um 127 a.H.) sowie APḤM 18 (2. Hälfte des 1. Jh.s) und APḤM 32 (2. Jh.), im Einzelnen mit Unterschieden. Die Adresse hat die Form *li-* (Adressat) *min* (Absender), und APḤM 18 und 32 (bei APḤM 26 ist die entsprechende Stelle nicht erhalten) weisen zwischen *ʾammā baʿdu* und *fa-* Segensformeln auf, beides vielleicht deshalb, weil die Briefe an einen Höhergestellten gerichtet waren. Die Salutatio hat in APḤM 18 die ausführlichere Form *salām ʿalaika fa-ʾinnī aḥmadu ʾilaika llāha lladī lā ʾilāha ʾillā huwa,* mit *ʾilaika,* wie bei muslimischem Adressaten üblich. Der Schluß der drei Schreiben aus Ḥirbet el-Mird ist nicht erhalten. Er dürfte die für Christen gedachte Schlußformel der Qurra-Schreiben nicht enthalten haben. Falls eine Schlußformel vorhanden war, kommt die Formel *as-salāmu ʿalaika wa-raḥmatu llāh* in Frage; vgl. APḤM 25,13 und S. 28 mit weiteren Belegen.

3. Basmala — *ʾilā* (Adressat) — *ʾammā baʿdu fa-* + narratio. Angabe des Schreibers; Datierung. Diesen Typ kenne ich nur aus den vier an ʿAmmār gerichteten Schreiben von 101 bis 102 a.H.

4. Basmala — *hāḏā kitābun min* (Absender) *li-* (Empfänger) — *ʾinna* + narratio. Angabe des Schreibers; Datierung. — Diesen Typ zeigen die Entagia Qurra b. Šarīks für Gemeinden von 91 a.H. (PSR, APEL 160–163). Ähnlich: APEL 174 und 175 (103 a.H. bzw. 112 a.H.), Pässe; APEL 180 (113 a.H.), Steuerbescheid; APEL 169 (134 a.H.), Schreiben an einen Untergebenen; APRL IX 6 (181 a.H.), Pachturkunde. Vgl. auch die Quittung APEL 197 (148 a.H.).

[10] Schon vorher hatte MARGOLIOUTH drei dieser vier Stücke ausführlicher, als er es dann später in APRL tat, besprochen. Vgl. seine *Select Arabic Papyri of the Rylands Collection, Manchester.* In: *Florilegium Melchior de Vogüe.* Paris 1909, S. 407–410. Es entsprechen sich Nr. I = APRL IV 3, II = APRL IV 2, III = APRL IV 4.

[11] Veröffentlicht von GROHMANN: *Ein Qorra-Brief.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000270

Hinsichtlich des Aufbaus gilt, daß der Schluß in allen vier Gruppen insofern ähnlich ist, als Schreiber und Datum genannt sind. Nur die Schreiben Qurras an die Pagarchen, außerdem die Pässe APEL 174 und 175 enthalten vor der Nennung des Schreibers die Schlußformel *wa-s-salāmu ʿalā mani ttabaʿa l-hudā* bzw. *wa-s-salāmu ʿalā Muḥammadini n-nabīyi wa-raḥmatu llāh*. Da diese Formeln, soweit mir bekannt, in keinem an einen Muslim gerichteten Schreiben aus jener Zeit erscheinen, dürften sie auf die Korrespondenz mit Nichtmuslimen beschränkt gewesen sein.

Was die Einleitung betrifft, so steht Gruppe 4 (Entagia etc.) deutlich für sich. Die Formel *hāḏā kitābun min . . . li- . . .* beruht wohl darauf, daß es sich in fast allen Fällen um Urkunden handelt, nicht um Briefe schlechthin. Das Verhältnis der drei anderen Gruppen zueinander macht folgende Übersicht deutlich:

Typ 1	Basmala	*min* – *ʾilā*			*fa-*
Typ 2	Basmala	*min* – *ʾilā*	*fa-ʾinnī ʾaḥmadu . . .*	*ʾammā baʿdu fa-*	
Typ 3	Basmala		*ʾilā*	*ʾammā baʿdu fa-*	

Die beiden ersten Typen sind gleich ursprünglich. Ihre Unterschiede erklären sich aus der verschiedenen Stellung der Empfänger; der Stil gehört verschiedenen Höflichkeitsebenen an. Ob Typ 3 – also der in den Schreiben an ʿAmmār vorliegende Typ – ebenfalls ursprünglich ist oder eine Art Kontamination aus den beiden anderen Typen bildet, läßt sich vorläufig nicht entscheiden.

Zwei Besonderheiten fallen an den an ʿAmmār gerichteten Schreiben jedenfalls auf. Die eine besteht darin, daß die Schreiben nach dem Tag datiert sind, was in den früheren Schreiben, ja noch in den chronologisch späteren Schreiben an den Postmeister von Ušmūn nicht der Fall ist. Die vier Briefe bilden also den Beginn der später vorherrschenden genauen Datierung. Die zweite Besonderheit ist darin zu sehen, daß der Absender nicht genannt ist. Derartiges begegnet in späterer Zeit in Privatbriefen; aus frühen amtlichen Briefen kenne ich keinen einzigen solchen Fall. Dies läßt zwei Erklärungen zu. Entweder muß der Absender der Briefe der unmittelbare Vorgesetzte ʿAmmārs gewesen sein, so daß kein Zweifel hinsichtlich seiner Identität möglich sein konnte. Oder aber es handelt sich nicht um die abgesandten Originale, sondern um Kopien für die Akten, in denen die Angabe des Absenders entfallen konnte. In diesem Falle müßte ʿAmmār nicht in al-Fusṭāṭ tätig gewesen sein, wie oben III. nach dem Fundort al-Fusṭāṭ in Betracht gezogen wurde; vielmehr hätte sich die Kanzlei des Absenders in al-Fusṭāṭ befunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000271

VI.

ʿAmmār hatte, so konnte wahrscheinlich gemacht werden, zur dinglichen Sicherung der Steuern Sachen der Steuerschuldner in eigenem Ermessen oder auf Anordnung der vorgesetzten Behörde beschlagnahmt. Für solche Beschlagnahmung bieten die Papyri verschiedene Zeugnisse.

Von der Beschlagnahmung von Grünfutter, um die Bezahlung der Steuer zu erzwingen, berichten im Schreiben PERF 606 (2. Jh.) zwei Steuerbeamte dem Finanzdirektor.

Der Schreiber von ABH 6 (5. Jh.) legt seinem Herrn oder Vorgesetzten Rechenschaft über die Eintreibung der Wiesensteuer (*māl al-murūǧ*, r,5,6; *ṭaman al-murūǧ*, r,7; v,7; zur Sache APG S. 10) ab und fährt dann fort (r,15 = Rand): *wa-mā kuntu yā sayyidī wa-mawlāya ʾastatimmu qirāʾata kitābika — ʾayyadaka llāh — ḥattā waǧǧahtu ʾilā* (so lese ich) *l-kibāši wa-ʿtaqaltuhā ḥattā yurbiḥū l-ġallata wa-ʾarǧū* [*ʾan* „kaum hatte ich, mein Herr und Meister, Deinen Brief gelesen, als ich nach den Widdern sandte und sie konfiszierte, bis sie die Ernte vorteilhaft verkaufen, und ich hoffe [daß". Ich verstehe dies so, daß die Hirten die Wiesensteuer nicht bezahlen können. Zur Absicherung nimmt Schreiber einige Widder als Pfand, bis sie ihre „Ernte" (gemeint ist wohl: Milch, Käse, Wolle, Jungtiere) vorteilhaft absetzen und die Steuer bezahlen können. Auf Verso berichtet Schreiber dann, er werde sich mit der bis dahin eingegangenen Wiesensteuer einfinden (so verstehe ich v, 6f.). Er könne die Steuer eintreiben (v,8), weil er mit den Hirten so verblieben sei, daß sie am Samstag einige Widder verkaufen würden. Gemeint ist, daß der Verkauf es ihnen ermöglichen werde, die Steuer zu bezahlen.

In APRL II 8 gibt der Schreiber dem Adressaten, einem Steuerbeamten, Anweisung, dem Bevollmächtigten eines gewissen Ḥāde keine Schwierigkeiten zu machen (Z. 5f.). Nach anderen Anordnungen kommt Schreiber auf den Bevollmächtigten von Ḥāde zurück. Der Text lautet: (10) *wa-ḥallī baina wakīli Ḥāde wa-baina* (11) *ġallatihī min* العط *wa-l-ḥarāǧi wa-ʾahli baitihī* (12) *wa-lā taʿriḍ lahum fīhā wa-ṣrifi l-ʾaǧnāda* (13) *wa-l-ʾumanāʾa ʿanhā ʾin šāʾa llāh*. Die beiden letzten Zeilen sind eindeutig; ihre Übersetzung lautet: „(12) Mache ihnen ihretwegen (sc. *ġallatihī*, Z. 11) keine Schwierigkeiten und ziehe die Soldaten (13) und Vertrauensleute von ihr bitte ab!" Eine Beschlagnahmung, die der Absicherung einer Steuerschuld dienen sollte, soll aufgehoben werden. Was beschlagnahmt war, ist nicht ganz sicher; es kommt auf die Lesung des dritten Wortes von Zeile 11 an. MARGOLIOUTH las das

PUBLICATIONS OF THE NEPAL RESEARCH CENTRE

The NEPAL RESEARCH CENTRE (NRC), founded in 1967, is a research institute which undertakes, sponsors, and assists various research projects in Nepal in the areas of the Humanities and Social Sciences as well as the Natural and Applied Sciences. It provides Nepalese, German, and scholars of other nationalities with a number of facilities for preparing and conducting research. In this capacity, the NRC operates in close contact with the various institutes of Tribhuvan University, Kathmandu, and supports the cooperation and exchange of ideas among scholars.

In order to further these aims, the NRC publishes a JOURNAL, MONOGRAPHS, MISCELLANEOUS PAPERS, and MAPS. These publications are directed towards presenting the results of recent research findings, as well as towards improving communication among scholars through translations of significant research papers that were originally written in either Nepali or German. Apart from editions of texts, all of its publications appear in English.

I. JOURNAL OF THE NEPAL RESEARCH CENTRE

The JOURNAL OF THE NEPAL RESEARCH CENTRE (JNRC) is one of the few scholarly journals that is virtually entirely devoted to the study of Nepalese culture. It is for this reason that it has become a significant research tool for those involved in Nepalese studies.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000273

The following scholars are on its editorial board:

EDITOR: A. Wezler
University of Hamburg

ASSOCIATE EDITORS: W. Haffner (Geography, Social Geography)
University of Giessen

A. Hoefer (Anthropology)
University of Heidelberg

B. Koelver (Indology)
University of Kiel

S. Mishra (Librarian)
Tribhuvan University Central Library

M. R. Pant (History, Epigraphy)
Nepal-German Manuscript Preservation Project

D. Schuh (Tibetology)
University of Bonn

The JNRC appears on an annual basis, and vol. 5/6 (1981/82) is now in the press. Besides scholarly articles, Vol. 5/6 will contain several progress reports on research being carried out in Nepal, including those projects that are at present being undertaken under the auspices of the Nepal Research Programme, which is financed by the German Research Association. Furthermore, from Vol. 5/6 onwards, the JNRC will contain the NEPALESE NATIONAL BIBLIOGRAPHY of works relating to and published in Nepal. It will be edited by S. Mishra, and jointly compiled by the Tribhuvan University Central Library and the NRC. The Bibliography will include materials printed in those journals, pamphlets, or books that are chiefly aimed at the local market, and which are likely to be

of more than ephemeral value. All the entries will be given in their original language, accompanied by a translation into English.

Subscriptions for the JNRC or requests for other publications of the NRC that are listed below, should be directed to one of the following:

Nepal: Nepal Research Centre, New Baneshwar, P. O. Box 180, Kathmandu, Nepal.

South Asia (except Nepal): Motilal Banarsidass, Bungalow Road, Jawahar Nagar, Delhi 110007, India

Other Countries: Franz Steiner Verlag, Postfach 5529, Friedrichstr. 24, D-6200 Wiesbaden, West Germany

Back issues of the JNRC can be obtained from any of the above. Complimentary copies will be sent from the NRC to bonafide libraries upon request.

JNRC Vol. 1 (1977)
JNRC Vol. 2/3 (1978/79
JNRC Vol. 4 (1980)
JNRC Vol. 5/6 in Press

The contents of Vol. 5/6 are:

R. BIELMEIER Report on the Research Project 'Tibeto-Burmese Oral Narrative Tradition'

H. BRINKHAUS A Short Note on the Older Vaṃśāvalis of Nepal

M. HAHN On a New Edition of Harṣadeva's Nāgānanda

B. KOELVER Chronicles and Deeds on Currency and Land (Documents from Nepal 3)

R. GREVE A Shaman's Concept of Illness and Healing Ritual in the Mustang District, Nepal

U. MUELLER Pottery-Making in Thimi

W. FERRO Limnology of the Pokhara Valley Lakes (Himalayan RegionNepal) and its Implications for Fishery and Fish Culture

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000275

W. HAFFNER The Kathmandu Valley : A Study in Regional Geography

J. MARTENS Fauna of the Nepal Himalayas - Genesis and Research

M. R. PANT Nepal and the Wazir Ali Affair

NEPALESE NATIONAL BIBLIOGRAPHY FOR 1981

II. MONOGRAPH SERIES

1. N. Gutschow and B. Koelver:
   Ordered Space. Concepts and Functions in a Town of Nepal, Kathmandu 1975
2. B. R. Sharma (ed.):
   Puṣpasūtra. Prapāṭhakas 1–2, Kathmandu, 1979
3. M. Hahn (ed.):
   Haribhaṭṭa's Jātakamālā (in press)
4. M. R. Pant (ed.) :
   A Nepali Version of the Khaṇḍakhādyaka (in press)

III. MISCELLANEOUS PAPERS

1. M. R. Pant and A. D. Sharma:
   The Two Earliest Copper-plate inscriptions from Nepal Kathmandu, 1977
2. M. Kuhle
   Settlements on the Southern Slope of the Dhaula-Himal, Kathmandu, 1979
3. M. Hahn (ed.):
   The Chandoratnākara of Ratnākaraśānti, Kathmandu, 1982
4. J. Martens :
   Forests and Forest Destruction in the Nepal-Himalaya (in press)

IV. MAPS

1. R. Kostka and E. Schneider:
   Gorkhā-Map, Nepal. Kathmandu 1982

Wort *an-naft* und sprach in seinen Bemerkungen zu diesem Dokument (S. 19) von einer „naphta 'crop'", während er im Preface (S. XIV) die Stelle als „an allusion to a tax on naphta" wertete, worin ihm C. Brockelmann (OLZ 38 [1935], Sp. 309) folgte. Von Naphta soll nach Yaḥyā b. Ādam[12] und Abū Yūsuf[13] keine Abgabe erhoben werden, doch deckten sich beim Steuerwesen Theorie und Praxis bekanntlich nicht immer.[14] Grohmann[15] hingegen lehnte die Lesung *an-naft* ab. Es sei, wie Tafel 4 „eindeutig zeigt, البَقْط 'das Pachtgeld' zu lesen". Von Eindeutigkeit kann kaum gesprochen werden, weil die Schreibung des Wortes keine Punkte zeigt und der *rasm* von *an-naft* und *al-baqt* identisch ist. Entsprechend den verschiedenen Lesungen von النفط müßte *ġalla* als „Ernte, Ausbeute" („Ausbeute an Naphta") oder als „Ertrag" („Ertrag aus Naphta und *ḫarāǧ*"; „Ertrag aus/an Pachtgeld und *ḫarāǧ*)" aufgefaßt werden. Bei keiner dieser Möglichkeiten ist mir der sachliche Hintergrund ganz klar. Sicher aber ist jedenfalls, daß dem Bevollmächtigten freier Zugang zu dieser seiner *ġalla* und zu den Personen seines Haushaltes gewährt werden soll.

Von Beschlagnahmung handelt auch das Schreiben APRL II 7. Schreiber berichtet, daß für die verschiedenen Steuerschulden eines gewissenen Bilāl dessen Bruder die Bürgschaft übernommen habe (Z. 2–4). Es handelt sich um die Grundsteuer (*ḫarāǧ*); um die Naturalabgaben, *embolē* (*ḍarā'ib*) und um außerordentliche Leistungen bzw. Abgaben (*nawā'ib*)[16]. Die folgende Zeile hat Margoliouth gründlich mißverstanden. Er liest فخلوا بينه وبين جزاء ما رفع عليه وذره وحسابه (5) und übersetzt dies mit „so leave him free from paying that of which he has been assessed, and leave his account alone". Die Abbildung auf Tafel 3 läßt sich mit dieser Lesung nicht vereinbaren. Es ist zu lesen:

[12] *Kitāb al-ḫarāǧ*. Ed. Th. W. Juynboll. Leiden 1896, S. 17,17ff. = A. Ben Shemesh: *Taxation in Islam*. 1. *Yaḥyā ben Ādam's Kitāb al-Kharāj*. Leiden 1958, S. 34 (Nr. 74) (Übersetzung).

[13] *Kitāb al-ḫarāǧ*. Kairo ²1352, S. 71 unten = E. Fagnan: *Abou Yousof Ya'koub. Le livre de l'impôt foncier*. Paris 1921, S. 106 unten (Übersetzung).

[14] Margoliouth verwies (Preface S. XIV) auf die Einführung der Steuer auf Sodiumkarbonat durch Ibn al-Mudabbir.

[15] *Neue Beiträge* S. 243.

[16] Es handelt sich um örtliche Dienstleistungen wie Arbeiten an Brücken oder Kanälen, vielleicht auch um Leiturgien, die von der Zentralverwaltung festgelegt wurden. Der Terminus *nawā'ib* ist sehr selten. Außer dieser Stelle kenne ich nur noch einen Beleg in dem von O. Loth herausgegebenen *muzāraʿa*-Vertrag von 169 a.H. Dort heißt es unter den Vertragsklauseln Z. 3f. *laisa ʿalaihi* (sc. Grundeigentümer) *min ḫarāǧihā wa-lā nawā'ibihā qalīlun wa-lā kaṯīr*, vgl. Loth: *Zwei arabische Papyrus* S. 686.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000277

فخلوا بينه وبين دراس ربع غلته وذريه وحسابه (5). Die Lesung des letzten Wortes, bei der ich MARGOLIOUTH folge, ist nicht sicher. Man erkennt ein *ḥā'*, einen darauf folgenden langen waagrechten Strich (vielleicht *sīn*) und Buchstabenreste. Die Zeilen 5–7 haben somit folgenen Wortlaut: (5) *Fa-ḫallū bainahū wa-baina dirāsi rubʿi ġallatihī wa-ḏaryihī wa-ḥi[sābihī]* (6) *li-yudḫilahū fīmā ʿalaihi mina l-ḫarāǧ. Wa-ḥtafiẓū bi-mā baqiya* (7) *lahū siwā ḏālika ḥattā yaʾtīkum raʾyī fīhi ʾin šāʾa llāh.* Die Übersetzung des ersten der beiden Sätze lautet: „(5) Gebt ihm also freien Zugang (= Erlaubt ihm), das Viertel seiner Ernte zu dreschen, zu worfeln und abzur[echnen] (6) damit er es gegen seine Grundsteuerschuld in Anrechnung bringt." Zu einer ähnlichen Kombination von *drs* I „dreschen" und *ḏry* I „worfeln" vgl. APEL 288, 9f. (dort l. يذرا statt تذرا). *dḫl* IV ist das Kausativ zu *dḫl* I, das als terminus technicus den Zahlungseingang bezeichnet, vgl. z.B. EBU 15,4. Gemeint ist also, daß der Wert oder Erlös des freizugebenden Viertels der Ernte nach dem Dreschen und Worfeln der Habenseite des Steuerschuldners gutgeschrieben und auf die Steuerschuld angerechnet werden soll. Den folgenden Satz übersetzt MARGOLIOUTH mit: „but keep what remains (7) to him besides that until my instruction on the matter comes, please God". Dies ist eine wörtliche Übersetzung; die Frage ist, was mit dem Satz gemeint ist. Von den verschiedenen in Betracht kommenden Interpretationen scheint mir diejenige am wahrscheinlichsten zu sein, daß noch andere Sachen des Steuerschuldners beschlagnahmt worden waren und Weisung ergeht, dieses restliche Eigentum vorläufig einzubehalten. Es ist ja nicht gesagt, daß das freigegebene Viertel zur Deckung der Grundsteuerschuld ausreichte, außerdem standen noch zwei weitere Steuern aus. Vielleicht sollte auch zunächst die Bonität des Bürgen überprüft werden. In dem unten VII. zitierten Schreiben APRL I 15 findet sich in Zeile 5 der Hinweis *al-mutaqabbilu ʾamīn* „der Bürge ist zuverlässig".

Eine drohende Beschlagnahmung seines Schiffes wollte vielleicht der Schreiber von JBW 1 (1./2. Jh.) durch Vermittlung eines Dritten, des Adressaten, abwenden. Er schreibt: (3) *fa-ʾinnī baʿaṯṯu – ʾaṣlaḥaka llāh – safīnatī ʾilā* (4) *ʾIḫmīm fa-ʾin raʾaita – ʾamtaʿa llāhu bika – ʾan taktuba linū* (5) *tīyihā ʾilā l-ʾummāli ʾan lā yaʾtariḍūhā faʾalta* „(3) Ich habe – Gott möge Dich stärken – mein Schiff nach (4) ʾIḫmīm geschickt. Wenn Du also so freundlich bist – Gott möge an Dir Freude geben – zugunsten des Ma (5) trosen an die Beamten zu schreiben, daß sie es nicht anhalten, so tu es bitte". Mit *ʿummāl* sind mit ziemlicher Sicherheit die Steuerbeamten gemeint; manchmal ausführlicher mit dem Zusatz *ʿalā ḫarāǧ* . . . u.ä., z.B. APEL 86,7; 87,6 *ʿāmil* . . . *ʿalā ʾaʿmāli l-ḫarāǧi wa-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000278

ḍ-ḍiyāʿ. Die Formel *fa-ʾin raʾaita*, die ich sinngemäß übersetzt habe, wäre einer ausführlichen Darstellung wert, die hier nicht am Platze ist.

Unsere vier Schreiben an ʿAmmār setzen ebenfalls, wie oben III. ausgeführt, Beschlagnahmung von Eigentum der Steuerpflichtigen voraus, wobei sich in einem Fall der Betroffene erfolgreich bei der vorgesetzten Behörde beschwert hatte. Ein Gesuch, geschrieben von einem mittellosen Steuerpflichtigen an den Finanzdirektor von Fayyūm ist mit JBW 7 (Ende des 2. Jh.s) erhalten, wozu man G. Levi della Vidas Lesung von Zeile 3 vergleichen möge.[17] Schreiber teilt mit, er sei ein armer Mann (*ʾinsānun miskīn*, Z. 4) und besitze überhaupt nichts (*fa-laisa lī qalīlun wa-lā kaṯīr*, Z. 5). Er bittet um wohlwollende Überprüfung (*unẓur fī ʾamrī*, Z. 6f.). Zu Bittbriefen mit z.T. ähnlicher Formulierung gehören die Fragmente APRL XV 1 und XV 26B. Von einem erfolgreichen Gesuch um Steuerstundung berichtet mit einer ähnlichen Formulierung APEL 288: *wa-saʾaltu Šuʿaib* (9) *an-naẓara fī ʾamri l-ḫarāǧ*.

VII.

Das Mittel der Schuldhaft setzt Pap. Séoudi 1,9–13 voraus. ʿAmmār erhält Weisung, bestimmte Personen nicht zu inhaftieren, sondern von ihnen ein Pfand (*rahn*) einzubehalten. Auch das Verfahren der Schuldhaft bezeugen andere Papyri.

In APRL I 155, einem knapp gefaßten amtlichen Schreiben, ergeht Weisung, einen gewissen Yuḥannis Kināna freizulassen, weil ein gewisser Abū Rāzī für seine Steuerschuld bürge: (3) *ʾaṭliq Yuḥannis Kināna fa-qad ḍamina* (4) *lanā Abū Rāzī mā ʿalaihi mina l-māli* (5) *baʿda ʾan yuṭlaqa*. Das Wort *māl* bezeichnet hier wie so oft den Steuerbetrag.

Der Schreiber des Briefes APEL 290 (3. Jh.) teilt dem unbekannten Empfänger mit, er habe einem Dritten Weisung gegeben, einen gewissen Abū l-Faḍl freizulassen (*ʾan yuṭliqahū*), falls er an den Schatzmeister (*al-ǧahbaḏ*) 350 Dinare bezahlt und dieser sie gebilligt und durch den Kassierer (*al-mustaudiʿ*) überprüft habe. Auch hier dürfte es um eine Steuerschuld gehen, war doch der *ǧahbaḏ* für die Einnahme der Steuer zuständig.

Eine Schuldhaft wird auch ABH 12 (3. Jh.) erwähnt, ohne daß ganz deutlich ist, ob Steuerrückstände eingetrieben werden sollten. Der Steuereinnehmer Aḥmad (Aḥmad al-qusṭāl) habe, so berichtet Schreiber, einen Dinar Gebühr (*dīnār ǧuʿl;* so verstehe ich جعل) verlangt.

[17] *Remarks* S. 130f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000279

Er, der Schreiber des Briefes, habe gut Wetter bei einem gewissen Ǧuraiǧ gemacht, bis er seinen (des Schreibers) Vater aus der Haft entlassen habe, und habe ihn dann wissen lassen, daß er an Aḥmad, den Steuereinnehmer, nicht zu zahlen gedenke: *wa-ṭalaba Aḥmad al-qusṭāl minnā dīnār* (6) *ǧuʿl ḥattā yanṣarifa ʿannā wa-ʾastafliḥa. Wa-Ǧuraiǧ — ʾaʿazzahū llāh — alladī ḥakama ʿalainā hāḏā l-ḥukm fa-lam ʾazal ʾarfaqu bihī* (7) *ḥattā ʾaṭlaqa wālidī mina l-ḥabs. Fa-lammā ʾan ʾaṭlaqahū waǧǧahtu ʾilaihi ʾannī lā ʾadfaʿu ʾilā ʾAḥmad dīnār wa-lā dirham* (8) *ʾabadan.* Zu *ǧuʿl* vgl. Belege in APḤM 31,4 und APEL 295,5.

Abschließend sei mit APEL 137 (348 a.H.) eine Urkunde erwähnt, in der die genaue Stunde der Haftentlassung einer hochgestellten Person vermerkt wird. Der Inhalt ist auf Verso in den Worten (1) *Taḏkiratu s-sāʿati llatī ḫulliya fīhā Abū s-Samḥ ʿUqba ibn Ḫalīfa — ʾayyadahū llāh* angegeben. Der Grund für die Haft wird nicht erwähnt.

Neben Beschlagnahmung und Schuldhaft wandten die Steuerbeamten noch andere unangenehme Mittel an, um die Steuer einzutreiben, wie Auspeitschen des säumigen Steuerschuldners[18], eine Maßnahme, welche durch APEL 170 (3. Jh.) bezeugt ist. Im übrigen dürfte die Anwendung solcher Mittel nicht zu allen Zeiten gleichermaßen akzeptiert gewesen sein. Daß etwa ein Qurra b. Šarīk, der den Beschwerden der Bevölkerung nachging, den Pagarchen Basileios ständig zu korrekter Amtsführung anhielt, ihn anwies, die Steuereinnehmer genau zu kontrollieren (PSR 3), und sogar eine berüchtigte, seit alters her in Ägypten übliche Folter verbot (KAPL 16), solch Vorgehen der Steuerbehörden durchgehen ließ, kann man sich kaum vorstellen.

Literaturverzeichnis

a) mit Abkürzung zitierte Literatur

ABH A. DIETRICH: *Arabische Briefe aus der Papyrussammlung der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek.* Hamburg 1955.

APB A. GROHMANN: *Arabische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin.* I,1: *Protokolle und Rechtsurkunden.* In: Der Islam 22 (1935), S. 1–68.

APE J. DAVID WEILL: *Papyrus arabes d'Edfou.* In: BIFAO 30 (1931), S. 33–44.

APEL A. GROHMANN: *Arabic Papyri in the Egyptian Library.* 6 Bde. Kairo 1934–1962.

APG A. GROHMANN: *Die arabischen Papyri aus der Gießener Universitätsbibliothek.* Gießen 1960.

APḤM A. GROHMANN: *Arabic Papyri from Ḥirbet el-Mird.* Louvain 1963.

[18] Vgl. SEIF: *Papyrusurkunden* S. 284 nach Abū Yūsuf; GROHMANN: *Probleme* II S. 140 unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000280

APRL D. S. Margoliouth: *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library Manchester.* Manchester 1933.

APW A. Grohmann: *Arabische Papyri. Aus der Sammlung Carl Wessely im Orientalischen Institute (Orientální Ustav) zu Prag.* In: ArOr 10 (1938), S. 149–162; 11 (1939), S. 242–289; 12 (1941), S. 1–112; 14 (1943), S. 161–260.

BAU L. Abel: *Aegyptische Urkunden aus den koeniglichen Museen zu Berlin, hg. von der Generalverwaltung. Arabische Urkunden.* 2 Hefte. Berlin 1896–1900.

EBU A. Grohmann: *Einige bemerkenswerte Urkunden aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer an der Nationalbibliothek zu Wien.* In: ArOr 18 (1950), S. 80–119.

JBW K. Jahn: *Vom frühislamischen Briefwesen.* In: ArOr 9 (1937), S. 153–200.

KAPL P. Jernstedt: *Die Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichačov.* Tiflis 1927.

KPOI N. Abbott: *The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute.* Chicago 1938.

NPAF C. H. Becker: *Neue arabische Papyri des Aphroditofundes.* In: Der Islam 2 (1911), S. 245–268.

PAF C. H. Becker: *Arabische Papyri des Aphroditofundes.* In: ZA 20 (1907), S. 68–104.

PAL III J. David-Weill, C. Cahen et autres: *Papyrus arabes du Louvre III.* In: JESHO 21 (1978), S. 146–164.

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

PRUM A. Grohmann: *Edizione di testi arabi.* In: A. Vogliano: *Pubblicazioni della R. Università di Milano. Papiri della R. Università di Milano.* I. Firenze 1937, ²1966, S. 241–269.

PSR C. H. Becker: *Papyri Schott-Reinhardt.* I. Heidelberg 1906.

b) mit Kurztitel zitierte Literatur

J. Blau: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic.* Oxford 1965.

J. Blau: *A Grammar of Christian Arabic.* 3 Bde. Louvain 1966–1967.

J. David-Weill, M. Adda et C. Cahen: *Lettres à un marchand égyptien du III/IXe siècle.* In: JESHO 16 (1973), S. 1–14.

A. Grohmann: *Probleme der arabischen Papyrusforschung.* [I.] In: ArOr 3 (1931), S. 381–394; II. In: ArOr 5 (1933), S. 273–283; 6 (1934), S. 125–149, 377–398.

A. Grohmann: *Ein Qorra-Brief vom Jahre 90 d.H.* In: *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur. Festschrift Max Freiherr von Oppenheim.* Berlin 1933, S. 37–40.

A. Grohmann: *Neue Beiträge zur arabischen Papyrologie. Einige Bemerkungen zu D. S. Margoliouth, Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library, Manchester.* In: Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 85 (1948), S. 228–243.

A. Grohmann: *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde.* I. Band: *Einführung.* Prag 1954.

C. J. Kraemer: *Excavations at Nessana.* III: *Non-Literary Papyri.* Princeton 1958.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000281

G. LEVI DELLA VIDA: *Remarks on a Recent Edition of Arabic Papyrus Letters.* In: JAOS 64 (1944), S. 130f.
O. LOTH: *Zwei arabische Papyrus.* In: ZDMG 34 (1880), S. 685–691.
TH. SEIF: *Zwei arabische Papyrusurkunden.* In: WZKM 32 (1925), S. 275–285.

Nachtrag

Zum Thema der Steuereintreibung ist jetzt auch F. HUSSEINS Heidelberger Dissertation *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Ṭūlūniden 19–254/639–868 mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusurkunden.* Frankfurt am Main – Bern 1982 (Heidelberger Orientalistische Studien. Hg. von A. SCHALL, 3.) heranzuziehen, welche nach Drucklegung dieser Arbeit erschienen ist. Vgl. bes. S. 143ff.

Das Formular, wie es die vier Briefe an ʿAmmār zeigen, ist mir, soweit der Briefbeginn betroffen ist, nun aus einem weiteren, knapp 60 Jahre jüngeren Schreiben bekannt. Pap. PER Inv. Ar. Pap. 1430 aus Madīnat al-Fayyūm von 159 (veröffentlicht von A. GROHMANN in: *From the World of Arabic Papyri.* Kairo 1952, S. 141) hat nach der Basmala folgenden Text: (2) *ʾilā Kaʿbi bni Zaid.* (3) *ʾammā baʿdu fa-dfaʿ li-* etc. Der Schreiber ist nicht genannt, und die Datierungsweise weicht von der der frühen amtlichen Schreiben ab. Es ist nicht zu entscheiden, ob das Dokument amtlichen oder privaten Charakter hat, aber auch im ersteren Fall müßte vorerst offen bleiben, ob die Übereinstimmung mit den ʿAmmār-Schreiben zufälliger Art ist oder hier ein einheitlicher Typ vorliegt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000282

Bemerkungen zur spätuigurischen Handschrift Mainz 713 (T II Y 58)[1]

Von Jens Peter Laut, Gießen

I.

Auf der Rückseite einer chinesischen Buchrolle, die aus den Funden der zweiten Turfanexpedition in Yarxoto stammt, befindet sich ein Text in uigurischer Kursivschrift mit Brāhmī-Einsprengseln. Das Blatt ist an den Rändern und durch mehrere große Löcher in der Mitte stark zerstört. Die fast gleiche Größe und regelmäßige Anordnung der Mittellöcher weisen darauf hin, daß das Fragment einmal zusammengefaltet aufbewahrt und an der gleichen Knickstelle beschädigt wurde. Das Blatt, welches aus zwei Teilen besteht, ist bei der Verglasung falsch zusammengesetzt worden, läßt sich jedoch bei Beachtung der Lage der Mittellöcher dahingehend rekonstruieren, daß man ein Fragment mit 70 Zeilen und den Maßen (bei senkrechter Lesung) 61 cm (br) x 24 cm (h) erhält[2].

Bei der Schrift handelt es sich um die dünne Kursive der uigurischen Spätzeit, in der sich verschiedene Buchstaben und Buchstabengruppen kaum oder gar nicht unterscheiden. Diakritische Zeichen werden gele-

[1] Das Fragment befindet sich im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Der Verf. dankt Herrn Bibliotheksdirektor Dr. D. George für die Publikationserlaubnis. Der Aufsatz enthält die Siglen:

Clauson (Sir Gerard Clauson: *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford 1972).

Gabain, *Briefe* (Annemarie von Gabain: *Briefe der uigurischen Hüen-tsang-Biographie*. Berlin 1938.)

Monier-Williams (Sir Monier Monier-Williams: *A Sanskrit-English Dictionary*. Reprint Delhi 1974.)

TT VIII (Annemarie von Gabain: *Türkische Turfan-Texte*. VIII: *Texte in Brāhmīschrift*. Berlin 1954.)

Uigurica II (Friedrich Wilhelm Karl Müller: *Uigurica*. II. Berlin 1911.)

[2] Es ist natürlich nicht auszuschließen, daß sich zwischen den beiden Teilen ein weiteres Stück befunden hat, welches verlorengegangen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000283

gentlich bei S und Z verwendet. Z steht, als graphische Besonderheit, zweimal für S und ist dabei einmal nach links verbunden[3]. Gelegentlich erfolgt defektive Schreibung von anlautendem *a-*. Öfter, aber nicht regelmäßig, werden die Flexionssuffixe wie im Mongolischen getrennt geschrieben. Vielleicht kann auch das Vorkommen von *ančulayok*, einer bisher nicht belegten Krasis von *ančulayu* und *ok*, als Zeuge für späte Abfassung gelten[4].

Unser Text, der als *avadāna* (*avḍan*, Z. 1) bezeichnet wird, ist der Klasse der *vyākaraṇa*, d. h. Prophezeiungsgeschichten (über die zukünftige Buddhawürde), zuzurechnen[5]. Erzählt wird die Geschichte des tugendhaften Königs Reṇu, der sich mit seiner schönen Frau Prabhāvatī zum Buddha Kṣemaṃkara begibt. Von diesem erhält er die Prophezeiung, als Śākyamuni Buddha unter den Menschen, die zu jener Zeit 120 Jahre alt werden, zu erscheinen.

Unser Fragment steht in enger Beziehung zu dem von M. SHŌGAITO edierten Text, der 3 *Avadānas* umfaßt[6]. Dieser Text ist ebenfalls in spätuigurischer Kursive geschrieben. Seine Charakteristika sind eine fast durchgängige Alliteration sowie die Inkorporierung türkisch auszusprechender chinesischer Kanjis. Chinesische Ideogramme sind ja in der Spätzeit der uigurischen Literatur ein nicht seltenes Phänomen[7].

Ob unser Text durchgängig alliterierend ist, kann wegen der teilweise erheblichen Zerstörungen nicht mehr eindeutig festgestellt werden. Die besondere Eigenart des Fragments besteht in seinen Brāhmī-Einsprengseln. Bislang[8] sind nur Texte bekannt, in denen es sich bei der Brāhmī um Glossen oder sonstige, außerhalb der türkischen Syntax stehende Passagen handelt. Die Brāhmī-Einsprengsel unseres Fragmentes, sanskritische Fremdwörter oder Eigennamen, sind hingegen direkter Bestandteil des türkischen Textes und folgen dem üblichen syntaktischen Verhalten der altindischen Lehnwörter im

[3] Z. 27: *oṣ-uglug*, Z. 30: *ögdiṣiγä*.

[4] Z. 29; in Z. 43 jedoch unverbunden: *ančulayu ok*.

[5] Vgl. M. WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Litteratur*. Bd. 2. Leipzig 1920, S. 216.

[6] M. SHŌGAITO: *Uigurugo uigurugobunken no kenkyū*. 1: *'Kannon-kyō ni fusawashii sanpen no Avadāna' oyobi 'Agon-kyō' ni tsuite*. Kōbe 1982. (Kōbe Gaikokugo Daigaku Gaikokugaku Kenkyūsho.), S. 1–89.

[7] Vgl. Ş. TEKIN: *Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit*. Budapest 1980. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. XXVII.)

[8] Herr Dr. ZIEME (Ostberlin) beabsichtigt, ein Fragment mit Brāhmī-Passagen, die ebenfalls direkte Bestandteile des uigurischen Textes sind, zu veröffentlichen (briefliche Mitteilung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000284

Alttürkischen, wie es jüngst von K. Röhrborn beschrieben wurde[9]. In vielen Fällen gehen sie, nach dem Muster *čakir tilgän*, attributiv ihrem türkischen Gegenstück voraus: (br.) *ā-rya-sa-ṅgh* (uig.) *tüzün bursoŋ kuvrag* „die edle Gemeinde$_2$, *āryasaṃgha*" (Z. 22). Einmal wird das Sanskritelement auch mit *tegmä* angeschlossen: (br.) *a-va-śya-ka-ram* (uig.) *tegmä oḍgurak kılgulug iš* „die *avaśyakaram* genannte unbedingt auszuführende Tat" (Z. 17)[10].

Den Sanskrit-Eigennamen in Brāhmī folgt keine uigurische Übersetzung, sondern sie werden durch Titel in uig. Schrift näher qualifiziert: (br.) *kṣe-ma-ṅka-re* (uig.) *t(ä)ŋri t(ä)ŋrisi burhan* (Z. 20); (br.) *re-ṇu* (uig.) *han* (br.) *pra-bha-va-ti* (uig.) *hatun* (Z. 27).

In zwei Fällen wird ein Eigenname mit *atlıg* angeschlossen: [(br.) *re-ṇu* (uig.) *a]tlıg elig bäg* (Z. 9); (br.) *pra-bha-va-ti* (uig.) *atlıg kunčuy* (Z. 11). Es handelt sich bei diesen Textstellen um die ersten Erwähnungen der Namen von König Reṇu und seiner Frau Prabhāvatī: *atlıg* wird hier zur Einführung der wohl nicht allgemein bekannten Hauptpersonen eingesetzt. Dafür spricht auch die Verwendung von *atlıg* bei der Prophezeiung des Buddha Kṣemaṃkara: *šakimuni atl(ı)g burhan yertinčütä b(ä)lgürgäy s(ä)n* „du wirst als Buddha namens Śākyamuni in der Welt erscheinen" (Z. 26). Dieser Buddha war zu der Zeit, in der die Geschichte spielt, nicht bekannt und wird deshalb durch *atlıg* vorgestellt. Daß Śākyamuni natürlich den Uiguren zur Zeit der Abfassung unseres Fragmentes geläufig war, zeigt die Schreibung seines Namens in uigurischen Lettern: allgemein bekannte Fremdwörter sind in unserem Fragment durchweg uig. geschrieben: *paramit* (Z. 4), *ašay* (Z. 8), *viyakrit* (Z. 26) und andere. Eine echte Besonderheit des Textes bilden drei in Brāhmī geschriebene, aus achtsilbigen *Pādas* bestehende Sanskrit-*Ślokas* (s. u.).

II.

Auffällig ist, daß unser Text teilweise die gleichen Formulierungen hat wie der von Shōgaito, in wichtigen Details jedoch abweicht. Sehr

[9] K. Röhrborn: *Syntaktisches Verhalten der indischen Fremdwörter im Alttürkischen.* In: K. Röhrborn und W. Veenker: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien.* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 16.) [im Druck.]

[10] In TT VIII, im leider recht zerstörten Passus G 55, entspricht *odgurak* skr. *dhruva* „beständig, bestimmt, sicherlich". Unser Beleg *avaśya* „notwendig, unbedingt, durchaus" ist ein weiterer Hinweis auf die Semantik dieses recht unklaren Wortes (nach Clauson 49 bisher „rousing, vividly, convincingly"). Das bislang nicht belegte Kompositum *avaśyakaram* „das, was unbedingt zu tun ist" folgt dem Muster *sukara-*, *duṣkara-* etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000285

ähnlich ist die Eingangspassage, die unserem und SHŌGAITOS Text vorausgeht. Bei SHŌGAITO steht folgende Formel fast gleichlautend vor jedem der drei Teile (Übers. – leicht korrigiert – nach SHŌGAITO):
(1) 今此已後說相應義 [*chin tsʿŭ i hou shuo hsiang ying i*] (2) *amtı mundata ınaru bo sudur ärdininiy* 相應 [*hsiang ying*] *tegmä bir nom töziyä yarašı avdan nomug tanuk tartıp* (3) *sözlägülük käzig ol. amtı anı sözläyü berälim kop süzök kertgünč köyülin äšidzünlär tıylazunlar.*
„Jetzt, ab diesem (Zeitpunkt), kommt die Reihe daran, daß man ein *itivṛttaka* genanntes *avadāna*, welches für die *Dharma*-Wurzel(?) dieses *Sūtra*-Juwels geeignet ist, als Zeugen zitieren(?) und predigen soll. Nun wollen wir es predigen! Man soll mit ganz reiner, gläubiger Gesinnung zuhören$_2$[11]!"
Die Eingangsformel unseres Fragmentes lautet:
(1) [*amtı . . .*] *bo sudur ärdininiy* [*. . . . . .*] *tanuk tarta avḍan sözlägülük nom b*[*itigig*] (2) [*sözläyü berälim*(?)] *ymä kop süzök kertgünč köy*[*ü*]*l*[*in äšid*]*zünlär tıylazunlar.*
„Jetzt . . . . . des *Sūtra*-Juwels als Zeugen zitierend(?), [wollen wir] das *Dharma*[-Buch], welches als *avadāna* gepredigt werden soll, [predigen(?)]. Man soll mit ganz reiner, gläubiger Gesinnung zuhören$_2$!"
SHŌGAITO schreibt in seiner Einleitung[12], daß 相應 *hsiang ying* „Entsprechung" im uig. Text durch *nom töziyä yarašı* wiedergegeben werde. Es bleibt dabei jedoch unklar, welche Bedeutung *nom tözi* haben soll. SHŌGAITO übersetzt es mit jap. 法性 *hōshō* („*Dharma*-Wurzel, *Dharma*-Natur, *dharmatā*"), was unseres Erachtens in diesem Zusammenhang keinen Sinn ergibt[13]. SHŌGAITO verweist weiterhin[14] auf das chin. *Dīrghāgamasūtra*, in welchem 相應 *hsiang ying* für einen der 12 Teile des Mahāyānakanons steht. Im dazugehörigen Kommentar des jap. *Tripiṭaka* heißt es nach SHŌGAITO, daß chin. 相應經 *hsiang ying ching* dem Pāli *itivuttaka* (skr. *itivṛttaka*) entspricht. Demnach wäre *nom*

[11] Das vorausgehende Chin. sollte gleichbedeutend mit dem Anfang des uig. Textes sein. Auf die Problematik von 相應 *hsiang ying* wird im folgenden eingegangen. Die Transkription aller uig. Textteile erfolgt nach K. RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1. Wiesbaden 1977, S. 6–12.

[12] S. 6–7. Für alle Übersetzungen aus dem Chin. und Jap. möchte der Verf. Herrn Prof. KLAUS RÖHRBORN (Gießen) herzlich danken.

[13] Die Eingangspassage unseres Fragmentes ist an der entscheidenden Stelle zu zerstört, um hier weiterhelfen zu können. Sicher ist nur, daß sich an *sudur ärdininiy* (Z. 2) Brāhmī-Zeichen anschließen, vielleicht ähnlichen Inhalts wie die Kanjis in SHŌGAITOS Text.

[14] S. 7, Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000286

töziγä yarašı avdan nom als uig. Bezeichnung von *itivṛttaka*, einer Unterabteilung der *Avadāna*-Literatur, zu verstehen. Eigenartig ist die türkische Umschreibung dieses Terminus, hatten die Uiguren doch für andere Literaturbegriffe die entsprechenden Sanskritwörter als Lehngut übernommen (*avdan, čatik, šlok, sutur, šastar* etc.). Es bleibt zu fragen, inwieweit die Uiguren eine Unterscheidung der verschiedenen Literaturgattungen (*jātaka, itivṛttaka, vyākaraṇa* etc.) überhaupt vorgenommen haben. Man kann mit SHŌGAITO vermuten, daß in der Spätzeit *itivṛttaka* und *avadāna* in gleicher Bedeutung gebraucht worden sind.

Legt man die klassischen Gattungen zugrunde, so gehört unser Text – wie auch die von SHŌGAITO publizierten Texte – zur Gattung der *Vyākaraṇas*.

Schon SHŌGAITO bemerkt, daß die einleitenden Passagen auf die Zweckbestimmung der Texte hinweisen. Sie wurden nach der Predigt eines „*Sūtra*-Juwels" (vor Laien?) vorgetragen, um es durch eine moralisierende, erbauliche Geschichte zu illustrieren. Der Aufbau der bisher bekannten atü. Texte dieser Art ist so ähnlich, daß eigentlich nur Namen, Orte der Handlung etc. wechseln. Spricht unser Text z. B. von dem König Reṇu und seiner Frau Prabhāvatī, so sind die Personen bei SHŌGAITO (Text 1) der Reiche Sūkṣmacūḍa und dessen Gattin Suprabhā. Handelt es sich um Formulare, die nach der Situation der jeweiligen Predigt in verschiedener Weise ausgefüllt wurden? Die Texte sind unseres Erachtens ein Hinweis darauf, daß man sich in der buddhistischen Predigtpraxis auch nicht-kanonischer Texte bediente. Das Vorhandensein eines *mūla*-Textes ist also nicht wahrscheinlich: die Grundmuster dieser Texte sind wohl aus der überkommenen *Avadāna*-Literatur entnommen und für die jeweilige Situation mit entsprechenden Details zurechtgemacht worden.

Ein weiterer Hinweis darauf ist die Lobpreisung eines Begs von Kočo (Z. 33–43), ähnlich auch in SHŌGAITOS Text (Z. 317 ff.).

III.

Während in SHŌGAITOS Text der Lobpreis auf Uigurisch verfaßt ist, besteht er in unserem Fragment teilweise aus Sanskrit-*Ślokas*. Diese bieten folgendes Bild: *Śloka* 1 (Z. 33–36) besteht merkwürdigerweise aus fünf achtsilbigen *Pādas*, während *Śloka* 2 (Z. 37–39) wie üblich vier achtsilbige *Pādas* aufweist. *Śloka* 1 alliteriert in *Pāda* a und b mit dem *Akṣara*: *ma*, in *Pāda* d und e mit dem *Akṣara*: *se*. *Pāda* c ist leider fast völlig zerstört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000287

Śloka 2 alliteriert duchgängig mit dem *Akṣara*: *ha*. Jedem *Pāda* der beiden *Ślokas* folgt eine sehr wortgetreue uigurische Übersetzung. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß die Sanskrit-*Pādas* den uig. Sätzen nachgebildet sind (s.u.). Dem zweisprachigen Teil schließt sich eine inhaltlich zugehörige, rein uigurische Passage an (Z. 40–43).

Im Folgenden wird zunächst der Brāhmī-Befund, nach *Akṣaras* abgeteilt, gegeben[15]:

(33) (a) *ma-hi-pa-ti-ma-rū-tpa-ter*
(34) (b) [x – x – x]-*kā-grā-laṃ-ka-ra*
(34–35) (c) [x – x – x – x – x – x – x]-*tu*
(35) (d) *se-na-ji-du-pa-śa-kra-vat*
(36) (e) *se-vi-*[ ]*e-*[x]*-rya-ja-na-tā*
(37) (f) [x – x – x]-*ca-ndra-ca-kra-vat*
(37) (g) *ha-sti-ba-la-siṃ-*[ ]*au-*[x – x]
(38) (h) *ha-mbha-ga-*[x – x – x – x – x]
(39) (i) [x – x – x]-*ṇu-ku-ṇā-lā-kṣa*

Der Brāhmī-Text läßt sich teilweise ergänzen; der Stabreim und die uigurische Übersetzung geben hier Hilfen. Wir haben versucht, ihn ins klassische Sanskrit zu transponieren[16]:

(33) (skr. Pāda a) **ma**hīpatimarutpater (uig.) *elig b[äg/////////////]* (34) (skr. Pāda b) [**ma**– x – x]kāgrālaṃkāra (uig.) *köyül yitdäči yeg üstünki etigi* (34–35) (skr. Pāda c) [x – x – x – x – x – x – x – x] (35) (uig.) *yagılar kuvragınıy süüsi otrasınta* (skr. Pāda d) **se**najidupaśakravat (35–36) (uig.) *utmıš [čeriglig i]ntre t(ä)ŋri täg* (36) (skr. Pāda e) **se**vi[t]e[kā]ryajanatā (36–37) (uig.) *kočo uluštakı bodun bokun kuv[ragı üzä]* (37) (skr. Pāda f) [**ha**ryata]candracakravat (uig.) *amraṭılmıš sävitilmiš [ay t(ä)ŋ]ri tilgäni täg* (skr. Pāda g) **ha**stibalasiṃ[h]au[jaska] (38) (uig). *[yaŋa] küčlüg arslan kögüzlüg* (skr. Pāda h) **hā**mbha(?)ga[x–x–x–x–x] (38–39) (uig.) *[bu]ka yorıklıg bars belli[g /////////] kaz ünlüg sıŋkur kıl[ıklıg]* (39) (skr. Pāda i) [**ha**risthā]ṇukuṇālākṣa (39–40) (uig.) *maheśvar[e/////////// közl]üg* (40) *är ädrämiyä ägsüksüz ärip . ärgürmäklig*(?) *küčtä keršüsüz* (?). *ädgü* (41) *[///// ker]tgünči yarıksız ärip .*

[15] [x] steht für ein *Akṣara*, das, dem Metrum entsprechend, im Text gestanden haben muß. Großen Dank für Hilfe bei der Lesung der Brāhmī schuldet der Verf. Herrn Dr. DIETER MAUE (Gießen).

[16] Buchstaben in ( ) sind Ergänzungen bei Defektivschreibung, [ ] bezeichnet eine Ergänzung bei zerstörtem Text. [x] steht für ein *Akṣara*, das nicht ergänzt werden konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000288

ändikkä(?) *ukušlug bošgutčılarda tarınč[sız]* (42) *[////// y]itinčsiz ädgülüg sözläp tükätinčsiz ädrämlig . täyägülük [////////////////]* (43) *t(ä)yri täg tüzün bilgä bäg kutı.*

Übersetzung:
(43) (uig.) *Die Majestät des Bilgä Beg,* (33–34) (skr.) dessen schönster Schmuck [das Gewinnen(?) des Herzens] des Königs und des Fürsten der Maruts ist(?), (uig.) *dessen schönster*$_2$ *Schmuck das Gewinnen*(?) *des Herzens des Königs . . . ist*(?), (34–36) (skr.) . . . . . der wie Upaśakra die Heere besiegt, (uig.) *der inmitten des Heeres der Feindeshorde wie Gott Indra besiegte (feindliche) Heere besitzt* (d.h. der selbst inmitten von Feinden nicht besiegt wird), (36–37) (skr.) der vom verehrten, einzig (?) edlen Volk wie die Scheibe des Mondes geliebt ist(?), (uig.) *der [von] der Volks*$_2$*-Schar im Kočo-Lande wie die Scheibe des Mondes geliebt*$_2$ *ist*(?), (37) (skr.) der Elefantenkraft und Löwen[mut] besitzt, (uig.) *der [Elefanten]kraft und Löwenmut besitzt,* (38–39) (skr.) mit hāmbha-Gang(?) . . ., (uig.) *der den Gang eines [Bullen], die Taille eines Tigers, . . . die Stimme eines Haṃsa und den [Charakter*(?)*] eines Raubvogels besitzt,* (39–40) (skr.) der [unbeweglich wie Hari ist(?)] und Augen wie Kuṇāla besitzt, (uig.) *mit Maheśvara- . . . und . . .[-Augen],* (40) *der, was seine Tugend*$_2$ *betrifft, ohne Fehler ist, der in der . . . -Kraft ohne Gegenstück*(?) *ist, gut* (41) *. . . dessen Glauben ohne Spaltung ist, der unter den . . . intelligenten Lehrern ohne zitierbare (Konkurrenz) ist,* (42) *. . . unerreichbar, der mit der Tugend versehen ist, endlos Gutes zu sprechen, [dessen . . .] zu schätzen ist* (43) *und der edel wie der . . . -Gott ist.*

IV.

Zu einigen unklaren Stellen dieses Textes sei ein kurzer Kommentar gegeben:

Z. 33–34: Es hat den Anschein, als ob jeweils zwei *Pādas* syntaktisch eine Einheit bilden, d.h. *Pāda* a/b, c/d, e/f und g/h. Der Schluß-*Pāda* steht allein. Entsprechendes gilt auch für die uig. Passagen. Somit ist der Genetiv *pater* in *Pāda* a von *Pāda* b abhängig, wie auch unsere Übersetzung deutlich zu machen versucht. Marutpati ist ein Beiname des Indra, es ist jedoch nicht klar, wer mit *mahīpati* gemeint ist. Vielleicht liegt hier ein Wortspiel vor, und es ist eine weitere Bezeichnung Indras wie „Herr der Windgötter (*marut*)": „Herr der Erde (*mahī*)".

Beim zerstörten Anfang von *Pāda* b fordert die Alliteration die Ergänzung *ma*, was auf *manas* „Herz" als sanskritische Entsprechung von uigurisch *köyül* hinweist. Unklar ist die Bedeutung von *köyül yitdäči.* Handelt es sich um die uig. Übersetzung eines Sanskrit-Terminus? Die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000289

Verbindung von *köyül* und *yit-* ist belegt in *Uigurica* II, S. 71 u. 1 und S. 72 Mitte. Auf S. 72 heißt es: . . . *onlarka amraguluk bolgay köyül yitgülük ymä*. F. W. K. MÜLLERS Übersetzung ist unbefriedigend; ist die Stelle als „er wird einer sein, der von ihnen geliebt werden muß und dem man das Herz hingeben muß" zu interpretieren?

In GABAIN, *Briefe* S. 401, ist *yitdäci* einmal als Übersetzung von chinesisch 周 *chou* „umgeben" belegt, wird dort allerdings mit dem Dativ konstruiert: . . .*t(ä)yri eligim(i)z kutı tümänkä yitdäči bilgä biliglig* . . . *y(a)rlıkar* „die Majestät unseres Kaisers geruht von einer Weisheit zu sein, welche alle Dinge umgibt". In unserem Kontext erscheint die Übersetzung mit „das Gewinnen des Herzens" angebracht. Die Tatsache daß *köyül* in der Verbindung mit *yit-* sowohl in unserem als auch im oben zitierten Text aus *Uigurica* II kein Personalsuffix nimmt, deutet auf eine erstarrte Bildung.

Z. 34–36: Das nicht belegte *upaśakra* folgt in seiner Bildung dem Vorbild *upendra* und erklärt sich aus metrischen Gründen. Es ist hier allerdings keine Bezeichnung des Viṣṇu, sondern des Indra (= *śakra*), wie die uig. Übersetzung nahegelegt.

Z. 36–37: Die Ergänzungen in *Pāda* e sind unsicher; wahrscheinlich ist, daß es sich hier um eine Leerformel handelt, für die im Uig., entsprechend der konkreten Situation (s. o.) das „Volk im Kočo-Lande" eingesetzt wurde. Die Ergänzung *haryata* in *Pāda* f ist ziemlich sicher, da sie semantisch dem uig. *amratılmıš sävitilmiš* entspricht sowie Metrum und Alliteration gerecht wird.

Z. 37: *kögüzlüg* paßt hier nur in der übertragenen Bedeutung „Mut" (so schon CLAUSON 714).

Z. 38–39: *hambha* bereitet Schwierigkeiten. Die uig. Ergänzung *buka* „Bulle" ist auf Grund paläographischer Indizien ziemlich sicher. Zumal gilt der „Bullengang" auch als eines der „80 Nebenzeichen" eines Buddha[17].

Die Wörterbücher weisen *hambhā* als „Kuhgebrüll" aus. Da es kein mit *ha* anlautendes Sanskritwort für „Bulle" gibt, wie es die Alliteration fordert, wäre es möglich, daß dem Verfasser eine Vṛddhibildung **hāmbha* („zum Kuhgebrüll gehörig" = „Bulle") vorgeschwebt hat. Liegt hier ein Hinweis vor, daß die Sanskritverse den uigurischen nachgebildet sind? Das erhaltene *ga-* läßt auf ein Derivat der Wurzel *gam* „gehen"

[17] Vgl. R. SAKAKI (Ed.): *Mahāvyutpatti. Honyaku myōgi taishū, bon-zo-kan-wa shiyaku taikō*. 5. Aufl. Tōkyō Shōwa 48 nen/1973. (Kyōto teikoku daigaku. Bunka daigaku sōsho. 3, mit Anhang), Nr. 282: *vṛṣabha-vikrānta-gāmī*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000290

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000291

schließen (*gati, gamana, gata* u. ä.), was dem uig. *yorıklıg* entspräche. Auffällig ist, daß der uig. Satz fünf Vergleiche enthält (der dritte ist leider völlig zerstört), die der Sanskrit-*Pāda* nicht umfaßt haben kann.

Z. 39–40: Die Ergänzung *hari* ist durch die Alliteration und uig. *maheśvare* gesichert. Hari und Maheśvara sind Synonyma, können aber verschiedene Gottheiten bezeichnen (Indra, Viṣṇu, Śiva u. a.). Die Ergänzung *sthāṇu* ist fraglich, jedoch wegen des Metrums und des erhaltenen zerebralen Nasals wahrscheinlich. Sthāṇu ist u. a. auch ein Beiname Śivas, der diesen wegen seiner Unbeweglichkeit bei Bußübungen erhielt. Ist auch *haristhāṇu* hier als ein Name dieses Gottes zu betrachten? Das Bild der Augen des Kuṇāla geht auf eine Legende im *Divyāvadāna* zurück[18].

Z. 40: Die Lesung *ärgürmäklig* ist unsicher; keine der bei CLAUSON 227 angegebenen Bedeutungen scheint zu passen. Ist *keršü* eine palatalisierte Variante von *karšı?*

Z. 41: Die Lesung *ändikkä* ist nicht sicher. CLAUSONS Übersetzung von *ändik* „simple-minded, stupid" (S. 179) paßt nicht.

V.

Ein weiterer *Śloka* – er alliteriert mit dem *Akṣara*: *rā* – findet sich in der Zeile 45–48. Er schließt sich an die Lobpreisung des Bilgä Beg an und bezieht sich offensichtlich auf eine Frau (des Bilgä Beg?), deren Schönheit gepriesen wird:

(45) (a) rā-mbha-ni-bha-va-pu-ṣma-ti
(46) (b) [x – x]-śo-bhā-a-ni-ndyā-ṅgi
(47) (c) rā-gā-li-[x – x – x – x – x]
(48) (d) [x]-kā-ntyā-su-kā-nta-rū-pi

Der Brāhmī-Text läßt sich teilweise ergänzen. Ins klassische Sanskrit transponiert und mit der uigurischen Übersetzung stellt sich der Textteil folgendermaßen dar:
(45) (skr. *Pāda* a) **ra**mbhānibhavapuṣmatī (uig.) *arambi hatunka o[h]šaṭı körklü[g]*[19] (46) (skr. *Pāda* b) [**rā**jya]śobhā anindyāṅgī (uig.) *el körki*

[18] Vgl. M. WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Litteratur.* Bd. 2. Leipzig 1920, S. 225.

[19] Z. 45: Rambhā ist eine Apsaras und die schönste Frau im Paradies des Indra (vgl. MONIER-WILLIAMS 867 b).Der uig. Text hatte als Entsprechung für skr. *nibha* „gleich, ähnlich" zunächst *täg.* Dies ist getilgt und durch *-ka ohšaṭı* ersetzt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000293

erintisiz ät'özlüg[20] (47) (skr. *Pāda* c) **rā**gāli [x–x–x–x–x]*[21]* (uig.) *[/////////////////]* (48) (skr. *Pāda* d) [**rā**]kāntyasukāntarūpī (uig.) // *[///////////////]*.

„(45) (skr.) die schön wie Rambhā ist, (uig.) *die schön wie die Frau Arambi* (= Rambhā) ist, (46) (skr.) die einen Körper hat, der von Königreichs-Schönheit und untadelig ist, (uig.) *die einen Körper hat, der von Königreichs-Schönheit und untadelig ist,* (47) (skr.) Rāga . . ., (uig.) ////////////, (48) (skr.) mit einer sehr schönen Gestalt, die wie ein Vollmondtag ist(?)[22], (uig.) ////////////."

[20] Z. 46: Das uig. *el* „Königreich" legt die Ergänzung skr. *rājya* nahe, das ja auch Metrum und Alliteration gerecht wird. Ist mit *el* das Königreich von Kočo gemeint, dessen Frauen man als besonders ansehnlich herausstellen wollte? Der Hiatus *-ā a-* erfolgt aus metrischen Gründen (vgl. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar.* Delhi 1972, p. 35, 4.56). Die Form *erinti* ist bislang nicht belegt. Es handelt sich wahrscheinlich um ein deverbales Nomen von *erin-* (vgl. CLAUSON 235 *irin-~erin-*), das wohl mit *yerin-* zusammengehört, wie schon CLAUSON vermutet.

[21] Z. 47: Man kann vermuten, daß es sich bei *rāga* nicht um den negativ besetzten Begriff der Leidenschaft, sondern um „Reiz, Lieblichkeit" handelt, was dem Kontext angemessen wäre.

[22] Z. 48: Das nicht belegte *rākāntya* ist, mit Vṛddhierung und *ya*-Ableitung, nach dem Muster *aikāntya* (< *eka – anta – ya*) gebildet. Daß unser *Pāda* nicht den durchaus üblichen Vollmond, sondern eine Abstraktbildung von „Vollmondtag" zum Vergleich heranzieht, wird dem Zwang der Alliteration und dem Wortspiel *kāntya – kānta* zuzuschreiben sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000294

Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien

Von Klaus Röhrborn, Gießen

Inhalt

I. 1. Alttürkische Lehnprägungen nach chinesischem Vorbild
2. Atü. *tayan-* und *atkan-* als Termini der Bewußtseinslehre
3. Zur Etymologie von atü. *atkan-* „als Bewußtseinsobjekt nehmen (skr. *ālamb-*)"
4. Atü. *atkangu* „Sinnesbereich (skr. *viṣaya*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana*)"
5. Atü. *atkanguluk* „Zu-Greifendes (skr. *grāhya*)" und *atkantačı* „Greifer (skr. *grāhaka*)"
II. 1. Ein atü. Text zur Wahrnehmungslehre aus einem Kommentar zum *Abhidharmakośaśāstra*
2. Text
3. Übersetzung
4. Kommentar
III. Abkürzungen und Bibliographie

I.

1. Alttürkische Lehnprägungen nach chinesischem Vorbild

Eine wissenschaftliche Polyglotte der Terminologie des nördlichen Buddhismus läßt sich bereits heute als Fernziel der Forschung formulieren. Als Vorarbeit dazu gilt es, die Entlehnungs-Beziehungen zwischen den Einzelsprachen zu erhellen und die Schulzugehörigkeit der Texte zu bestimmen[1].

Die türkischen Buddhisten haben sich bei der Konzeption von religiösen Termini technici wenig Freiheiten erlaubt. Wird ein Terminus nicht in seiner fremden Lautgestalt übernommen, sondern durch eine „Lehnprägung" mit dem Wortmaterial der eigenen Sprache nach-

[1] Die atü. Lehnwörter indischer Provenienz werden z. Zt. im Rahmen eines Gießener Forschungsprojektes untersucht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000295

geahmt, so geschieht das meist in engem Anschluß an das fremde Vorbild, kaum in der losen Form der sogenannten „Lehnschöpfung“[2].

Nicht ohne Not sollte davon abgegangen werden, die Vorlagen für alttürkische Lehnprägungen in der Sprache der chinesischen Buddhisten zu suchen. Ist doch seit spätestens der ersten Hälfte des 8. Jhs. in Zentralasien ein starker Einfluß des Chinesischen auf das buddhistische Sogdisch zu konstatieren[3], eine Sprache, die nachweislich vor dem Alttürkischen mit dem Buddhismus in Kontakt kam. Aus dem Sogdischen und aus dem Tocharischen hat das Alttürkische im wesentlichen Fremdwörter übernommen, und bisher sind sichere Beispiele für Lehnprägungen nicht bekannt geworden[4]. Die Beschäftigung mit dem Sanskrit hat offenbar erst in der uigurischen Spätzeit eingesetzt[5], so daß von dort kein Einfluß auf die Sprache der klassischen Zeit zu erwarten ist. Die von uns zitierten buddhistischen Texte sind daher immer die chin. Versionen dieser Texte, die allein für uns relevant sind, mögen sie an Genauigkeit der Übersetzung auch hinter den tibetischen Texten zurückstehen[6].

JUTEN ODA hat jüngst beim Hamburger Symposion über „Neue Ergebnisse der Zentralasien-Forschung“ betont, daß zu bedenken ist, daß die uigurische Literatur eine lange und komplizierte Geschichte gehabt hat[7]. Das gilt nicht nur für die noch wenig geklärten Beziehungen zwischen dem Sogdischen und dem Uigurischen, sondern auch die Beziehungen zwischen dem Chinesischen und dem Uigurischen sind vielschichtig und kompliziert. Hier entstehen besondere Probleme durch die Überlagerung verschiedener Schulen. Nicht immer ist der

[2] Vgl. für die Terminologie WERNER BETZ: *Deutsch und Lateinisch. Die Lehnbildungen der althochdeutschen Benediktinerregel.* 2. Aufl. Bonn 1965. Die Terminologie von BETZ ist eingegangen in das *Handbuch der Linguistik. Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft.* München 1975, S. 250 f.

[3] Dazu DAVID A. UTZ: *A Survey of Buddhist Sogdian studies.* Tokyo 1978. (Bibliographia philologica Buddhica. Series minor. 3.), S. 8.

[4] Das atü. *at küü* „Ruhm$_2$“ könnte Nachbildung von toch. A *ñom-klyu* sein (vgl. TochEl II 99), aber Vorsicht ist geboten, da *klyu* „Ruf“ nur in der erwähnten Verbindung belegt ist.

[5] Die Beschäftigung mit dem Skr. dürfte mit der Verwendung der *Brāhmī*-Schrift einhergegangen sein. Keiner von den bisher bekannten *Brāhmī*-Texten läßt sich mit Sicherheit in die vormongolische Zeit datieren (dazu jetzt PETER ZIEME: *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren.* In: Altorientalische Forschungen 11 (1984), im Druck).

[6] So ist nach FRAUWALLNER (175 f.) die tib. Übers. der von uns zitierten *Ālambanaparīkṣā* viel näher an dem (verlorenen) Skr.-Text als die chin. Übersetzungen.

[7] Vgl. ODA, am Schluß des Aufsatzes, vor Appendix A.

chin. Terminus, den wir als Äquivalent eines atü. Terminus in den Vorlagen der atü. Texte finden, auch das Vorbild, nach dem der atü. Terminus geprägt worden ist.

2. Atü. *tayan-* und *atkan-* als Termini der Bewußtseinslehre

Atü. *atkan-* „als Objekt nehmen (skr. *ālamb-*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana(pratyaya)*)" sind nur terminologisch belegt und haben – soweit bekannt – keine Kontinuanten in den modernen türkischen Sprachen[8]. Besonders merkwürdig ist, daß ein **atka-*, als mutmaßliche Basis von *atkak*, bisher nicht bekannt ist und daß *atkan-* – der Form nach ein Intransitivum – meist mit direktem Objekt vorkommt.

Das in vielen verschiedenen Kontexten und in den modernen Türksprachen wohlbelegte Verb *tayan-* und das Nomen *tayak* könnten das Vorbild für die formale Gestaltung von *atkan-/atkak* abgegeben haben. Wir möchten deshalb im folgenden zunächst die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Konkomitanz von *tayan-/tayak* und *atkan-/atkak* lenken, die in einer bestimmten Form der buddhistischen Wahrnehmungslehre zu beobachten ist. Es handelt sich um ein sehr einfaches Konzept der Wahrnehmung, das auf Aussprüche des Buddha selbst zurückgeführt und vielleicht deshalb in der Abhidharmaliteratur noch tradiert wurde, als längst das kompliziertere Schema bekannt war, das 4 Bedingungen (skr. *pratyaya*) für das Zustandekommen von Wahrnehmungen setzt. Das *Abhidharmakośaśāstra*, aber auch die *Ālambanaparīkṣā* des Dīgnāga, der dem *Vijñānavāda* angehört, überliefern derartige Aussprüche, die nur zwei Faktoren – Sinnesorgane und Sinnesobjekte – für das Phänomen der Wahrnehmung verantwortlich machen[9]. Eine paraphrasierende Formulierung, die uns besonders interessiert, findet sich bei Saṅghabhadra, ein indischer Mönch und Anhänger des *Sarvāstivāda*, der im Jahre 489 nach China kam: „In den *Sūtras* lehrt man, das es sechs Arten von Wahrnehmungen gibt, die alle auf jeden Fall(?) etwas haben, das sie als Stütze nehmen (所依 *so i*), und etwas, das sie als Objekt nehmen (所緣 *so yüan*); die Augenwahrnehmung nämlich nimmt das Auge als Stütze und Farbe als Objekt . . ."[10].

[8] Bang/v. Gabain (TT III 121 Anm.) und Clauson (EtymDic 47 b) stellen das tuvinische *atkak* „Kiemen (des Fisches), Widerhaken (der Angel oder Harpune)" zu atü. *atkak*. Eine semantische Verbindung fehlt freilich.

[9] Vgl. *Abhidharmakośa* T. V S. 241 oder *Ālambanaparīkṣā* S. 23 oben Z. 1–2.

[10] Saṅghabhadra 622 a 28: 以契經中說六種覺皆決定有所依所緣謂眼覺生依眼緣色 . . . *i ch'i ching chung shuo liu chung chio chieh chüeh ting yu so i so yüan. wei yen chio shêng i yen yüan sê.* In der *Ālambanaparīkṣā*

Auch den Uiguren war die Wahrnehmungslehre in dieser Form bekannt; mehr noch, die einzige Darstellung der Wahrnehmungslehre, die uns in den Texten vor der Mongolenzeit überliefert ist, bedient sich dieses Schemas. Sie findet sich im *Śūnyatāparivarta* des atü. *Goldglanzsūtras*, das von ŞINASI TEKIN ediert und übersetzt wurde: „Man muß den Körper verstehen als ein verlassenes, leeres Dorf, das Stützpunkt (*tayak*) von 6 Dieben (sc. die Sinne) ist, die sich untereinander nicht kennen. Die 6 Sinnesbereiche (*atkangu*) allesamt sind [auch] je für sich, ihrem speziellen Sinn zugeordnet, und auch sie kennen sich ebenso untereinander nicht. Der Augensinn betrachtet immer die Orte der Farbe (sc. skr. *rūpa*) . . . Die sechsfachen Sinne verfolgen ihre eigenen Angelegenheiten und erfassen Objekte (*atkan-*) jeder für sich, von den anderen getrennt. Das Bewußtsein ist wie ein Zauber und ist [nur] Erscheinung, unwahr und nicht fest. Indem es sich auf die Sinne stützt (*tayan-*) verfolgt es Illusionen. Wie in einem leeren Dorf ein Mensch rasch umherläuft, ebenso stützen sich (*tayan-*) die 6 Arten des Bewußtseins auf die Sinne. Das Bewußtsein läuft überall umher und umwandelt die Stätten (sc. die Sinne). Es stützt sich (*tayan-*) auf die Sinne, nimmt Bewußtseinsobjekte (*atkan-*) zum Bewußtseinsobjekt (*atkak*) und unterscheidet alle Dinge. Die 5 Sinnesbereiche (*atkangu*) begehrt es ununterbrochen, unersättlich. Ohne einen Moment zu ruhen, denkt es die *Dharmas*. Den Bewußtseinsobjekten (*atkak*) folgend läuft es in den Stätten der 6 Sinne umher . . .“[11].

Das Bewußtsein „stützt sich (*tayan-*)“ also auf die Sinne (skr. *indriya*) und „nimmt zum Objekt (*atkan-*)“ die Sinnesbereiche (skr. *viṣaya*). Das Nomen *tayak* kommt im soeben zitierten Text nicht vor. Es ist aber das atü. Pendant zu *atkak*, wie aus einem Passus des atü. Kommentars zum *Abhidharmakośaśāstra* hervorgeht, der erörtert, warum die *Dharmas* „mit *Āsrava*“ ihren Namen tragen: (fol. 90 b Z. 2) *nätägin akıg tegli nomnuŋ aṭı bolur akıglıg tep* (3) *birök aṭkakın tuṭa atamıš ol akıglıg teptesär bo yörüg anṭag* (4) *ärmäz ymä ök bar nizvani, öčmäkli yollı kerṭülär aṭkaklıg*, (5) *bo öčmäkli yollı kerṭülärniŋ aṭı bolgu kärgäk akıglıg* (6) *tep, birök tayakın tuṭa aṭamıš ol akıglıg teptesär* (7) *yindäm köztä ulatı altı ärkliglärniŋ aṭı bolup akıglıg* (8) *tep adın aṭkangu biligtä ulatılar akıglıg ärmäz bolgu* (9) *kärgäk, tayak ärmäz üčün* „Warum heißen die *Āsrava* genannten *Dharmas* ‘mit *Āsrava*’? Sagt man, [diese *Dharmas*]

(S. 23 oben Z. 2) steht in diesem Zusammenhang 識 *shih* statt 覺 *chio*. In der Regel wird nur das Augenbewußtsein genannt, stellvertretend für die anderen Bewußtseinsarten.

[11] TekinSuv 41 f. Unsere Übers. folgt nicht immer der Übers. von TEKIN.

seien 'mit *Āsrava*' genannt worden in der Eigenschaft als Bewußtseinsobjekt (*atkak*), [dann] ist diese Erklärung nicht richtig[12]: [Denn] es gibt *Kleśas*, die sowohl den *Nirodhasatya* als auch den *Mārgasatya* zum Objekt haben[13]. [Folglich] müßten sowohl *Nirodhasatya* als auch *Mārgasatya* 'mit *Āsrava*' heißen. Sagt man, [diese *Dharmas*] seien 'mit *Āsrava*' genannt worden in der Eigenschaft als Stütze (*tayak*), [dann] dürften nur das Auge und die übrigen 6 Sinne (skr. *indriya*) 'mit *Āsrava*' heißen[14]. Die anderen [Faktoren, d. h.] die Sinnesbereiche (skr. *viṣaya*), [sechs] Bewußtseins[arten] (skr. *vijñāna*) usw. dürften nicht 'mit *Āsrava*' sein, weil sie nicht Stütze (*tayak*) sind[15]."

Wir vermuten, daß *tayan-* und *tayak* die formalen Vorbilder für die Bildung von *atkan-* und *atkak* gewesen sind. *atkak* wäre dann als retrograde Bildung vom Verb *atkan-* zu betrachten. Das setzt voraus, daß im Sprachbewußtsein *tayak* an *tayan-* angeschlossen wurde, was durchaus im Bereich des Möglichen ist, da ein **taya-* die verbale Basis von *tayak*, synchron im Alttürkischen nicht mehr vorhanden war[16]. Versteht man *atkan-/atkak* als Analogiebildungen zu *tayan-/tayak*, so erklärt sich, warum das meist transitive *atkan-* äußerlich wie ein Intransitivum aussieht, und auch die Suche nach einem Verb **atka-*, als Basis von *atkak*, erübrigt sich.

3. Zur Etymolgie von atü. *atkan-* „als Bewußtseinsobjekt nehmen (skr. *ālamb-*)"

Läßt man gelten, daß *tayan-* und *tayak* formal bei der Bildung von *atkan-* und *atkak* Pate gestanden haben, dann hätte das zitierte zweigliedrige oder vielleicht besser dreigliedrige Konzept der Wahrnehmungslehre den Anstoß für die Prägung von *atkan-* und *atkak* gegeben.

[12] *antag* „zutreffend, richtig", eine Bedeutung die im UigWb, s. v. *antag*, fehlt. Sie dürfte sich entwickelt haben aus subjektlosen Sätzen des Typs: *antag täginür* „so ist es, das stimmt" als Antwort auf eine Frage (vgl. UigWb 150 b).

[13] In Abhi A 92 a 6 liegt eine ähnliche Formulierung in türkischer Wortfolge vor: *öčmäkli yollı atkaklıg nizvanilar „Kleśas,* die das 'Erlöschen' oder den 'Weg' zum Objekt haben". Der Weg zur Erlösung ist nicht mit den *Kleśas* verknüpft, kann aber wohl Objekt eines falschen Denkens sein (dazu *Abhidharmakośa* T. I S. 6 Anm. 4).

[14] Zu ergänzen ist: „weil sie 'Stützen' für das Bewußtsein sind".

[15] Zu ergänzen ist: „Da aber auch Sinnesbereiche und Bewußtseinsarten 'mit *Āsrava*' sind, haben die *Dharmas* 'mit *Āsrava*' nicht deshalb ihren Namen, weil sie 'Stütze' sind".

[16] Zum Beleg ETS 156,15 vergleiche jetzt die Neubearbeitung des atü. *Prajñāpāramitāstotras* von MAUE/RÖHRBORN (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000299

Wie erwähnt, ist diese Form der Wahrnehmungslehre auch aus dem chinesischen Buddhismus bekannt, und man sollte erwarten, daß das chin. 緣 *yüan*, das dem 依 *i* „sich stützen" in diesem Kontext gegenübersteht, einigen Aufschluß geben kann über die Grundbedeutung und über das Etymon des komplexen Wortkörpers *atkan-*.

Hier stehen wir aber vor einem Dilemma, denn chin. 緣 *yüan* hat zwei terminologische Bedeutungen:

(1) Einmal steht es für skr. *ālambana* (Pāli *ārammaṇa*), das in indischen Quellen zur Basis skr. *ālamb-* gestellt wird, mit den Bedeutungen „herabhängen, hängen; sich klammern an, sich hängen an, sich halten an, sich stützen auf; ergreifen, fassen, packen" usw.[17] Man vergleiche z.B. einen Passus aus dem *Visuddhimagga*: *Yathā hi dubbalo puriso daṇḍaṃ vā rajjuṃ vā ālambitvā va uṭṭhahati c'eva tiṭṭhati ca, evaṃ cittacetasikā dhammā rūpādi-ārammaṇaṃ ārabbh'eva uppajjanti c'eva tiṭṭhanti ca* „ebenso wie ein schwacher Mann aufsteht und sich erhebt, indem er sich an einen Stab oder an ein Seil klammert (*ālambitvā*), ebenso erheben sich und treten in Existenz das Bewußtsein und die mit dem Bewußtsein verbundenen *Dharmas*, indem sie das Sichtbare usw. als Objekt ergreifen"[18].

(2) Zum zweiten ist 緣 *yüan* das chin. Äquivalent von skr. *pratyaya* „Grund, Ursache, Bedingung", gelegentlich auch übersetzt mit „Nebenursache"[19]. Dieser letzten Bedeutung liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, daß 緣 *yüan* etwas ist, „das der [eigentlichen] Ursache hilft", eine Vorstellung, die sich nicht nur in chinesischen[20], sondern auch schon in indischen[21] Quellen findet. Sie war auch den Uiguren nicht unbekannt und hat bei der Lehnprägung *basutčı* „Helfer" Pate gestanden, das in einigen Texten das atü. Äquivalent von skr. *pratyaya* ist.

[17] Vgl. PW V 218 b.

[18] *Visuddhimagga*, Text II S. 533, Übers. S. 613. Dieser Passus auch zitiert in Malalasekera s.v. *ārammaṇa-paccaya*.

[19] Vgl. z. B. Kudara TTV 62 Anm. 20 (Zitat aus Abhi A 117 b 3): „secondary cause". Gerade in diesem Kontext scheint allerdings KUDARAS Übers. unzutreffend zu sein, da es um das Konzept der 4 *Pratyayas* geht. Für die sonstigen Bedeutungen von skr. *pratyaya*, die aber hier nicht weiterhelfen, vgl. man PW, s.v. *pratyaya*.

[20] Vgl. Nakamura 117 c: *in-o tasukeru mono*.

[21] Vgl. Malalasekera s.v. *ārammaṇa-paccaya*. Diese Definition von skr. *pratyaya* scheint – ebenso wie „Nebenursache" – auf eine Grundbedeutung „das, was hinzugeht" zu rekurrieren (vgl. PW I 200 b unter *prati-i-* „hinzugehen" usw.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000300

Vom Morphologischen her wäre es nicht unmöglich, atü. *atkan-* im Anschluß an diese zweite Bedeutung zur Basis atü. *art* „Hilfe, Beistand, Assistenz" zu stellen. Die traditionelle Interpretation des zitierten zweigliedrigen Konzepts der Wahrnehmungslehre in ihrer chinesischen Fassung spricht allerdings dagegen und versteht 緣 *yüan* in diesem Kontext als Äquivalent von skr. *ālambana*[22].

Der Schlüssel zu unserem Problem liegt also bei den Buddhologen und Sinologen, die uns erklären müßten, wie 緣 *yüan* zu seinen beiden terminologischen Bedeutungen gekommen ist. Die obige Vermutung zur Etymologie von atü. *atkan-* wird nur dann bestätigt, wenn sich nachweisen läßt, daß 緣 *yüan* mit Objekt im chinesischen Buddhismus einmal als verbale Form von 緣 *yüan* „Nebenursache" verstanden worden ist[23].

Gerade bei dogmatischen Begriffen sollte eine Etymologie nicht nur morphologisch möglich, sondern auch semantisch zwingend sein[24], und hier liegt auch die Crux der beiden bisherigen Versuche zur Etymologie unseres *atkan-*:

Willi Bang dachte im dritten „Brief"[25] von 1925 an ein denom. Verb auf *+a-n-* von einer Basis **adıg, *adıg+a-n-*, mit synkopierter Mittelsilbe. In **adıg* sollte das nicht sicher belegte[26] Verb **ad-* stecken, dessen Bedeutung Bang mit der Bedeutung von *böl-* „teilen, trennen, scheiden" gleichsetzen wollte[27].

In jüngster Zeit hat Şınasi Tekin einen Anschluß an atü. *at* „Name" vorgeschlagen[28]: „Da die Außenwelt in der buddhistischen Philosophie durch *ātman* 'Ich', *rupa* 'Farbe' und *nāma* 'Name' beschrieben wird, können wir das *atqan-* in **at+qa-n-* zerlegen und auffassen als '*sich der

[22] Vgl. die oben (S. 275) von Saṅghabhadra zitierte Stelle in der Übers. von La Vallée Poussin (S. 31): „avoir pour objet".

[23] Es könnte sich um ein Konzept der Wahrnehmungslehre handeln, in dem sich das Sinnesorgan als *Hetu* und das Objekt als *Pratyaya* par excellence gegenüberstehen (wie in *Abhidharmakośa* T. IX S. 241).

[24] Gerade die hier vorliegende Problematik zeigt, wie Recht Oettinger (*Probleme phraseologischer Interferenzen* . . . In: Glotta 59 [1981], S. 1ff.) mit seinen Thesen zur Methodik der Lehnübersetzungs-Forschung hat.

[25] Briefe III 396f., 408.

[26] Zu Bangs Zeiten unbelegt. Tezcan hat jüngst einen Beleg im tautologischen Kompositum *ad- tägšil-* gefunden (TezcanHt 803), der aber vielleicht auch als *ärṭ- tägšil-* interpretiert werden kann.

[27] Briefe III 396 Anm. 2. In Tezcans Beleg (vgl. Anm. 26) ist die Bedeutung „sich verändern", was auch von der chin. Vorlage unterstützt wird.

[28] BT IX I 122 Anm. zu Z. 19; ähnlich auch BuddhUig II 41 Anm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000301

Außenwelt bewußt werden, indem man sagt: «Das ist der Name!»'." Daraus sei dann die Bedeutung „anhaften" hervorgegangen[29].

Während BANG offenbar überhaupt nicht an eine Lehnprägung gedacht hat, hat ŞINASI TEKIN immerhin versucht, seine Etymologie in dieser Richtung abzustützen. In der buddhistischen Bewußtseinlehre – soweit sie uns jedenfalls zugänglich ist – läßt sich aber kein entsprechendes Vorbild entdecken. Man müßte annehmen, die Uiguren seien in Fragen der buddhistischen Terminologie weitgehend eigene Wege gegangen, was ansonsten nicht bestätigt wird.

Abschließend seien noch die Details der oben erwogenen Möglichkeiten einer Ableitung von atü. *art* „Hilfe, Beistand, Assistenz" erwähnt. Wie schon von TEKIN vorgeschlagen muß von einer erweiterten denominalen *+ka*-Ableitung[30] ausgegangen werden. Warum eine um *-n-* erweiterte Bildung erfolgte, die wie ein Intransitivum aussieht, hatten wir oben zu erklären versucht (Analogiebildung zu *tayan-* „sich stützen"). Tatsächlich ist *atkan-* aber kein Intransitivum, sondern meist mit direktem Objekt belegt. Das durch Suffigierung von *+kan-* entstandene Konsonantenbündel *-rtk-* wurde durch Elision von *-r-* „erleichtert", eine Erscheinung, die auch beim atü. Verb *kurtgar-* „retten" zu beobachten ist, das meist als *kutgar-* belegt ist[31]. Sporadisch tritt dieses Phänomen auch außerhalb des Atü. auf, z. B. in *atkarı* (≪ *art+garu*) „hinten, jenseits", belegt in mamluk-kiptschakischen Wortlisten vom Beginn des 15. Jahrhunderts[32]. Ob die Basis *art* überhaupt in Frage kommt, hängt allerdings nicht allein von der morphologischen Möglichkeit ab, sondern von dem oben skizzierten Problem der Bedeutung von chin. 緣 *yüan*.

4. Atü. *atkangu* „Sinnesbereich (skr. *viṣaya*)" und *atkak* „Bewußtseinsobjekt (skr. *ālambana*)"

Als generelle Bezeichnung für die Objekte der Außenwelt dient den indischen Buddhisten der Begriff skr. *viṣaya*, eigentlich „Gebiet,

[29] Die in den Editionen verbreitete Übers. „anhaften" dürfte auf F. W. K. MÜLLER oder A. v. GABAIN zurückgehen, die beim Vergleich eines atü. Textes mit der chin. Vorlage auf chin. 緣 *yüan* gestoßen sein mögen, das ja auch „anhaften" heißt.

[30] Zu den Verben auf *+ka-* vgl. SAADET SCHAKIR [ÇAĞATAY]: *Denominale Verbbildungen in den Türksprachen*. Phil. Diss. Berlin 1933. Rom 1933, S. 49. Ferner: M. RÄSÄNEN: *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen*. Helsinki 1957. (Studia Orientalia. 21.), S. 146.

[31] Vgl. EtymDic 649 b.

[32] EtymDic 201 a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000302

Bereich, Reich", als Terminus „Sinnesbereich, Objekt der Sinnesorgane oder des Bewußtseins"[33]. Die chin. Übersetzung von skr. *viṣaya* ist 境 *ching*, das in nicht-terminologischem Kontext ebenfalls die Bedeutung „Gebiet, Bezirk, Nachbarschaft" hat[34].

Die atü. Terminologie weicht in bemerkenswerter Weise von dem Usus des Sanskrit und des Chinesischen ab: Als Übersetzung von chin. 境 *ching* und als Äquivalent von skr. *viṣaya* dient atü. *atkangu*, ein Verbalnomen vom Verb *atkan-*, das wir oben[35] als Entsprechung von skr. *ālamb-* und als Übersetzung von verbalem 緣 *yüan* kennengelernt hatten.

Die *Alttürkische Grammatik*[36] beschreibt unter den „deverbalen Adjektiven" die Nomina auf *-gu* sehr zutreffend als Nomina potestatis et necessitatis. Beispiele sind *tayangu oron* „Ort, auf den [das Bewußtsein] sich stützen kann"[37] oder *atkangu törö* „*Dharmas*, die [das Bewußtsein] als Objekt nehmen kann"[38]. Diese Nomina kommen auch mit Ellipse des Bezugswortes vor. Sie können dann – je nach dem Charakter des zu subintellegierenden Bezugswortes – als Nomina intrumenti auftreten: *bıčgu* „[Instrument], mit dem man schneiden kann; das Messer", *yelpigü* „[Instrument], mit dem man Wind erzeugen kann; der Fächer". Das ist aber kontextuell bedingt, und gerade unser *atkangu* kann nicht als Nomen instrumenti betrachtet werden[39].

Wie kommt aber das Atü. zu dieser Konzeption, offenbar ohne Vorbild in den Missionssprachen des nördlichen Buddhismus? Zur Erklärung dieses Phänomens möchten wir wieder das oben zitierte zweigliedrige Schema der Wahrnehmungslehre bemühen, in dem das Bewußtseinsobjekt durch chin. 所緣 *so yüan* paraphrasiert wurde. Weiß man, daß verbales 緣 *yüan* im Atü. durch *atkan-* übersetzt wird, so wird man dem chin. 所緣 *so yüan* „das, was [das Bewußtsein] als Objekt nimmt" sofort das atü. *atkangu* als Lehnprägung zuordnen.

[33] PW VI 133 b.

[34] Giles S. 272 a.

[35] Vgl. o. Abschnitt I 3.

[36] AGr § 141.

[37] Suv 365,7.

[38] Vgl. den weiter unten zitierten Beleg aus Maitr 151 v. 19.

[39] *atkangu* sollte schon deshalb nicht als „Fessel" (Warnke 316) oder „das Fesselnde" (AGr § 115; BT IX Index 10 a; BuddhUig I 102, 105, 106 usw.) übersetzt werden. Wahrscheinlich gehen diese Übersetzungen zurück auf AGr § 115, wo unsere Nomina in absoluter Stellung als Nomina actoris, Abstrakta und Nomina instrumenti beschrieben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000303

Man würde freilich erwarten, daß eine Lehnprägung tatsächlich zur Übersetzung ihres Vorbildes dient. Das aber ist – wie bereits eingangs geschildert – nicht der Fall: atü. *atkangu* dient nicht zur Übersetzung von chin. 所緣 *so yüan*, sondern zur Wiedergabe von chin. 境 *ching* „Sinnesbereich, Sinnesobjekt (skr. *viṣaya*)". Soll die Annahme einer Lehnprägung nach chin. 所緣 *so yüan* aufrechterhalten werden, dann müssen wir fragen, ob chin. 所緣 *so yüan* vor der Zeit, aus der die überlieferten atü. Texte stammen, vielleicht in anderer Bedeutung gebraucht wurde.

Die Prägung der buddhistischen Termini des Atü. kann bis ins 6. Jh. zurückgehen, wie ANNEMARIE V. GABAIN gezeigt hat[40]. Spätestens seit der 2. Hälfte des 8. Jhs. hatte sich in Tun-huang und Turfan die *Dharmalakṣana*-Sekte etabliert[41], die bekanntlich durch die Übersetzungstätigkeit von Hsüan-tsang ihre wesentlichen Impulse erfahren hat. Wir haben eine Reihe von atü. Texten, deren chin. Vorlagen auf Hsüan-tsang oder seine Schule zurückgehen[42]. Auf die Autorität Hsüan-tsangs werden bestimmte terminologische und dogmatische Besonderheiten zurückgeführt, durch die sich seine Lehrrichtung von der durch Paramārtha vertretenen Schule abhebt[43].

Wenn wir also Grund haben anzunehmen, daß ein atü. Terminus technicus nicht nach dem Usus der Lehrrichtung des Hsüan-tsang geprägt worden sein kann, dann sollten wir prüfen, wie der betreffende Terminus vor Hsüan-tsang, z.B. von Paramārtha gebraucht wird, der im Jahre 546 als Missionar nach China kam, also etwa ein Jahrhundert vor Hsüan-tsang wirkte.

Ein Blick in den Index des chin. *Abhidharmakośaśāstra*[44], das von Paramārtha und von Hsüan-tsang übersetzt wurde, lehrt uns, daß 所緣 *so yüan* bei Paramārtha nicht die Bedeutung hat, in der es bei Hsüan-tsang meist auftritt. Insbesondere wird es nicht in Verbindung mit 緣

[40] A. v. GABAIN: *Buddhistische Türkenmission*. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 1954, S. 163f.

[41] Als Terminus post quem non gilt die Unterbrechung des Kontakts zwischen Nordwestchina und dem Inneren des Reiches (vgl. INOKUCHI, in BT I S. 80f.).

[42] Der atü. Kommentar zum *Abhidharmakośaśāstra* und der atü. Kommentar zum *Bodhisattvabhūmiśāstra*, wo zumindest die jeweiligen *Mūla*-Texte auf die Hsüan-tsang-Übersetzung zurückgehen, und natürlich die atü. Hsüan-tsang-Biographie.

[43] Vgl. FRAUWALLNER: *Amalavijñānam und Ālayavijñānam. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus*. In: Beiträge zur indischen Altertumskunde. Hamburg 1951, S. 148f. [FS Schubring].

[44] Hirakawa II 229 a/b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000304

yüan „Bedingung (skr. *pratyaya*)" zur Wiedergabe von skr. *ālambana-pratyaya* gebraucht, sondern steht meist attributiv zu chin. 境 *ching*, in der Junktur 所緣境 *so yüan ching* „*Viṣaya*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[45]. Aber auch in den Verbindungen 所緣相 *so yün hsiang* „Bild (skr. *ākāra*), das [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[46] oder 所緣法 *so yüan fa* „*Dharma*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt"[47]. In einer von diesen Verbindungen, die sich natürlich teilweise auch bei Hsüan-tsang finden, dürften die Uiguren die Junktur 所緣 *so yüan* kennengelernt haben. Der einzige attributive Beleg von atü. *atkangu*, den wir haben, *atkangu törö*[48], entspricht nämlich ziemlich genau dem zitierten 所緣法 *so yüan fa* „*Dharma*, den [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt". Es erscheint denkbar, daß sich absolut verwendbares *atkangu* mit Ellipse von *törö* oder einem ähnlichen Ausdruck aus einer solchen attributiven Verbindung entwickelt hat. In elliptischen Wendungen übernimmt der verbleibende Redeteil auch die Bedeutung des eingesparten Teils. Elliptisch verwendetes *atkangu* „das, was [das Bewußtsein] zum Objekt nimmt" impliziert dann den Bezug auf die *Dharmas* oder *Viṣayas*, die das Bewußtsein zum Objekt nimmt, wird zum Ersatzbegriff für das eigentlich Gemeinte. Eine solche Entwicklung ist aber nur vorstellbar, wenn man annimmt, daß die Prägung des Terminus auf eine Zeit zurückgeht, in der den Uiguren chin. 所緣 *so yüan* in der Bedeutung von skr. *ālambana(pratyaya)*, so wie es bei Hsüan-tsang gebraucht wird, noch nicht bekannt war.

Ālambanapratyaya aber wird z.B. von Paramārtha wiedergegeben durch 緣緣 *yüan yüan*[49], aus dem die Uiguren ein 緣 *yüan* als Vorlage für das atü. *atkak* herauspräparieren konnten.

Direkt läßt sich die Gleichung chin. 緣 *yüan* = atü. *atkak* nur in 2 Fällen belegen, d.h. in 2 chin. Texten, die als Vorlage für atü. Texte zu gelten haben, findet sich einfaches 緣 *yüan* als Äquivalent von atü. *atkak*. Beide Texte sind etwa ein halbes Jahrhundert nach Hsüan-tsang geschaffen, bzw. ins Chin. übersetzt worden, haben aber den offenbar älteren Sprachgebrauch bewahrt:

(1) In der Bodhisattva-Liste des chin. 佛說天地八陽神咒經 *Fo shuo t'ien ti pa yang shên chou ching* heißt der achte Bodhisattva in

[45] L. c. (15 Belege).
[46] L. c. (2 Belege).
[47] L. c. (2 Belege).
[48] Maitr 151 v. 19.
[49] Vgl. Hirakawa II 50 b; ferner *Ālambanaparīkṣā* S. 20 o. Z. 12, S. 21 Z. 4,9, S. 22 Z. 1,14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000305

einigen chin. Versionen des Textes und auch in einer tib. Fassung[50] 無緣觀 *wu yüan kuan* „der mit Meditation ohne *Ālambana*“[51]. Die türkische Übersetzung dieses Namens ist *atkančs(ı)z dyan bulmıs*[52], sicher zu verbessern in *atkaksız dyan bulmıš*, wie aus den verderbten mo. Formen *adqay-sun diyan*[53] oder *adqay-siy diyan*[54] hervorgeht.

(2) Im *Śūnyatāparivarta* des chin. *Goldglanz-Sūtras* (Übersetzung des I-tsing) heißt es, daß das Bewußtsein „den Bewußtseinsobjekten folgend überall in den 6 Sinnesorganen umherwandert“[55]. NOBEL übersetzt das chin. 隨緣 *sui yüan* hier nicht im terminologischen Sinne[56], offenbar ein Mißgriff, wie die atü. Übersetzung dieser Stelle (*atkak eyin* „den Bewußtseinsobjekten folgend“) zeigt.

5. Atü. *atkanguluk* „Zu-Greifendes (skr. *grāhya*)“ und *atkantačı* „Greifer (skr. *grāhaka*)“

Chin. 境 *ching* „Sinnesbereich, Objekt“ und das diesem gegenüberstehende chin 根 *kên* „Sinnesorgan (skr. *indriya*)“ sind Begriffe, die der *Vijñānavāda* aus der Terminologie der alten buddhistischen Schulen übernommen hat. Wenn es den *Vijñānavādins* um die Darstellung der Wahrnehmungslehre vom eigenen Standpunkt aus geht, verwenden sie auch die Dichotomie von: „Zu-Greifendes“ (chin. 所執 *so chih*, skr. *grāhya*) und „Greifer“ (chin. 能執 *nêng chih*, skr. *grāhaka*), wodurch zum Ausdruck kommt, daß es sich bei „Sinnesbereich“ und „Sinnesorgan“ eigentlich um 2 Teile derselben Sache, des Bewußtseins nämlich, handelt[57]. Die Uiguren übersetzen chin. 所執 *so chih* und 能執 *nêng chih*

[50] Vgl. ODA, Appendix A Nr. 8.

[51] Nicht „ursachloses Betrachten“, wie in TT VI 362 Anm. irrtümlich angegeben. Auch im 24. Kapitel der Kumārajīva-Übersetzung des *Saddharmapuṇḍarīka-sūtras* wird diese Meditation (無緣三昧 *wu yüan san mei*) erwähnt (*Hokekyō ichiji sakuin*. Tōkyō 1977, Anhang S. 73 d).

[52] So in TT VI 362, Variante T 1 (Kyōto), die auch sonst altertümliche Züge trägt (vgl. ODA 65). Das Faksimile zeigt, daß ”DQ'NČSZ vielleicht aus ”DQ'QSZ „verbessert“ wurde.

[53] So LIGETI 305,307. Das *-sun* ist ohne weiteres als Lesefehler für *-suz* oder *-sız* zu erklären.

[54] So ODA, Appendix A Nr. 8.

[55] *Taishō shinshū daizōkyō*, Nr. 665 S. 424 b 10: 隨緣遍行於六根 *sui yüan pien hsing yü liu kên*.

[56] Nobel 169 Z. 1: „entsprechend der (gegebenen) Veranlassung“.

[57] Vgl. Dharmapāla 891 c 1 in der Übers. von SCHOTT: „was man Gegenstand (*viṣaya*, Verf.) nennt, ist dieser greifbare Teil (*grāhyabhāga*)“. Auch die Termini „Zu-Nehmendes“ und „Nehmer“, chin. 所取 *so ch'ü* und 能取 *nêng*

mit *atkanguluk*, bzw. *atkantačı*, gebildet vom selben Verb *atkan-*, das wir oben[58] als die atü. Entsprechung von chin. 緣 *yüan* kennengelernt hatten.

Warum differenzieren die atü. Texte hier nicht, so wie es die Übersetzungs-Vorlagen tun? Nun, es gibt offenbar auch chin. Texte, die nicht differenzieren, und von Paramārtha wird in seiner Übersetzung der *Ālambanaparīkṣā*[59] chin. 所緣能緣 *so yüan nêng yüan* in ganz ähnlicher Weise verwendet wie 所執能執 *so chih nêng chih* in den Vorlagen der atü. Texte. Wir halten es nicht für undenkbar, daß die Uiguren dieses Konzept in der soeben zitierten Form kennengelernt und das einmal geprägte Übersetzungs-Äquivalent dann beibehalten haben.

Man muß annehmen, daß die Prägungen *atkangu* und *atkanguluk* – wenn sie beide auf ein chin. 所緣 *so yüan* zurückgehen sollen – räumlich und/oder zeitlich auseinanderliegen. *atkangu* könnte auf einen atü. Dialekt zurückgehen, in dem nur deverbale Nomina auf *-gu* bekannt waren, nicht aber die erweiterten Formen auf *-guluk*[60]. *atkangu* wurde dann in die großen buddhistischen Texte der klassischen Zeit, die sowohl *-gu* wie auch *-guluk* kennen, übernommen. *atkanguluk* hingegen könnte von Sprechern der Sprache geprägt worden sein, die beide Formen kennt. Denkbar ist natürlich auch, daß *atkangu* und *atkanguluk* von Sprechern der klassischen Sprache stammen und zu verschiedenen Zeiten geprägt worden sind.

Im dritten Kapitel des atü. *Goldglanzsūtras*[61] ist atü. *atkandačılı atkangulukli* das Äquivalent von chin. 所執能執 *so chih nêng chih* in der chin. Vorlage, ein Beleg, wo atü. *atkan-* eindeutig einem chin. 執 *chih* entspricht. Aber wir kennen nicht immer die Vorlagen der atü. Texte, und in vielen Fällen sind die atü. Übersetzungen ausführlicher als ihre Vorlagen, können höchstens als Paraphrasen der Vorlage betrachtet

---

ch'ü, atü. *alguluk* und *altačı*, bringen dieses Konzept zum Ausdruck (vgl. Dharmapāla 891 c 1–27 (Schott 46–48); BuddhUig I 175 (Übers. und Anm. zu Z. 175 unzutreffend)).

[58] Vgl. o. S. 278.

[59] *Ālambanaparīkṣā* S. 22 o. Z. 4,12. Als Entsprechung des atü. *atkandačılı atkangulukli* (Suv 253,17) findet sich allerdings bei Paramārtha (so wie bei I-tsing): 所執 *so chih* und 能執 *nêng chih* (*Taishō shinshū daizōkyō* Nr. 665 S. 409 c 25, Nr. 664 S. 364 a 23)

[60] Wie z. B. in der Sprache des *Chuastuanift* (vgl. P. Zieme: *Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäischen Turfantexte*. Phil. Diss. Humboldt-Universität Berlin o. J., S. 77 f.). Texte, die nur *-guluk* kennen, gibt es offenbar nicht.

[61] Suv 253,17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000307

werden. Vielleicht haben die uigurischen Übersetzer auch manche Glosse ihrer chin. Vorlage in die Übersetzung eingehen lassen. Jedenfalls verwenden sie die Dichotomie von *atkanguluk* und *atkantačı* auch in Fällen, wo die uns heute bekannten Versionen der chin. Vorlagen etwas abweichend formulieren[62].

Problematischer sind Belege mit isoliertem *atkanguluk*, wie *atkanguluk tooz toprak*[63] oder *atkanguluk kirlär*[64], die einem einfachen chin. 塵 *ch'ên* „Staub, Schmutz; Sinnesqualität (skr. *guṇa*)" in der chin. Vorlage gegenüberstehen. Wahrscheinlich ist das Gegenstück *atkantačı* hier zu subintellegieren[65] und atü. *atkan-* auch hier mit „greifen (skr. *grah-*)" zu übersetzen.

Fast kurios mutet die häufig belegte Junktur *atkanguluk atkangu* an, die an einer Stelle des atü. *Goldglanzsūtras*[66] ebenfalls einfaches chin. 塵 *ch'ên* paraphrasiert. Wir halten es für möglich, daß die Junkturen *atkanguluk atkangu, atkanguluk kirlär* usw. rein alttürkische Schöpfungen sind, ohne fremde Vorbilder. Bei *atkanguluk kirlär* wäre *atkanguluk* ein interpretierender Zusatz, um *kirlär* „Schmutz (Pl.)" als Terminus technicus zu charakterisieren. Für *atkanguluk atkangu* würde unsere Annahme heißen, daß die „buchstäbliche"Bedeutung von *atkangu* völlig verblaßt war, daß es – normalerweise und unkommentiert – wie skr. *viṣaya* im Sinne der alten buddhistischen Schulen aufgefaßt werden konnte. *atkanguluk* wäre dann ein Zusatz, um dieses unreflektierte

[62] Man vergleiche atü. *alku[n]ı aṭkandačıka aṭkanguluk töz* „die Wesenheit dessen, was gegriffen wird durch den alles (?) Greifenden", wo die Texte des *Manji-* (Bd. 30, fol. 226 a oben 9) und *Taishō-Tripiṭakas* (Nr. 2053, S. 244 c 5) haben: 遍計所執 *pien chi so chih*, skr. *parikalpita* (vgl. Nakamura 1212 b). TOALSTER (1298,1312), der den Text willkürlich emendiert, übersetzt nicht das Türkische, sondern das Chin. in der Interpretation von SOOTHILL-HODOUS (415 a oben). Eine ähnliche Paraphrase des chin. Textes auch HtPek H 1 b 5–9: *näy köŋüli aṭkanguluk kirlär üzä kirikmäsär „ näčükin takı aṭkantačı biliglär ärkäčlänip ürkitgäli bäliŋlätgäli ugay* „wenn das Herz nicht befleckt wird durch den Schmutz des Zu-Greifenden, wie können [dann] die greifenden *Vijñānas* noch in Wallung kommen und erschreckt$_2$ werden?" Die chin. Vorlage im *Manji-Tripiṭaka* (Bd. 30, fol. 249 b u. 19–20): 非情塵之所翳豈識浪之能驚 *fei ch'ing ch'ên chih so i ch'i shih lang chih nêng ching* „wenn es nichts gibt, was durch den Schmutz der *Kleśas* verdunkelt wird, wie gibt es dann das Erschreckt-Werden-Können durch die Aufwallung des Bewußtseins?"

[63] HtPek 85 a 6.

[64] BT I 41 Z. 220. Ähnlich auch HtPar 144,11.

[65] D.h. man wußte, daß *atkanguluk* mit *atkantačı* ein Paar bildet. *aṭkanguluk kirlär* ist ja auch in Konkomitanz mit *aṭkantačı biliglär* belegt (vgl. o. Anm. 62).

[66] Suv 393,6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000308

Abb. 1

Abb. 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000309

Abb. 3

Abb. 4

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000310

Verständnis von *atkangu* zu verhindern und nicht die Vorstellung von „äußeren Objekten" aufkommen zu lassen.

II.

1. Ein atü. Text zur Wahrnehmungslehre aus einem Kommentar zum *Abhidharmakośa*

Von turkologischer Seite ist der Bibliographie des *Abhidharmakośa* in der Einleitung zur Übersetzung von La Vallée Poussin[67] wenig hinzuzufügen. La Vallée Poussin erwähnt nicht die atü. Version des Kommentars von Sthiramati, und man vergleiche dazu jetzt die Bemerkungen von Şinasi Tekin in der Einleitung zur Faksimile-Ausgabe des atü. Textes[68].

Der *Abhidharmakośa* des Vasubandhu wird als Darstellung der Philosophie des *Sarvāstivāda* betrachtet, mit gewissen Anmerkungen oder Korrekturen, die den Standpunkt der *Sautrāntikas* wiedergeben[69]. Der Makrokontext des im folgenden edierten Textstückes ist eine Darstellung der Lehre von den 3 *Asaṃskṛta-dharmas,* die nicht der Verursachung durch Bedingungen (skr. *pratyaya*) unterliegen, nach der Schule der *Sarvāstivādins*[70]. In Vers 6 c–d seiner *Kārikā*[71] behandelt Vasubandhu den dritten dieser *Dharmas*, den *Apratisaṃkhyānirodha,* und in seinem Autokommentar erläutert er diesen *Dharma* durch ein Beispiel aus der Wahrnehmungslehre: Wenn in einem gegebenen Moment einer der 5 *Vijñānas* ein Objekt ergreift, so haben die anderen *Vijñānas* keine Chance, zu entstehen und Objekte dieses Moments zu ergreifen, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft. Sowohl Vasubandhus eigener Kommentar (s. Text Z. 118 a 8 – 14) als auch der darauf folgende Kommentar des Sthiramati (s. Text Z. 118 a 14 – 119 b 3) sind also an der Lehre der *Sarvāstivādins* orientiert, wonach in jedem Moment (skr.

[67] *Abhidharmakośa* T. I S. XVII ff., vgl. auch die Nachträge am Anfang von Bd. I des Nachdrucks.

[68] TekinAbhi S. IX ff.

[69] Vgl. *Abhidharmakośa* T. I 5 Anm. 3 usw.; ferner Nakamura Buddhism 110. Die Zweifel an der traditionellen Auffassung von der Schulzugehörigkeit des Vasubandhu, die Schmithausen jüngst geäußert hat (vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 14 [1970], S. 112 f.), zwingen wohl nicht zu einer neuen Beurteilung des *Abhidharmakośa*?

[70] Vgl. dazu Nakamura 491 c.

[71] Zitierung dieser *Kārikā* in der atü. Version in Abhi A 117 a 14–15 (Übers. in *Abhidharmakośa* T. I 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000311

kṣaṇa) nur einer der 5 *Vijñānas* entstehen kann[72]. Sthiramati läßt anschließend Saṅghabhadra zu Wort kommen[73], um sich dann nochmals zu dessen Darstellung zu äußern[74].

2. Text

Die chinesische Vorlage des atü. Sthiramati-Kommentars ist bekanntlich bisher nicht aufgefunden worden. Nur für wenige Zeilen des hier edierten Textstücks, nämlich für den Autokommentar des Vasubandhu, steht also eine direkte Vorlage zur Verfügung[75].

Der Kommentar des Vasubandhu (Zeile 118 a 8 – 14) und die Zitate daraus (Zeile 118 a 16 – b 1, 118 b 6 –7, b 9, 119 a 2 – 4, a 8, a 13) sind in unserem Text kursiv gedruckt. Die Umschrift folgt der Norm des *Uigurischen Wörterbuchs*[76]. Auf die Wiedergabe der Punktierung wurde verzichtet. Sie tritt in unserem Text nur sporadisch auf und hat keine Bedeutung für die Lautung, sondern soll das Zeichen Q von der Zeichenfolge 'N usw. abheben.

(fol. 118 a 8) 論 *kaltı közli köyülli* (9) *bir učlugın bir öytä bolmıš üdtä adın öy ün yıd (10) tatıgta ulatılar ärtär, ol atkangu ugušug atkandačı* (11) *beš bilig kuvragı turup kälmädük üdtä birdämläti tugmaz* (12), *ol umamakınıŋ ugrında atkangalı ärtmiš üdki* (13) *atkangularıg basutčısı ägsük üčün bululur bilmätin öčmäk* (14) tep, 釋曰 bo bilmätin öčmäkniŋ yörügi bolur üküš yollug (15), anta yänä ukıtmak üzä ol birin učuz bolur bilgäli (16) körkitgäli anıŋ bälgüsin ohšatıgın, *kaltı közli köyülli* (fol. 118 b 1) *bir učlugın bir öydä bolmıš üdtä* tep temiši ärsär bir kšantakı (2) köz ärklig ulatı birlä yänä köz biligi bir učlugın atkansar (3) bir kök öŋüg, nätägin atatı bir učlugın tep tesär (4) kaltı köz ärklig öŋ atkanguta tıdılsar yapšınsar, (5) köz biligi atkakında atkansar yapšınsar atı bolur bir učlugın (6) tep, *adın öy ün yıd tatıg büritigtä ulatılar* (7) *ärtär* tep temiši ärsär, 所緣之外 atkakında taš alku (8) öŋ ün yıd tatıg büritmäktä ulatılarnıŋ atı bolur (9) adın tep, *ärtär* tep temiši ärsär barmak tep yörüg ol alkınmak (10) tep yörüg ol öčmäk tep yörüg ol, kayu kšanta köz ärklig ulatı (11) bilig tursar bir atkanguta, ol ok kšanta adın beš atkangularıg (12), köz ärklig bilig birlä atkanu ürgürmätin kurugın (?) (13) tüšürülür üčün ärtmiš üdkä atı bolur ärtmäk tep (14) nätägin atatı atkanu ürgürmätin tep tesär, kaltı ol nomlar (15) közünür üdtä turmıš

[72] Vgl. auch Kommentar zu Z. 118 b 11 des Textes.

[73] Abhi A 119 b 3ff., unsere Bearbeitung geht nur bis Z. 119 b 3. Zu Saṅghabhadra, der auch einen Kommentar zum *Abhidharmakośa* verfaßt hat, vergleiche o. S. 275.

[74] Abhi A 121 b 9ff.

[75] Vgl. *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 29, Nr. 1558 S. 1 c 27–2 a 1.

[76] Vgl. UigWb 6ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000312

üdtä tört basuṭčılarta, näčä bolsar (16) ymä tılṭag atlıg basuṭčı aṭkak atl(ı)g basuṭčı, ärksinmä atl(ı)g (fol. 119 a 1) basuṭčı ägsük bolmak üzä ol tüz arasız basuṭčı anın sözlämiš (2) ol aṭkanu ergürmätin tep 緣彼境界 *ol aṭkangu ugušug* (3) *aṭkantačı beš bilig kuvragında ulatılar turup kälmädük üdtä* (4) *birdämläti tugmaz* tep temiši ärsär ol kšanta ol aṭkangug aṭkangalı (5) tägimlig beš biliglärtä tugmadačısı ärsär birdämläti ikiläyü tugmaz üčün (6) aṭamiš ol birdämläti tugmaz tep, näṭägin bilgäli bulur ikiläyü tugmadačısın (7) tep tesär, kiginč bergälir üčün bo savka, anın basa šasṭrta sözlämiš (8) ol, *ol umamakınıy ugurında aṭkangalı ärtmiš üdki aṭkangularıg* (9) tep, munṭa bar kayu yörüg tep tesär, köztä ulatı beš biliglär bir yindäm (10) aṭkanıp közünür üdüg ävrilür, ärtmiš üdki öŋtä ulatı aṭkangularıg (11) bolmaz aṭkanmaklıg iši küdöki, näṭägin tep tesär basuṭčısı ägsük (12) üčün, anın birdämläti tugmaz basuṭčısı tükäl ärmäz üčün (?) 又 basuṭčısı (13) ägsük üčün ymä ter, *bululur bilmätin öčmäk* tep temiši ärsär, 心心所法 (14) köŋül köŋültäki nomlar odgurak tört basuṭčılıgın tugar, basuṭčısı (15) ägsük ärsär tugmaz [,] aṭkangusı birök közünür üdtä bolsar ägsük bolur (fol. 119 b 1) tüz arasız basuṭčısı, aṭkangusı birök ärtmiš üdtä bolsar ägsük bolur (2) aṭkak atl(ı)g basuṭčısı, ägsük bolmak üzä bo tüz arasız basuṭčı anın (3) bululur bilmätin öčmäk tep,

3. Übersetzung

Der Text des Vasubandhu und die Zitate daraus erscheinen gesperrt, der Kommentar des Sthiramati in Antiqua. Die Kanjis werden mit Kapitälchen wiedergegeben. Sie gehören nicht immer zum Text, sondern in Z. 118 b 7, 119 a 2, 119 a 13 sollen sie nur den Vergleich mit dem chin. Original erleichtern.

(118 a 8) (chin.) DAS ŚĀSTRA [SAGT]: (atü.) Zum Beispiel, wenn das Auge und das Bewußtsein (9) sich ausschließlich mit einer Farbe befassen, [dann] gehen die anderen Farben, Töne, Gerüche, (10) Geschmacks[*dharmas*] und so weiter in die Vergangenheit. (11) Wenn die Schar der fünf *Vijñānas*, (10) die diese Objekt-Bereiche als *Ālambana* nehmen könnten, (11) sich in der Zukunft befinden, entstehen sie niemals mehr. (12–13) Weil sie (sc. die *Vijñānas*) die Objekte (skr. *viṣaya*), die der Vergangenheit angehören, nicht als *Ālambana* nehmen können, [deshalb] tritt – weil ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) unvollständig sind – der *Apratisaṃkyānirodha* ein. (14) (chin.) DER KOMMENTAR SAGT: (atü.) Für die Interpretation dieses *Apratisaṃkhyānirodha* gibt es viele Methoden. (15) Dadurch, daß man dort (d.h. an dieser Stelle des *Śāstras*) diese eine [Interpretation] davon lehrt, ist es einfach, (16) die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000313

Merkmale [des *Apratisaṃkhyānirodha*] und das, womit man ihn vergleichen kann, zu verstehen und aufzuzeigen. Zum Beispiel, (118 b 1) was den [folgenden *Śāstra*-] Text betrifft: (118 a 16) Wenn das Auge und das Bewußtsein (118 b 1) sich ausschließlich mit einer Farbe befassen, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (3) Wenn man fragt: „Warum heißt es 'ausschließlich', (1) wenn die Sehfähigkeit und auch das Sehbewußtsein eines Momentes (skr. *kṣaṇa*) 'ausschließlich' (3) eine [bestimmte] blaue Farbe (2) als *Ālambana* nehmen?" [So wisse man, daß] (4) nämlich, wenn die Sehfähigkeit an einem Farb-Objekt (skr. *viṣaya*) sich aufhält und anhaftet, (5) und wenn das betreffende Sehbewußtsein an seinem Bewußtseinsbild (?) sein *Ālambana* findet und anhaftet, dann ist die Bezeichnung dafür „ausschließlich". (7) Was den [folgenden *Śāstra*-]text betrifft: (6) [dann] gehen die anderen Farben, Töne, Gerüche, Geschmacks[*dharmas*], Berührungs[*dharmas*] und so weiter (7) in die Vergangenheit, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (chin.) AUSSERHALB DES ĀLAMBANA (8) (atü.) Die Bezeichnung für alle Farben, Töne, Gerüche, Geschmacks[*dharmas*], Berührungs[*dharmas*] und so weiter (7) außerhalb des betreffenden *Ālambana* (9) ist: „die anderen". Was das Gehen in die Vergangenheit des [*Śāstra*-]Textes betrifft, so ist [eine] Interpretation: „Dahingehen", [eine andere] Interpretation: „Schwinden", (10) [noch eine andere] Interpretation: „Verlöschen". Wenn in irgendeinem Moment (skr. *kṣaṇa*) die Sehfähigkeit und (11) das Bewußtsein sich bei einem Objekt (skr. *viṣaya*) befinden, [dann] ist – weil in ebendiesem Moment (12) die Sehfähigkeit und das Bewußtsein (11) die anderen fünf Objekte (skr. *viṣaya*) (12) nicht als *Ālambana* herbeibringt und weil [diese Objekte] nutzlos (?) (13) in die Vergangenheit geworfen werden – die Bezeichnung davon: „in die Vergangenheit gehen". (14) Wenn man fragt: „Warum heißt es: 'nicht als *Ālambana* herbeibringt'?", [so wisse man, daß] nämlich, (15) weil von den vier Bedingungen (skr. *pratyaya*) (119 a 1) der *Samanantarapratyaya* fehlt, (118 b 14–15) wenn diese *Dharmas* (sc. die anderen *Vijñānas*) sich in der Gegenwart befinden – mag auch immer (118 b 16) der *Hetu* genannte *Pratyaya*, der *Ālambana* genannte *Pratyaya* und der *Adhipati* genannte (119 a 1) *Pratyaya* vorhanden sein –, deshalb heißt es: (119 a 2) „nicht als *Ālambana* herbeibringt". (4) Was den [folgenden *Śāstra*-] Text betrifft: (2) (chin.) DIE DIESE OBJEKT-BEREICHE ALS ĀLAMBANA NEHMEN KÖNNTEN (2–3) (atü.) Wenn die Schar der fünf *Vijñānas* und so weiter, die diese Objekt-Bereiche als *Ālambana* nehmen könnten, sich in der Zukunft befinden, entstehen sie niemals mehr, [so ist Folgendes zu sagen:] (5)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000314

Weil, wenn es einen von den fünf *Vijñānas*, (4) die in diesem Moment (skr. *kṣaṇa*) in der Lage sind, diese Objekte (skr. *viṣaya*) als *Ālambana* zu nehmen, (5) gibt, der nicht entsteht, weil [dieser dann] niemals mehr ein zweites Mal entsteht, (6) [deshalb] heißt es: „entstehen niemals mehr". (7) Fragt man: (6) „Wie soll man den 'Nicht-nochmals-Entstehenden' verstehen?" (7) Um diese Frage zu beantworten, deshalb heißt es ja anschließend im *Śāstra*: (8) Weil sie (sc. die *Vijñānas*) die Objekte (skr. *viṣaya*), die der Vergangenheit angehören, nicht als *Ālambana* nehmen können. (9) Fragt man: „Welche Interpretation gibt es hier?", [so soll man wissen:] Das Augen-[Bewußtsein] und überhaupt die fünf *Vijñānas* (10) entwickeln sich, indem sie lediglich die Gegenwart als *Ālambana* nehmen. (11) Es geht nicht, daß sich ihre Tätigkeit$_2$, *Ālambana* zu ergreifen, (10) auf Objekte (skr. *viṣaya*) der Farbe und so weiter erstreckt, die der Vergangenheit angehören. (11) Fragt man: „Warum (12) entstehen sie deshalb niemals mehr, weil (11) ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) unvollständig sind?", (12) [so soll man wissen:] Weil ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) nicht komplett sind; (chin.) ALTERNATIV (13) (atü.) [dafür] sagt man auch: weil (12) ihre Bedingungen (skr. *pratyaya*) (13) unvollständig sind. Was den [*Śāstra*-]Text betrifft: *Apratisaṃkhyānirodha* tritt ein, [so ist Folgendes dazu zu sagen:] (chin.) DIE CITTACAITASIKA-DHARMAS (14) (atü.) Die *Cittacaitasika-dharmas* entstehen unbedingt durch vier Bedingungen (skr. *pratyaya*). Wenn [eine von] ihren Bedingungen (skr. *pratyaya*) fehlt, entstehen sie nicht. Wenn ihr Objekt (skr. *viṣaya*) in der Gegenwart vorhanden ist, dann fehlt (119 b 1) ihnen der *Samanantarapratyaya*. Wenn ihr Objekt (skr. *viṣaya*) in der Vergangenheit vorhanden ist, dann fehlt (2) ihnen der *Ālambana* genannte *Pratyaya*. Weil (im Falle des vom *Śāstra* hier zitierten Beispiels) der *Samanantarapratyaya* fehlt, deshalb (3) tritt *Apratisaṃkhyānirodha* ein.

4. Kommentar

(118 a 8) + lı . . . +lı „und" ist hier die Wiedergabe von chin. 與 *yü* „oder, und".

(118 a 8) bir učlugın . . . +ta bol- „sich ausschließlich befassen mit . . ." ist Übersetzung von chin. 專 *chuan* „speziell, ausschließlich (sein)".

(118 a 10) ulatılar „und so weiter": im chin. Text folgt nach „Geschmack" noch chin. 觸 *ch'u* „Berührung (skr. *sparśa*)", das im atü. Text wohl versehentlich ausgelassen wurde, da in der Wiederholung, Z. 118 b 6, auch im Atü. *büritig* „Berührung" genannt ist. *ulatılar* „und so wei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000315

ter" bezieht sich dann nur auf die Objekte des sechsten Bewußtseins (skr. *manovijñāna*), und in Z. 118 b 10–11 setzt auch unser Text sechs *Vijñānas* voraus. Im Text, den LA VALLÉE POUSSIN benutzte, scheint „und so weiter" zu fehlen (vgl. *Abhidharmakośa* T. I 10).

(118 a 10) ärt- „in die Vergangenheit übergehen (*Dharmas*)": Wir stützen unsere Übersetzung auf NAKAMURA (609 c, Bedeutung 2), der diese Bedeutung für das im chin. Text hier vorliegende 謝 *hsieh* gibt, mit Belegstellen aus dem *Abhidharmakośa*.

(118 a 10–11) ol atkangu ugušug . . . tugmaz: Diesen Passus hat auch KŌGI KUDARA (AbhiKār 341) übersetzt. Gegen KUDARAs Übersetzung ist aber wohl *atkangu uguš* auf die im vorhergehenden Satz erwähnten „anderen" *Viṣayas* zu beziehen, was die von LA VALLÉE POUSSIN übersetzte Version (*Abhidharmakośa* T. I 10) ausdrücklich bestätigt. Man vergleiche auch die alternierende Formulierung in Z. 119 a 5: . . . *atkangalı tägimlig beš biliglärtä* „von den fünf *Vijñānas*, die in der Lage sind, . . . als *Ālambana* zu nehmen".

(118 a 10) uguš „Bereich": Nach LA VALLÉE POUSSIN (vgl. Mélanges chinois et bouddhiques 5 [1936–37], S. 174, Anm. 1) in solchen Kontexten vielleicht eher „mine, minerai".

(118 a 11) kuvrag „Schar" ist eine sinngemäß sehr treffende Übersetzung des im chin. Text vorliegenden 身 *shên* „Körper", seinerseits Calque von skr. *kāya* „Körper", das auch die Bedeutung „Gruppe" haben kann (PW II 51 a; vgl. auch AbhiKār 341). Der chin. Text hat nach 身 noch 等 *têng* „und so weiter", vom uigurischen Übersetzer vergessen, wie die Wiederholung des Textes in Z. 119 a 3 zeigt.

(118 a 11) turup kälmädük üdtä „wenn . . . sich in der Zukunft befinden" ist ein Zusatz der chin. Fasssung, der in der Sanskrit-Version (vgl. Pradhan 4) fehlt. „Zukunft" steht für alle Momente nach dem Moment, in dem „das Auge und das Bewußtsein sich ausschließlich mit einer Farbe befassen". Für atü. *tur-* hat die chin. Fassung 住 *chu* „wohnen" usw.

(118 a 11) birdämläti „niemals mehr (mit Neg.)" entspricht im chin. Text 畢竟 *pi ching* „mit einem Wort, kurz; schließlich, letzten Endes, im Grunde; letztendlich, fundamental" (Morohashi Nr. 21829,15). Im *Abhidharmakośa* ist es nach HIRAKAWA (II 401) normalerweise die Wiedergabe von skr. *atyanta*, „bis zu Ende, auf immer", mit negiertem Verb wäre also zu übersetzen: „niemals mehr" o.ä. In ShōAgon (205,19; 205,26) ist *birdämläti* zweimal als Wiedergabe von chin. 永

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000316

yung „ewig, auf alle Zeiten" belegt, beide Male vor Nomina mit dem Privativsuffix *+sız*.

(118 a 12–13) ol umamakınıŋ . . . atkangularıg: Text und Übersetzung dieses Passus auch in AbhiKār 338.

(118 a 13) bilmätin öčmäk „*Apratisaṃkhyānirodha*" ist hier die Entsprechung von chin. 非擇滅 *fei tsê mieh*, nach der üblichen Definiton „Erlöschen, das nicht abhängt von Weisheit" (vgl. Nakamura 1125 d; ähnliche Definition auch in Abhi A 117 b 16–17). Auch das Gegenstück *bilip öčmäk „Pratisaṃkhyānirodha"*, ist in unserem Text belegt (Abhi A 97 a 7,105 a 14).

(118 a 14) üküš yollug „mit vielen Methoden": *yol* im Sinne von „Art und Weise, Verfahren, Methode" auch belegt in TT VII 41,24. Man vergleiche auch ETS 142_{143}: *abipiray yolın azıp* . . . „die Methode des *Abhiprāya* verfehlend . . . (?)".

(118 a 15) ol birin „diesen einen davon": Man vergleiche dazu auch M III 49 o. 13: *bo bir sav üzä* „durch dieses eine Wort".

(118 b 3) kök öŋ „blaue Farbe": In unseren Texten steht „blau" häufig für ein beliebiges Objekt des Sehbewußtseins (vgl. Dharmapāla 37,44).

(118 b 4) tıdıl- „sich aufhalten" ist auch in TT X 72 in dieser Bedeutung belegt.

(118 b 11) bilig „Bewußtsein": Die Frage, ob mehrere von den *Vijñānas* gleichzeitig entstehen können, war zwischen den verschiedenen Schulen umstritten. Einig war man sich darüber, daß jeweils nur ein Sehbewußtsein usw. entstehen könne (vgl. Siddhi 293,413). Die hier zum Ausdruck kommende Auffassung, daß überhaupt nur jeweils einer der 5 *Vijñānas* entstehen könne, ist den *Sarvāstivādins* zuzurechnen (vgl. Siddhi 128,246). Sthiramati war im Prinzip derselben Meinung, freilich mit gewissen Modifikationen (vgl. Siddhi 242ff.), von denen aber in unserem Text nichts zur Sprache kommt. Man vergleiche auch den Kommentar zu Z. 119 b 2.

(118 b 11) atkanu ürgürmätin „als *Ālambana* herbeibringen": Wie unten in Z. 119 a 2 deutlich wird, ist *ürgür-* eine Variante von *ergür-* „erreichen lassen, bringen", in dieser Form auch belegt in TT VII 38 m. 2 und dort gegen die Vermutung Clausons (EtymDic 227 b) kein Lesefehler, wie ein Vergleich mit dem Original zeigt. Das Suffix *-gür-* scheint auch beim Verb *kirgür-* „hineinbringen" häufig eine Rundung des Wurzelvokals zu bewirken. Man vergleiche die von Clauson (EtymDic

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000317

713 a) fälschlich zu *kögür-* gestellten Belege U II 73 u. 4 und USp 48 m. 10, dazu jetzt noch den Beleg in der atü. „Erzählung vom Töpfer" (Töpfer 67).

(118 b 13) tüšürülür „werden geworfen": Man vergleiche dazu die Worthäufung *tüšürülüp kämišilip* „geworfen werden$_2$" in Z. 120 b 15 unseres Textes.

(119 a 6) nätägin „wie?": An den anderen Stellen unseres Textes (Z. 118 b 3,119 a 11) dürfte „warum" die bessere Übersetzung sein, wie auch in TT V B 24,44.

(119 a 9) yindäm „lediglich": In HtPek 11 a 24 ist *yintäm bilig* die Übersetzung von chin. 唯識 *wei shih* „Nur-Bewußtsein (skr. *vijñaptimātra*)". Der Bedeutungsansatz von CLAUSON (EtymDic 947 a) ist also zu korrigieren.

(119 a 10) ävril- „sich entwickeln": Unsere Übersetzung gründet sich auf die Annahme, daß *ävrilmäk* hier das atü. Äquivalent von skr. *pariṇāma* „sich entwickeln (Bewußtsein)" ist, ein Terminus, der von Vasubandhu geschaffen worden sein soll (vgl. NakamuraBuddhism 273). Man vergleiche dazu auch Abhi A 120 a 15: *köz ärklig köz biligi bir aṭkanguta ävrildükdä* . . . „wenn sich die Sehfähigkeit und das Sehbewußtsein an einem Objekt (skr. *viṣaya*) entwickeln . . ." oder BuddhUig I 178–179: *köyül tümän törlüg atkangular eyin ävrilsär ymä* . . . „wenn auch das Bewußtsein sich in zehntausend Objekte (skr. *viṣaya*) entwickelt . . .". Das Transitivum *ävir-* ist ja auch das normale atü. Äquivalent von skr. *pariṇāmanā,* wenn in Kolophonen von *Puṇya*-Übertragung die Rede ist.

(119 a 13) ymä ter „man sagt auch" ist meist so geschrieben, daß *ymä* (bei senkrechter Leserichtung) links neben *ter* steht (vgl. Abhi A 70 b 10,71 b 8 usw.). In den von SHŌGAITO publizierten *Āgama*-Texten haben die mit *ymä ter* gekennzeichneten Sätze keine Entsprechung in der chin. Vorlage. Sie enthalten eine alternative atü. Übersetzung (vgl. ShōAgon 101f.).

(119 b 2) ägsük bolmak üzä: Bei der Beantwortung einer Zweifelsfrage eines anonymen Gelehrten zeigt Sthiramati auf fol. 120 b 7ff. zu welchen Konsequenzen es führen würde, wollte man die Notwendigkeit des *Samanantarapratyaya* verneinen: (120 b 7) *taplap sözläsär birök bir käzigtä yindäm* (8) *bolur bir bilig tep taplamasar basuṭčısı ägsük bolmaklıg yörügüg* [,] *bo* (9) *bir kšantakı köz biliginiy köz ärkligkä körü bolur tıltag atl(ı)g basuṭčı* (10) *öy aṭkanguka körü bolur aṭkak atl(ı)g basuṭčı adın nomlarka* (11) *körü bolur ärksinmä atl(ı)g basuṭčı, bo kšantakı köz bili-*

gindä taplasar (12) < *tükäl* > *bolur bo üč basuṭčılar tep* [,] *kulkaknıyta ulatı adın biliglärtä* (13) *näṭägin taplamaz sizlär tükäl bolur bo üč basuṭčılar tep* „(120 b 7–8) wenn ihr die Meinung vertretet, daß nur ein *Vijñāna* auf einmal entsteht, [aber] nicht der Meinung seid, daß [ohne *Samanantarapratyaya*] die *Pratyayas* dieses (9) einen [gegebenen] Momentes (skr. *kṣaṇa*) (8) unvollständig sind, (9) dann wäre [also] das Auge der *Hetu* genannte *Pratyaya* [für das *Cakṣurvijñāna* dieses Momentes], (10) der *Rūpa*-Sinnesbereich (skr. *viṣaya*) wäre der *Ālambana* genannte *Pratyaya* und die anderen *Dharmas* (11) wären der *Adhipati* genannte *Pratyaya*. [Das würde für das Entstehen dieses Bewußtseinsaktes genügen.] Wenn ihr[nun] der Meinung seid, daß in dem *Cakṣurvijñāna* dieses Momentes (12) diese 3 *Pratyayas* [als hinreichende Bedingung genügend] sind, (13) wie könnt ihr dann nicht der Meinung sein, daß diese 3 *Pratyayas* (12) im *Śrotra[vijñāna]* und in den anderen *Vijñānas* (13) [ebenfalls als hinreichende Bedingung] genügend sind?“ [Und damit könnten alle *Vijñānas* auf einmal entstehen, was ausgeschlossen wurde.]

III.

Abkürzungen und Bibliographie

Für Kurztitel und Siglen, die hier fehlen, vergleiche man die Bibliographie und die bibliographischen Nachträge in UigWb

Abhi — Sthiramati: *Abidarim šastrtakı činkertü tözlüg yörüglärniy keyürü ačdačı tikisi*. British Library Mss. Or. 8212, 75 A/B. [Atü. Teilübersetzung der chin. Version des *Abhidharmakośabhāṣyatīkā-tattvārtha-nāma*, vgl. TekinAbhi]

Abhidharmakośa — Louis de la Vallée Poussin: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations*. T. 1–6. Nachdruck Bruxelles 1971. (Mélanges chinois et bouddhiques. 16.) [Chin. Text in: *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 29, Nr. 1558; die von La Vallée Poussin benutzte Edition war uns nicht zugänglich.]

Ālambanaparīkṣā — Susumu Yamaguchi und Henriette Meyer: *Dignāga. Examen de l'objet de la connaissance. [Ālambanaparīkṣā]. Textes tibétain et chinois* . . . In: JA 214 (1929), S. 1–66. [Zitiert wird nur die Übers. des Paramārtha, S. 14–25 oben.]

Dharmapāla — Magdalene Schott: *Sein als Bewußtsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*. Heidelberg 1935. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. 20.) [Dt. Übers. der chin. Version von Dharmapālas Kommentar zur *Ālambanaparīkṣā* des Dignāga, Text in: *Taishō shinshū daizōkyō*, Bd. 31, Nr. 1625]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000319

FRAUWALLNER	ERICH FRAUWALLNER: *Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen.* In: WZKM 37 (1930), S. 174–194.
LIGETI	LOUIS LIGETI: *Autour de Säkiz yükmäk yaruq.* In: LOUIS LIGETI: *Studia Turcica.* Budapest 1971. (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 17.), S. 291–319.
Nakamura-Buddhism	HAJIME NAKAMURA: *Indian Buddhism. A survey with bibliographical notes.* Tokyo 1980.
ODA	JUTEN ODA: *Remarks on the Indic 'lehngut' of the Säkiz yükmäk yaruq sūtra.* In: K. RÖHRBORN und W. VEENKER: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien.* Wiesbaden 1983. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 16.) S. 65–72.
PRADHAN	P. PRADHAN: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu.* Patna 1967. (Tibetan Sanskrit works series. 8.)
Saṅghabhadra	LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN: *Sarvāstivāda. Documents d'abhidharma.* In: Mélanges chinois et bouddhiques 5 (1936–37), S. 7–157. [Teilübers. der chin. Version von Saṅghabhadras *Abhidharmanyāyānusāra,* Kommentar zum *Abhidharmakośa* des Vasubandhu; chin. Text in: *Taishō shinshū daizōkyō,* Bd. 29, Nr. 1562]
SCHOTT	s. Dharmapāla
Siddhi	LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN: *Vijñaptimātratāsiddhi. La siddhi de Hiuan-tsang.* T. 1–2. Paris 1928–29. (Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme. S. 1,5.)
TekinAbhi	ŞINASI TEKIN: *Abhidharma-kośa-bhāşya-ṭīkā-tattvārthanāma. Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśāstra adlı eserine Sthiramati'nin yazdığı tefsirin Uygurca çevirisi: Abidarim koşavardi şastr.* I. Giriş ve metnin tıpkıbasımı. New York 1970. (Doğu dilleri ve edebiyatlarının kaynakları. Türkçe kaynaklar.) [Faks.-Edition von Abhi (s.o.); unsere Zitate nach der Paginierung des Originals]
UigWb	KLAUS RÖHRBORN: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 1–3. Wiesbaden 1977–1981.
Visuddhimagga	C. A. F. RHYS DAVIDS: *The Visuddhi-magga of Buddhaghosa.* Bd. 1–2. London 1921. (Pali Text Society.) [Edition des Textes] Buddhaghosa: *The Path of purification (visuddhimagga).* Transl. from the Pali by BHIKKHU ÑYĀṆAMOLI. 2. Aufl. Colombo 1964. [Übers. des Vorherigen]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000320

Ein verkanntes Sanskritwort

Von Dieter Maue, Gießen

Prof. G. Rau pro dono natalicio dedicatum

I

Mit TT VIII E sind uns Reste einer prachtvollen skt.-uig. *Udānavarga*-Handschrift aus Turfan erhalten. Darin ist der Sanskrit-Text pādaweise ausgeschrieben und ins Uigurische übertragen. Sporadisch sind Erläuterungen in uig. Sprache hinzugesetzt. Die Strophe 7 des *Satkāravarga* (TT VIII E Z. 6–9) ist nahezu vollständig erhalten:

skt.	uig.
na vyāyameta sarvatra	*näy katıglan-(7)guluk ärmäz al[kuda + + + + +] išlärtä ter*
na jñātapuruṣo[a] *bhavet*	*näy bilsikmiš k(i)ši yalyuk bolguluk ärmäz*
nānyāṃ ni(ḥ)śṛtya jīvẹ[ta][b]	*[näy] adınlarka tayanıp öz yigitgülük ärmäz*
	†ā tma dvi[c]*pi lqu*† *ol ter*
dharmeṇa na vaṇik caret	*nom üzä näy satıg yulug kılguluk ärmäz*

a) °*ru*°:°*rū*° *Ms* b) *jī*°:*ji*° *Ms* c) *dvi*:*dci TT VIII*

„Nicht soll man sich bei allerlei abmühen, d.h. bei [. . .] Taten. Nicht soll man ein berühmter Mensch werden (wollen). Nicht soll man auf andere sich stützend sich nähren, d.h. man soll . . .. Mit der Lehre soll man keine Geschäfte machen."

II

Die Crux liegt in dem erklärenden Zusatz des Uig. zu Pāda c. A. von Gabain hat zweifelnd *pi-lqu*, i.e. phonetisch [*bilgu*], als fehlerhafte Schreibung für *bilgü* „zu erkennen" ausgegeben. Die vorangehende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000321

Silbenfolge *ā-tma-dci* (sic!) blieb unerklärt. Tatsächlich läßt sich hierfür – auch nach korrigierter Lesung – keine plausible Interpretation finden.

III

Zieht man jedoch die Akṣaras *ā-tma-dvi-pi* zusammen, ergibt sich alsbald die Herleitung aus skt. *ātmadvīpa*, so mehrfach belegt in *MPS* 14.22–26, womit pāli *attadīpa-* „having oneself for refuge, relying on oneself" (vgl. *CPD* I,98 mit Kommentatorenauszügen) direkt vergleichbar ist. Dies paßt trefflich in eine Erläuterung von „nicht auf andere sich stützend, unabhängig von anderen".

Allerdings ist damit die Stelle noch nicht völlig geheilt, da das nun folgende *lqu ol* unverständlich bleibt. Es steckt unzweifelhaft ein Nezessitätsausdruck *x-gu ol* „man muß x-en" dahinter. Die naheliegende Trennung in *atmadvip ılgu ol* (mit *ılgu* von *ıl-* „herabsteigen", vgl. CLAUSON 125a) ist zwar wegen *°dvip* aus skt. *°dvīpa-* in *jambudvip* formal denkbar, aber aus syntaktischen und semantischen Gründen abzulehnen. Die Annahme einer handschriftlichen Korruptel ist daher unumgänglich. Diese jedoch kann durch einen geringfügigen Eingriff beseitigt werden: *atmadvipi ⟨bo⟩lgu ol ter* „d.h. man soll autark sein". Der Fehler ist durch Haplologie der beiden p-haltigen Akṣaras (*pi, po*) entstanden.

IV

Der Gedanke, daß das „Selbst" eine „Insel" oder „Zufluchtsstätte" werden kann und soll, scheint auch in *Udānavarga* XVI 3b *kurudhvaṃ dvīpam ātmanaḥ* und ähnlichen Formulierungen vorgelegen zu haben. Dazu ist nur zu fordern, daß *ātmanaḥ* – zumindest ursprünglich – als Genetivus explicativus zu verstehen war: „schafft euch die Insel 'Selbst'". Die gängige spätere Umdeutung in einen Gen. pro Dativo dürfte im Zusammenhang mit der Anātma-Lehre stehen.

Literatur und Abkürzungen

CLAUSON — GERARD CLAUSON: *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford 1972.

CPD — *A critical Pāli dictionary, begun by* V. TRENCKNER. 1ff. Kopenhagen 1924ff.

MPS — ERNST WALDSCHMIDT: *Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000322

der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften hrsg. und bearb. Teil 2–3. Berlin 1951. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften [ADAW]. Kl. f. Spr., Lit. u. Kunst. 1950, 2–3.)

Ms Lesung des Manuskripts.

TT VIII Annemarie von Gabain: *Türkische Turfantexte VIII: Texte in Brāhmīschrift.* Berlin 1954. (ADAW. Kl. f. Spr., Lit. u. Kunst. 1952, 7.)

Udānavarga Franz Bernhard: *Udānavarga I–II.* Göttingen 1965–1968. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 10.) (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. F. 3, Nr. 54.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000323

Ṣaṣṭhī – Kult und Legende einer indischen Volksgöttin*

Von Dieter B. Kapp, Heidelberg

1. Einleitung

Ein kennzeichnender Zug des indischen Menschen war und ist das Festhalten an Ererbtem, das unbeirrbare Bewahren von Überkommenem, ein weiterer seine Aufgeschlossenheit gegenüber Neuem und auch seine Bereitschaft, Neues aufzunehmen. Diese Wesenszüge erklären auch zum einen die Mannigfaltigkeit, zum anderen die ungehinderte Koexistenz religiöser Anschauungen, die in den verschiedensten Zeitepochen, ja zum Teil sogar in vorgeschichtlicher Zeit wurzeln.

So ist es nicht verwunderlich, wenn Anhänger der hinduistischen Religion sich auch heute immer noch zu Kultformen bekennen, die fest im Volksglauben verhaftet sind, mithin ursprünglich im Umkreis des Hinduismus angesiedelt waren. Doch brachte stets die Popularität, derer sich solche Volkskulte erfreuten, es unweigerlich mit sich, daß die Repräsentanten der hinduistischen Religion, die brahmanischen Priestergelehrten, sich zu irgendeiner Zeit näher mit ihnen befassen mußten, was schließlich auch dazu führte, daß zahlreiche derartiger Volkskulte nach und nach durch schriftliche Niederlegung in den Sanskrit-Texten in das Gebäude der hinduistischen Religion aufgenommen wurden und somit durch die brahmanische Oberschicht eine Sanktionierung erfuhren.

Wenn Volksglaube und Volkskulte in Indien auch heute noch so lebendig sind, so hat das vor allem darin seinen Grund, daß der überwiegende Teil der Bevölkerung ländlich ist. Annähernd 80 Prozent der etwa 680 Millionen Inder leben in ca. 590000 Dörfern, wovon 380000 von weniger als 500 Menschen bewohnt sind[1].

Die Wirkung, die von den mannigfachen heute in Indien blühenden Volkskulten gerade auf die ländlichen Bevölkerungsgruppen der

* Öffentliche Antrittsvorlesung, gehalten am 8. 7. 1981 an der Universität Heidelberg, für den Druck geringfügig umgearbeitet und erweitert.

[1] Presler 1971, p. 195.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000324

verschiedensten sozialen Herkunft ausgeht, ist nicht zu unterschätzen, ob sie sich nun zu irgendeiner der unterschiedlichen Glaubensrichtungen, Sekten, etablierten Kulte innerhalb des Hinduismus, zu einer animistischen oder vom Ahnenkult geprägten Stammesreligion oder zum Jainismus, Buddhismus oder gar zur Fremdreligion des Islam bekennen.

Denn es sind gerade die Kulte der Dorfgottheiten, die – wie Asutosh Bhattacharyya auf westbengalische Verhältnisse abhebend einmal äußerte – „the most powerful unifying factor" des indischen Dorflebens darstellen[2]; bewahren sie doch den Gemeinschaftscharakter und nehmen Bezug auf die Angelegenheiten des dörflichen Lebens, auf die alltäglichen Bedürfnisse der Dörfler, auf Krankheiten und Epidemien bei Mensch und Nutztier[3].

Die Charaktere der Dorfgottheiten sind Verschmelzungen, sie tragen ureingesessene, brahmanische, jainistische und buddhistische Züge[4]. Keine Gottheit ist ausschließlich gütig oder böswillig, wenn auch in der Regel der gütige Aspekt dominiert. Jede Gottheit verlangt nach Verehrung und kann sich rächen, indem sie Leid, Krankheit, Tod schickt, wird sie durch Vernachlässigung beleidigt[5]. Die Dorfgottheiten wohnen an einsamen Plätzen, unter einsam stehenden Bäumen, mitunter auch in verlassenen Hindu-, Jaina- oder buddhistischen Tempeln oder Schreinen[6]. Ihre Symbole sind nicht genormt und können schlichte Steine sein oder nicht als solche angesehene hinduistische, jainistische oder buddhistische Bildwerke, die der Pflug eines Bauern irgendwann einmal ans Tageslicht gefördert hat[7].

Die indischen Dorfgottheiten sind ihrer Funktion nach in erster Linie Schutzgottheiten: Sie bewahren vor Schaden und Leid, vorausgesetzt, sie werden angemessen verehrt und besänftigt. In der Mehrzahl sind sie weiblicher Natur, mithin Mütter oder Muttergöttinnen[8]. Eine der Hauptfunktionen einer Mutter ist gewiß der Schutz ihrer Kinder. Und dies gilt gleichermaßen für die Muttergöttin. Ihre Kinder sind die Menschen, die sich in ihren Schutz begeben, in erster Linie aber die Frauen, denen sie Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft gewährt, und die Kinder, deren Schirmherrschaft sie übernimmt.

[2] Bhattacharyya 1955, p. 19.
[3] Ibidem, p. 20.
[4] Presler 1971, p. 205; Bhattacharyya 1955, p. 22.
[5] Bhattacharyya 1955, p. 23; Presler 1971, p. 206.
[6] Bhattacharyya 1955, p. 25; Presler 1971, p. 206.
[7] Bhattacharyya 1955, p. 26; Presler 1971, p. 206.
[8] Williams 1978, p. 222.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000325

2. Die Volksgöttin Ṣaṣṭhī

Eine Muttergöttin, die die genannten Züge in ganz besonderem Maße verkörpert, ist die Volksgöttin Ṣaṣṭhī, deren Kult in Bengalen wurzelt und wohl schon in früher Zeit eine Ausdehnung weit über die Grenzen Bengalens hinaus bis hin nach Mahārāṣṭra und Gujarāt erfahren hat.

Wann dieser Volkskult seinen Anfang nahm, bleibt ungewiß, doch reichen seine Urformen mit Sicherheit bis in die Zeit vor der arischen Besiedelung Indiens zurück und haben ihre Wurzel in Stammesgefügen. Und gewiß ist auch davon auszugehen, daß in dem einen Namen Ṣaṣṭhī im Verlauf der Zeiten eine Anzahl von Göttinnen zusammengeschlossen worden ist, die als Schutzpatroninnen der Kinder figuriert haben und in verschiedenen Zeitepochen und unter verschiedenen Umständen aus verschiedenen Gesellschaftsschichten geboren worden sind, ebenso wie eine Reihe von Göttinnen verschiedener Naturen, in verschiedenen Zeitaltern unter verschiedenen historischen Bedingungen geboren, im Lauf der Zeit in dem einen Namen Caṇḍī oder Durgā verschmolzen ist[9].

Die Anhängerschaft des Ṣaṣṭhī-Kultes ist vielschichtig: Hindus aller Kasten und Glaubensschattierungen, Kastenlose, Angehörige von Stammesvölkern, die sich zu einer animistischen Religionsform bekennen oder einer Form des Ahnenkultes huldigen, ja selbst muslimische Gruppen finden sich darunter.

In erster Linie sind es jedoch die Frauen, die die Göttin Ṣaṣṭhī „with feelings not only of the deepest reverence, but of the warmest affection" verehren[10]. Unfruchtbare Frauen und Mütter, deren Kinder gestorben sind, flehen zu ihr um Nachkommenschaft, werdende Mütter, damit sie Krankheit und Tod von den erwarteten Kindern fernhalte, Mütter, damit sie ihre Kinder vor allen Gefahren, denen sie ausgesetzt sind, beschütze; ist doch das Verheiratet- und Muttersein die einzig erstrebenswerte und mögliche Existenzform für eine achtbare Frau im indischen Dorf[11].

Ṣaṣṭhī ist mithin die Verleiherin von Fruchtbarkeit, Schutzpatronin der Kinder und Schirmherrin über das häusliche Glück.

Im Gegensatz zu vielen anderen populären Muttergöttinnen gilt Ṣaṣṭhī – und das unterscheidet sie von jenen – als von Grund auf gütig und versöhnlich; sie soll ihre Hilfe keinem versagen, der sie angemessen verehrt. Die ihr ursprünglich wohl sicherlich wie auch anderen

[9] BHATTACHARYYA 1948, p. 153.
[10] DAY 1928, p. 46.
[11] MARTIN 1972, p. 250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000326

Muttergöttinnen heute noch inhärierende böswillige oder rächende Natur scheint schon früh von ihr abgefallen und auf ein aufs engste mit ihr assoziiertes Haustier, die Katze, und zwar insbesondere die schwarze Katze übertragen worden zu sein, die oft als Ṣaṣṭhīs Symbol im Haus betrachtet wird.

Denn dieses Tier, das als Reittier Ṣaṣṭhīs gilt – die Analogie mit der hinduistischen Göttin Durgā, deren Reittier der Tiger ist, ist auffallend –, nimmt Rache an den Kindern derer, die es beleidigen, indem es sie ihnen fortnimmt. Doch tritt Ṣaṣṭhī, sobald um Hilfe angefleht, angemessen verehrt und besänftigt, als Vermittlerin auf und veranlaßt die schwarze Katze, die Kinder wieder zurückzubringen. Daher hüten sich die Anhänger Ṣaṣṭhīs, ganz besonders Mütter, stets davor, einer Katze irgendein Leid anzutun, aus Furcht, daß ihre Katze dafür Rache an ihren Kindern nehmen könnte.

Wie wird Ṣaṣṭhī nun dargestellt? Bildwerke und Skulpturen dieser Volksgöttin zeigen eine Frau von mütterlicher Erscheinung – mitunter mit vier Armen (wie im Dorf Kṣirahara im Rājśāhi-Distrikt Ostpakistans)[12] –, die mit beiden Füßen auf einer Katze steht oder deren rechter Fuß sich auf eine sie anblickende Katze stützt. Auf ihrem linken Arm oder – sofern sitzend dargestellt – in ihrem Schoß ruht ein Kleinkind, das sie mitunter stillt[13]. Ein weiteres Kind oder auch einen grünenden (Banyan-)Zweig[14] hält sie an bzw. in der rechten Hand. Derartige jeweils mit aus Gelbwurz gewonnener gelber Farbe bemalte Darstellungen sind allerdings relativ selten anzutreffen und stammen gewiß aus jüngerer Zeit. Gewöhnlich ist Ṣaṣṭhī repräsentiert durch einen rohen, unbehauenen Stein von der Größe etwa eines menschlichen Kopfes, der mit roter Farbe bestrichen ist, wohl eine Reminiszenz an ihr einstmals dargebrachte Blutopfer von Ochsen, Ziegen, Schafen oder Schweinen[15].

Der Göttin Ṣaṣṭhī geweihte Tempel gibt es nicht. Alle derartigen Ṣaṣṭhī-Darstellungen finden sich – vornehmlich in Westbengalen[16] – an sogenannten *Ṣaṣṭhī-tolās*, öffentlich zugänglichen der Göttin geweihten Plätzen an der Peripherie eines Dorfes oder in einem nahe gelegenen Wäldchen, und zwar stets am Fuß von bestimmten eng mit ihr asso-

[12] Dimock 1969, p. 218.

[13] Ward 1817, p. 178; *NINQ* 1:6, 1891, p. 92, No. 612; Wilkins 1900, p. 477 u.a.

[14] Dimock 1969, p. 218.

[15] Ward 1817, p. 182.

[16] Bhattacharyya 1948, p. 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000327

ziierten Bäumen; am häufigsten unter in Indien ganz allgemein als heilig angesehenen Banyan-Bäumen (Ficus indica), seltener unter Mango- und Jack-Bäumen (Artocarpus integrifolia)[17].

Da gerade die Banyan-Bäume eine Fülle von Früchten zeitigen, liegt es nahe, sie zu symbolisieren als Sitze, als Wohnungen der Göttin Ṣaṣṭhī in ihrer Natur als Verleiherin von Fruchtbarkeit[18].

Die Zeiten der besonderen Verehrung der Göttin sind einerseits festgelegt, andererseits können sie von Frauen individuell bestimmt werden, wenn sie vor allem in ihrem Wunsch nach Kindern oder auch zum Wohle ihrer Kinder, bei Erkrankungen Gelübde ablegen; ferner ganz allgemein bei Ausbrüchen von Cholera-Epidemien[19].

Ṣaṣṭhī heißt „die Sechste", und mit diesem Namen, der nichts anderes bedeuten kann als „die Göttin des sechsten Tages", nach dem sie mithin als die zur Gottheit erhobene Personifizierung des sechsten Tages zu fassen ist, ist die Zeit ihrer besonderen Verehrung schon bestimmt. Sie trägt diesen Namen, weil sie die Gottheit ist, die in erster Linie über die Riten präsidiert, die am 6. Tag nach der Geburt eines Kindes zur Sicherung seines Wohls durchgeführt werden[20]. Weitere Verehrungen finden am 21. Tag nach der Geburt eines Kindes und in der Regel auch, wenn es sechs Monate alt geworden ist, statt, gelegentlich des mit viel Aufwand gefeierten *Annaprāśana*-Festes, wenn das Kind zum ersten Mal in seinem neuen Leben Reisnahrung erhält.

Diese am 6. und am 21. Tag sowie auch im 7. Monat nach der Geburt eines Kindes verehrte Ṣaṣṭhī, die aus diesem Grund auch Janma- oder „Geburts"-Ṣaṣṭhī genannt wird, gilt nach ASUTOSH BHATTACHARYYA als die einzige oder Hauptform der Göttin Ṣaṣṭhī, die auch von Hindus außerhalb Bengalens bis hin nach Mahārāṣṭra und Gujarāt verehrt wird[21]. Daneben erfahren in Bengalen noch insgesamt zwölf Manifestationen der Göttin Ṣaṣṭhī eine Verehrung, und zwar jeweils am sechsten lunaren Tag der hellen Monatshälfte jeden Monats[22]. Die einzige dieser

[17] GUPTE 1919, p. 212; BHATTACHARYYA 1977, p. 47.

[18] MAHAPATRA 1972, p. 144.

[19] MARTIN 1972, p. 255.

[20] BHATTACHARYYA 1948, p. 153.

[21] Ibidem, p. 154.

[22] BHATTACHARYYA 1948, p. 154: „Dhulo Sasthi in Vaishakh (April-May), Aranya Sasthi in Jyaistha (May-June), Koda Sasthi in Asadh (June-July), Lotan Sasthi in Sravan (July-August), Manthan Sasthi in Bhadra (August-September), Durga Sasthi in Asvin (September-October), Got Sasthi in Kartik (October-November), Mula Sasthi in Agrahayan (November-December), Patai Sasthi in Paus (December-January), Sital Sasthi in Magh (January-February), Asok

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000328

Manifestationen, die einen ebenso hohen, wenn nicht gar höheren Rang[23] einnimmt, ist die sogenannte Araṇya-Ṣaṣṭhī, die „Wald-Ṣaṣṭhī", die am sechsten lunaren Tag der hellen Monatshälfte des Monats Jyaiṣṭha (Mai-Juni) besonders verehrt wird. Ihre Natur kommt der der Janma-Ṣaṣṭhī am nächsten, und sie ist auch die einzige der zwölf Manifestationen, die wie jene unmißverständlich mit der Katze assoziiert ist.

Auf die besonderen Verehrungen der Janma- und Araṇya-Ṣaṣṭhī sei nun im folgenden näher eingegangen. Da die jeweiligen äußeren Formen der Verehrung, die durchzuführenden Rituale, jeweils lokal fixiert sind, offenbaren sie nicht nur im Detail oft Abweichungen, die hier nicht sämtlich zur Sprache kommen können.

3. Die Verehrung der Janma-Ṣaṣṭhī am sechsten Tag nach der Geburt eines Kindes

Die Verehrung der Janma-Ṣaṣṭhī beginnt am Abend des sechsten Tages nach der Geburt eines Kindes etwa gegen 22.00 Uhr. Ort der Verehrung ist der Raum des Hauses, in dem das Kind geboren wurde. In diesem Geburtsraum müssen sich Mutter und Kind bis zum 21. Tag nach der Geburt aufhalten. Die Verehrung wird bemerkenswerterweise vom Vater des Kindes durchgeführt; bei der Vorbereitung helfen die älteren weiblichen Familienmitglieder und die Hebamme. Um das Kind vor jeglichem unheilvollen Einfluß zu schützen, durchwachen die Mutter mit ihrem Kind im Schoß, die Hebamme und oft auch alle älteren weiblichen Familienangehörigen beim flackernden Schein einer Öllampe die ganze Nacht.

3.1. Die westbengalische Variante

Im Dorf Kānchanpur im Burdwān-Distrikt wird zunächst der Schädel einer Kuh vor der Tür des Hauses niedergelegt[24]; im Pabna- und Jessore-Distrikt wird ein solcher oberhalb der Eingangstür zum

---

Sasthi in Phalgun (February-March) and Nil Sasthi in Chaitra (March-April)." Nach MAHAPATRA 1972, p. 143f., werden lediglich acht Manifestationen verehrt, und zwar im 2., 4., 5. („Chapra or Manthan Sasthi"), 8., 9., 10. und zwei im 12. Monat („Asoke Sasthi" im Monat Chaitra und am vorletzten Tag desselben Monats „Nil Sasthi"); nach BHATTACHARYYA 1969, p. 483, sieben, und zwar im 2., 5., 6., 7., 9., 11. und 12. Monat; nach WARD 1817, p. 178, sechs, und zwar im 2., 5., 6., 10. und – wie nach MAHAPATRA 1972, p. 144 – zwei im 12. Monat, eine weitere in manchen Gegenden im 8. Monat („Hŭree-shŭshtēē") (WARD 1817, p. 181); nur sechs nach *NINQ* 1:6, 1891, p. 92, No. 612.

[23] BHATTACHARYYA 1948, p. 154.

[24] DAY 1928, p. 46; so auch WARD 1817, p. 181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000329

Geburtsraum, in Naṛāil an einer (Außen-)Wand des Geburtsraumes angebracht[25]. Auf die Stirn des Kuhschädels, die mit roter Farbe bestrichen ist, werden drei Klumpen Kuhdung gesetzt, in die je eine Kaurimuschel gedrückt wird. Darüber wird ein gelbes Tuch gebreitet. Das Ganze wird erst nach Ablauf eines Monats wieder entfernt[26].

Nach dem herrschenden Glauben sind damit der Schutz und das Wohl des Neugeborenen gesichert. Kuhschädel und rote Farbe wehren dabei böse Geister ab, der Kuhdung hat reinigende Wirkung, die Kaurimuscheln sind – aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit dem weiblichen Genitale – Symbole der Muttergöttinnen und werden auch von Kindern als Amulette gegen böse Geister getragen[27], symbolisieren mithin Fruchtbarkeit und Glück, und die gelbe Farbe gilt ganz allgemein als Symbol Ṣaṣṭhīs und hat überdies apotropäische Wirkung.

Nach A. MITRA wird – wohl in anderen Gegenden – ein Kuhschädel, gänzlich mit Zinnober bemalt, mit Kaurimuscheln in den Augenhöhlen und mitunter mit einem roten Tuch bedeckt, gegen eine Außenwand des Geburtsraumes gelegt[28].

Im Geburtsraum wird dann – wie K. MITRA berichtet – ein Stück des Fußbodens mit Kuhdung bestrichen, d.h. gereinigt. Auf diese Stelle setzt man einen niedrigen hölzernen Schemel. Auf die vier Ecken seiner Sitzfläche legt man je einen Klumpen feuchten Lehms, in die dann je ein Bambusstock aufrecht hineingesteckt wird. In die zuvor gespleißten Enden dieser Bambusstöcke wird noch je ein kleines Palmblatt eingeklemmt. Sodann wird ein neuer Faden insgesamt sechsmal um die oberen Enden der Bambusstöcke gewickelt und festgebunden (= *tīr ghar*). In die Mitte der Schemelfläche legt man einen neuen irdenen bauchigen Topf, ein Symbol jeder Muttergöttin, und zwar mit der Öffnung nach unten. Auf die Unterseite dieses Topfes setzt man nun zwei Klumpen feuchten Kuhdungs, in die je eine mit Zinnober gefärbte Kaurimuschel eingedrückt wird. Der Topf wird dann mit einem mit Gelbwurzpaste bestrichenen neuen Stück Tuchs bedeckt. Um den Topf herum werden auf der Schemelfläche noch folgende Gegenstände verteilt: eine Kobrahaut, Pulver aus roten Backsteinen, Bananen u.a. Früchte[29], Süßigkeiten, ein Maß (Ser) sonnengetrockneter Reis, nach

[25] MITRA 1924, p. 185.

[26] DAY 1928, p. 46; WARD 1817, p. 181.

[27] BHATTACHARYYA 1977, p. 47.

[28] MITRA 1953, p. 283.

[29] Nach BOSE 1883, p. 25, Früchte zweier Arten: Helicteres isora und Semicarpus anacardium.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000330

Sh. Ch. Bose noch Milch, ein Stück einer bestimmten Nußart, etwas Wolle und Kleidungsstücke[30]; ferner eine kleine Schale, die mit Gelbwurzpaste vermischtes Öl enthält, das von Mutter und Kind am folgenden Tag rituell verwendet wird[31].

Im Angesicht dieses so vorbereiteten, eine Art Altar symbolisierenden Schemels führt der Vater des Neugeborenen die Verehrung durch, indem er die Segenswünsche der Göttin auf das Kind herabruft und ihr, wenn sie das Kind schont, reichliche Opfergaben verspricht, wenn das Kind 21 Tage alt sein wird[32]. Nach W. Ward wird er dabei unterstützt von einem Priester, der dabei Verse aus den heiligen Schriften rezitiert[33].

Nach A. Mitra findet die Verehrung vor einem aus Kuhdung oder Lehm gefertigten Bildwerk der Ṣaṣṭhī, in das einige Kaurimuscheln gedrückt werden, statt, das dann an einer Innenwand des Geburtsraumes festgemacht wird. Ein mit Wasser gefüllter irdener Topf sowie einige Mangoblätter werden dabei unterhalb des Bildwerkes am Fußboden angeordnet[34].

Bei den Maithili-Brahmanen in den Santal Parganas wird anstelle des Ṣaṣṭhī-Bildwerkes aus Kuhdung oder Lehm lediglich ein von Linien in Form eines Rechtecks umrahmtes Bild der Göttin an eine Innenwand des Geburtsraumes gezeichnet, das erst nach Ablauf von sechs Monaten mit Kuhmilch wieder abgewaschen wird[35].

Nach Sh. Ch. Bose wird die Verehrung vor zwei bereits am Tage der Geburt des Kindes aus Kuhdung gebildeten Figuren der Ṣaṣṭhī vollzogen, die vor dem Geburtsraum nahe der Schwelle bereitliegen[36]; nach W. Ward vor einem Zweig des Banyan-Baumes, der im Boden des Hausflurs – oder nach L. B. Day im Hof[37] – verankert wird, und den zwei Mahlsteinen, mit denen Gewürze gemahlen werden, die an eine Außenwand des Geburtsraumes plaziert und mit einem Tuch bedeckt werden.[38].

3.2 Die Bestimmung des Schicksals des Neugeborenen

Der sechste Tag nach der Geburt eines Kindes und die darauffolgende Nacht sind auch in anderer Hinsicht von großer Bedeutung für das Neugeborene, wird in dieser Nacht doch das Erscheinen Brahmās, des

[30] Bose 1883, p. 25.
[31] Mitra 1924, p. 183.
[32] Day 1928, p. 46; Ward 1817, p. 181.
[33] Ward 1817, p. 181.
[34] Mitra 1953, p. 283.
[35] Ibidem.
[36] Bose 1883, p. 22.
[37] Day 1928, p. 45.
[38] Ward 1817, p. 181.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000331

Schöpfers, auch Vidhātā-Puruṣa, in manchen Gegenden Citragovinda genannt, erwartet, der etwa um Mitternacht kommt, um in unauslöschlichen, von Menschen nicht zu enträtselnden Zeichen Zukunft und Schicksal des Kindes auf dessen Stirn zu schreiben.

Um Brahmā oder Vidhātā-Puruṣa seine Arbeit zu erleichtern, werden am Abend im Verlauf der Vorbereitung für die Ṣaṣṭhī-Verehrung folgende Gegenstände an der inneren Türschwelle des Geburtsraumes bereitgelegt: ein oder zwei neue Schilfschreibrohre, ein neues Tintengefäß, das frisch hergestellte rote Tinte oder Lackharzfarbe[39] enthält, als Schreibmaterialien, dazu – eigentlich überflüssig – Palmblätter zum Beschreiben; ferner einige goldene und silberne Münzen und/oder Schmuckstücke, die den Schicksalsgott daran gemahnen sollen, dem Kind Reichtum und Glück zu bestimmen. In den Distrikten Nadia und Murshidabad legt man zusätzlich noch eine Rupienmünze, ein mit Gelbwurzpaste gefärbtes neues Tuch, Kollyrium und etwas unenthülsten Reis bereit, während man sich in Jessore insgesamt lediglich mit dem Ausbreiten eines neuen Tuches begnügt, auf das mit Gelbwurzpaste die 108 Namen Viṣṇus oder die 12 Namen Rāmas geschrieben sind. Im Dorf Naldha im Pabna-Distrikt sind Tintengefäß, Schreibrohr und Palmblätter bemerkenswerterweise durch Kreide und Tafel ersetzt[40].

3.3. Die ostbengalische Variante

Nach ASUTOSH BHATTACHARYYA beginnen in einem Dorf im Mymensingh-Distrikt die Vorbereitungen damit, daß am Abend gegen 22.00 Uhr ein niedriger hölzerner Schemel nahe der inneren Türschwelle des Geburtsraumes plaziert wird. Auf der Schemelfläche werden folgende Gegenstände verteilt: ein neuer kleiner, mit Wasser gefüllter irdener Krug, ein Stück neuen Tuchs, zwei kanuförmige aus der Rinde der Bananenstaude gefertigte Gefäße, das eine gefüllt mit unenthülstem, das andere mit enthülstem Reis, ein paar reifen Bananen, Süßigkeiten u. a.; ferner zwei Armreife aus Eisen, ein längeres Stück eines aus gefärbtem Faden gewundenen Gürtelbandes sowie – für den Schicksalsgott – eine Feder, ein Tintengefäß und einige Gold- und Silberstücke. Auf dem Fußboden vor dem Schemel wird ein Stück neuen Tuchs ausgebreitet und daneben eine neue irdene Öllampe mit fünf mit geklärter Butter getränkten Dochten gestellt, die während der ganzen Nacht brennen muß.

[39] MITRA 1924, p. 183.
[40] Ibidem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000332

Die Tür zum Geburtsraum bleibt bis nach Mitternacht offen, um dem Schicksalsgott ungehinderten Zutritt zum Geburtsraum zu ermöglichen. Ist man überzeugt, daß dieser sein Werk getan und den Geburtsraum wieder verlassen hat, so wird die Tür geschlossen. Im Geburtsraum darf sich außer der Mutter, die ihr Kind im Schoß hält, nur die Hebamme aufhalten. Alle übrigen weiblichen Familienangehörigen, die an der Verehrung teilnehmen, lassen sich draußen vor der Tür nieder. Unmittelbar nach Schließung der Tür stellen diese nun insgesamt siebenmal die folgende Frage: „Sagt, was macht ihr da drinnen?" und erhalten dann jedesmal von der Mutter oder der Hebamme die Antwort: „Wir rufen die Göttin Ṣaṣṭhī an!" Und jedesmal, bevor Mutter oder Hebamme antworten, nimmt eine der beiden das Neugeborene und legt es für eine kurze Zeitspanne auf das vor dem Schemel ausgebreitete Stück Tuch und nimmt es dann wieder in den Schoß zurück. Danach äußern die Frauen vor der Tür einen bestimmten, besonderen Laut, den sogenannten *ulu*-Laut, und zwar insgesamt fünfmal, wenn das Kind ein Junge, dreimal hingegen, wenn es ein Mädchen ist.

Mutter und Hebamme durchwachen nun den Rest der Nacht, wobei sie dem Kind Mut zusprechen und ihm bedeuten, daß es sich nicht zu ängstigen braucht vor seinen Feinden, vor wilden Tieren und bösen Geistern.

Vor Ablauf dieser Nacht darf weder Asche noch Holzkohle vom Feuer, das seit der Niederkunft ständig im Geburtsraum unterhalten wird, nach draußen gebracht werden. Im Morgengrauen des siebten, mitunter auch neunten Tages entnimmt die Mutter dieser Feuerstelle etwas Asche oder Holzkohle, legt sie auf ein Stück (oberes Endstück) Bananenblatt, gibt eine Kaurimuschel, etwas Gelbwurz und ein irdenes Öllämpchen, dessen Docht mit Senföl getränkt ist, dazu und legt das Ganze draußen, unter einer auf dem Hausgrundstück wachsenden Bananenstaude nieder. Danach windet sie ein Stück Faden insgesamt siebenmal um die Staude. Während der gesamten Handlung darf sie von keinem Mitglied ihrer Familie beobachtet werden. Das Stück Faden wird später wieder entfernt und dient dann dem Neugeborenen für eine gewisse Zeit als Gürtelschnur[41].

Wenn der sechste Tag nach der Geburt eines Kindes vorüber ist, herrscht allgemeine Freude in der Familie; denn gerade die ersten sechs Tage sind eine ungemein kritische Periode für das Neugeborene, werden doch in dieser Zeit zahllose Kinder – eine geradezu chronische Tragödie in Indien – vom Wundstarrkrampf befallen und dahin-

[41] Bhattacharyya 1948, p. 155f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000333

gerafft[42]. Das Auftreten des Tetanus ist dabei dem gerade in ländlichen Gegenden häufig unsterilen Verfahren bei der Geburt und der Verwendung unsteriler Gegenstände bei der Durchtrennung der Nabelschnur zuzuschreiben[43].

Tetanus wie auch alle anderen Krankheiten werden nach dem herrschenden Volksglauben durch böse Geister hervorgerufen, ja, sie werden mit diesen identifiziert. Die Verehrung der Göttin Ṣaṣṭhī am sechsten Tag nach der Geburt eines Kindes ist daher vor allem als eine Art Dankopfer zu fassen, war sie es doch, die das Kind vor den ihm durch böse Geister drohenden Gefahren beschützt hat, verbunden mit der Bitte, daß sie dem Kind ihren Schutz auch weiterhin nicht versagen möge.

3.4. Die Verehrung der Janma-Ṣaṣṭhī am 21. Tag nach der Geburt eines Kindes

Erfüllt sie diese Bitte, so findet am 21. Tag nach der Geburt – manche Autoren nennen dafür den 31. Tag nach der Geburt[44] – ein großes Dankopfer zu Ehren der Göttin statt. An diesem Tag ist für die Mutter die Zeit der Unreinheit vorüber. Sie darf zum erstenmal seit ihrer Niederkunft den Geburtsraum offen verlassen, wird gebadet, die Fingernägel werden ihr geschnitten, sie erhält zum Anziehen einen neuen Sari mit roter Borte[45], darf sich schmücken und wird nach einer Verehrung der Ṣaṣṭhī wieder in das Familienleben integriert, darf aber erst nach Ablauf von insgesamt 30 Tagen, von der Niederkunft an gerechnet, ihre angestammten Aufgaben als Hausfrau wieder voll aufnehmen[46].

In Begleitung mehrerer Frauen, teils Familienmitglieder, teils Nachbarinnen, begibt sie sich – in Westbengalens Dörfern – zum nächsten der Ṣaṣṭhī geweihten Schrein am Fuße eines Banyan-Baumes. Falls es – wie in Ostbengalen – der Brauch der Mutter nicht erlaubt, das Haus zu verlassen, wird ein Zweig des Banyan-Baumes in den Geburtsraum gebracht, wo er aufrecht in einen irdenen Krug gestellt wird[47]. Nach W. WARD legt man, wenn das Dankopfer außerhalb des Hauses stattfindet, zunächst eine große Halskette oder eine Blütengirlande um den

[42] MITRA 1953, p. 283.
[43] MARTIN 1972, p. 251; CROOKE 1907, p. 197f.
[44] BOSE 1883, p. 26; LAKSHMINARASIAH 1924–25, p. 55.
[45] MITRA 1924, p. 184.
[46] Ibidem.
[47] Ibidem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000334

Ṣaṣṭhī repräsentierenden Stein[48]; nach L. B. Day wird der Banyan-Baum mit Blütengirlanden geschmückt[49]. Vor dem Schrein bzw. dem Banyan-Zweig werden sodann ein großer und 20 kleine Körbe mit nicht gebundenem Rand in bestimmter Weise angeordnet. Dabei enthält der große Korb: ein Bündel Bananen und eine Opfergabe aus sonnengetrocknetem Reis, die kleinen jeweils: gerösteten unenthülsten Reis, eine Kaurimuschel, eine Banane und süße Fladen[50].

Zusätzlich zu den Opfergaben enthaltenden Körben werden nach Sh. Ch. Bose noch folgende Gaben dargebracht: Reis, Früchte, Süßigkeiten, geröstete Kichererbsen, gerösteter Reis, zwei Enteneier, Betelblätter, Arekanüsse, Öl, Gelbwurz und Tücher[51].

Nach Beendigung des Dankopfers, das gewöhnlich von einem Priester unter Rezitation von Gebeten vollzogen wird, legt – so W. Ward – die Mutter ein Gelübde ab, dahingehend, daß, falls Ṣaṣṭhī ihr Kind auch weiterhin segne und beschütze, sie die Göttin jedes Jahr besonders verehren werde[52]. Bevor sie dann nach Hause aufbricht, verteilt sie die Körbe an die Umstehenden: die kleinen Körbe übergibt sie Kindern, den großen der Hebamme[53], nach Sh. Ch. Bose alle 21 Körbe Frauen, deren Ehemänner noch am Leben sind[54].

4. Die jährliche Verehrung der Araṇya-Ṣaṣṭhī im Monat Jyaiṣṭha

Die von der Mutter gelobte jährliche Verehrung richtet sich, wie oben erwähnt, an die Araṇya-Ṣaṣṭhī genannte Form der Ṣaṣṭhī und wird am Abend des sechsten lunaren Tages der hellen Monatshälfte des Monats Jyaiṣṭha (Mai-Juni) durchgeführt.

Die Verehrung der Araṇya-Ṣaṣṭhī ist eine Angelegenheit des ganzen Dorfes. Unter den teilnehmenden Frauen, die dabei alle in festlicher Aufmachung erscheinen, finden sich sowohl solche, die schon geboren haben, als auch solche, die zwar verheiratet sind, aber noch keine Kinder haben, und solche, die als unfruchtbar gelten. Insbesondere wenden sich dabei in vielen Gegenden Mütter, deren Töchter kinderlos

[48] Ward 1817, p. 181.
[49] Day 1928, p. 46.
[50] Mitra 1924, p. 184.
[51] Bose 1883, p. 26.
[52] Ward 1817, p. 181f.
[53] Mitra 1924, p. 184.
[54] Bose 1883, p. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000335

verheiratet sind, an die Göttin mit der Bitte, Tochter und Schwiegersohn Kindersegen zu gewähren[55,56].

Die Schwiegersöhne werden dabei besonders geehrt, sie werden gespeist und erhalten neue Kleidungsstücke, weshalb man auch von der Araṇya-Ṣaṣṭhī als von der Jāmātṛ-Ṣaṣṭhī, der „Schwiegersohn-Ṣaṣṭhī" spricht[57].

Wie das Dankopfer am 21. Tag nach der Geburt findet auch diese Verehrung in den Dörfern Westbengalens am Schrein der Ṣaṣṭhī unter einem Banyan-Baum statt, in Ostbengalen gewöhnlich vor einem in jedem Haus des Dorfes aufrecht gepflanzten Banyan-Zweig; nach P. K. MAHAPATRA auch vor einem auf die Hauswand aufgemalten Bild eines mit Früchten überladenen Banyan-Baumes[58].

In einem Dorf im Mymensingh-Distrikt Ostbengalens wird die Verehrung nach ASUTOSH BHATTACHARYYA wie folgt durchgeführt:

In jeder Familie wird zunächst von einer der älteren teilnehmenden Frauen aus den langen Halmen einer an der Spitze dreigeteilten Grasart ein besenähnliches Bündel gefertigt, das mit einem Stück Rinde der Bananenstaude zusammengebunden wird. Daran werden sodann befestigt: einige Früchte einer bestimmten sauren Fruchtart (*karamcha*), ein kleines Büschel grüner Arekanüsse sowie ein eine kleine Menge Reiskörner enthaltendes Palmblattpäckchen. Das so vorbereitete Grasbündel wird aufrecht in einen Messingtopf gestellt, der etwas Wasser und einige Früchte, wie Mangos, Bananen und Limonen, enthält. Das Ganze repräsentiert die Göttin Ṣaṣṭhī. Neben den Topf, der vor den Banyan-Zweig gestellt wird, legt man eine Spindel, um die ein längeres Stück Faden geflochten ist. Nun vollzieht ein Priester unter Rezitation von Versen aus heiligen Texten die Verehrung.

Im Anschluß daran erzählt eine der älteren Frauen der Familie – wie jedes Jahr – eine bestimmte Legende zur Verherrlichung der Göttin. Jeder der Zuhörer, Frauen und Kinder, muß dabei eine Blüte in der Hand halten. Danach beugen Erzählerin und Zuhörer im Namen Ṣaṣṭhīs ihren Kopf zur Erde.

Nun nehmen die anwesenden Schwiegermütter eine nach der anderen den Messingtopf und führen diesen wie auch das Grasbündel an die Stirn ihrer zu dieser Verehrung eingeladenen Schwiegersöhne; sodann

[55] BHATTACHARYYA 1948, p. 154.

[56] „It is interesting to note the analogy between this festival and the ceremony of the Druids who used to gather mistletoe on the 6th lunar day as a charm against sterility." (*Handbook of Castes and Tribes*, 1924, p. 64.)

[57] BHATTACHARYYA 1969, p. 484.

[58] MAHAPATRA 1972, p. 144.

den Topf allein und endlich etwas Wasser aus dem Topf an deren zuvor entblößten Nabel. Danach entnimmt jede Schwiegermutter der Spindel ein Stück Faden und wickelt ihn um das rechte Handgelenk ihres Schwiegersohnes, holt aus dem am Grasbündel befestigten Palmblattpäckchen ein paar Reiskörner und gibt sie ihrem Schwiegersohn zu essen. Diese Zeremonie wird nun von allen anwesenden Müttern gegenüber ihren Söhnen und Töchtern, ob verheiratet oder unverheiratet, wiederholt. Im Falle von Töchtern wird der Faden dabei allerdings um das linke Handgelenk gewickelt. Den Abschluß der Verehrung bildet ein Festmahl im Kreis der Familie[59,60].

Nach P. K. Mahapatra wird – augenscheinlich in anderen Gegenden Ostbengalens – dagegen folgendermaßen verfahren:

Zunächst wird ein die Göttin Ṣaṣṭhī repräsentierendes Bild vorbereitet. Ein kleines Holzbrett wird im Haus auf eine Stelle des Fußbodens gelegt, die zuvor mit zeremoniellen Zeichenmustern geschmückt wurde. In ein sodann ins Zentrum des Holzbretts gesetzten Klumpen weichen Lehms wird ein grünender Bambuszweig aufrecht hineingesteckt. Darum herum werden Betelblätter, Arekanüsse und Bananen, jeweils sechs an der Zahl, angeordnet. Nun wird der Bambuszweig mit einem mit Gelbwurzpaste gefärbten Stück Tuch umwickelt, das dann mit einem sechsmal darum herum geführten Faden festgebunden wird. Diesen Faden nennt man den „Faden der Ṣaṣṭhī" (*sat-suta*). Endlich formt man noch aus Reispaste eine Katzenfigur sowie Armreife für diese und setzt sie unter die auf dem Holzbrett verteilten Gaben. Nun wird die Verehrung, hier von einem weiblichen Familienmitglied, durchgeführt. Als Opfergaben werden dabei der Göttin ferner dargebracht: Senföl, Gelbwurzpaste und Sauermilch.

Unmittelbar nach der Verehrung wird der „Faden der Ṣaṣṭhī" vom Bild der Göttin entfernt und nacheinander an die Stirn jedes anwesenden Kindes geführt, sodann je ein Stück davon um das rechte Hand-

[59] Bhattacharyya 1948, p. 156f.

[60] Nach Ward 1817, p. 179, lassen Schwiegerväter an diesem Festtag ihren Schwiegersöhnen eine Metallplatte übergeben, auf der eine Blüte, etwas unenthülster Reis, ein Stück der Göttin geweihten Fadens, fünf oder sechs *dūrvā*-Grashalme (Panicum dactylon), ein Gewand u. a. angeordnet sind. Sind die Schwiegersöhne angesehene Männer, so begnügen sie sich damit, die Blüte in ihr Haar zu stecken; sind sie dagegen arm, so legen sie zusätzlich das Gewand an und führen alle übrigen Gegenstände an ihre Stirn. Sollte ein Schwiegersohn es versäumen, sich eine Blüte ins Haar zu stecken, „the girl's father becomes very sorrowful; and all the spectators pronounce the former a dead man, for throwing away a flower which has been offered to Shŭshtēē."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000337

gelenk eines jeden Kindes gewickelt. An diesem Tag sind als Nahrung nur Milch und Früchte erlaubt[61].

Im Verlauf der in Westbengalen außerhalb des Hauses, vor dem Banyan-Baum am Dorfschrein der Ṣaṣṭhī durchgeführten Verehrung werden nach L. B. DAY von den aktiv teilnehmenden Frauen, jeweils Müttern, verschiedene Opfergaben dargebracht, die im Anschluß an die Verehrung teils dem diese vollziehenden Priester, teils umstehenden Frauen übergeben werden, die noch kinderlos verheiratet sind. Diese empfangen die Gaben dabei begierig in ihren Saris, während sie von den stolzen Müttern etwa folgendermaßen angeredet werden: „May the blessing of Shŭshtēē be upon you, and next year may you bring offerings – with a child in your arms."[62] Die Antwort der noch Kinderlosen pflegt dann etwa zu lauten: „Ah! if she bestow this blessing, I will celebrate her worship; I will keep my vows, and bring offerings every year."[63]

5. Gelübde und Dankopfer

Zugleich mit solchen feierlichen Gelöbnissen binden bislang kinderlos verheiratete und (scheinbar) unfruchtbare Frauen sowie auch solche, deren Kinder nach der Geburt gestorben sind, häufig einen Stein oder Backstein an einen Ast oder eine Luftwurzel des Banyan-Baumes, der dann nach eingetretener Empfängnis im Verlauf eines Dankopfers an die Göttin wieder entfernt wird[64]. Oft wird der Stein dabei auch in einen alten Lumpen gewickelt, bevor er an einen Banyan-Ast gehängt wird. Es herrscht der Glaube, daß, wenn der Lumpen – infolge der Witterung – allmählich so verrottet ist, daß der Stein durchfällt und die Erde berührt, die betreffende Frau empfängt[65].

Ist nun glücklich die ersehnte Empfängnis eingetreten, so beeilt sich die werdende Mutter, in Erfüllung ihres Gelübdes der Göttin Ṣaṣṭhī ihren Dank zu bekunden, indem sie ihr – je nach ihrer wirtschaftlichen Lage – die verschiedensten Opfergaben darreicht. So stellt sie – nach W. WARD – vor dem Schrein der Göttin irdene Öllämpchen auf, oder sie schmückt den Banyan-Baum mit Blütengirlanden, oder sie errichtet rings um den Banyan-Baum herum eine Plattform aus Lehm oder Back-

[61] MAHAPATRA 1972, p. 143.

[62] WARD 1817, p. 179 = DAY 1928, p. 45: „The blessing of Mother Shashṭhi be upon you! May you next year come to this spot, not only with offerings, but also with a child in your arms."

[63] WARD 1817, p. 179.

[64] MAHAPATRA 1972, p. 142.

[65] BHATTACHARYYA 1948, p. 153.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000338

steinen[66], die eine Art Altar darstellt[67]; oder sie läßt der Göttin durch einen Priester eine Kinderfigur „made of curds" darbringen[68].

Andere Zeugnisse derartiger Dankopfer, die man gelegentlich an der Ṣaṣṭhī geweihten Schreinen findet, sind kleine Terrakotta-Figuren von Frauen, die ein Kind im Schoß halten, Fragmente von steinernen oder tönernen Pferde- und Elefantenfiguren u. a.[69]

6. Legende

Aus der oben gegebenen detaillierten Darstellung der Verehrung der Araṇya-Ṣaṣṭhī genannten Form der Ṣaṣṭhī erhellte u. a., daß das Erzählen einer Legende zum Lobpreis der Göttin einen nicht unwesentlichen Bestandteil der Verehrungszeremonie bildet. Dies gilt gleichermaßen auch ganz allgemein für die anläßlich des 6. oder 21. Tages nach der Geburt eines Kindes durchgeführten Verehrungen, im Verlauf derer, zumeist als krönender Abschluß, eine Reihe derartiger Legenden vorgetragen wird.

Eine der zahllosen Legenden, wie sie gelegentlich der besonderen jährlichen Verehrung zur Verherrlichung Ṣaṣṭhīs erzählt werden, sei nun im folgenden wiedergegeben. Es ist die Legende, die davon berichtet, wie der Ṣaṣṭhī-Kult seinen Anfang nahm.

Es war einmal ein Brahmanenehepaar, das hatte drei Söhne, die alle verheiratet waren. Eine der Schwiegertöchter nun pflegte heimlich Essen für sich auf die Seite zu schaffen und eine schwarze Katze des Diebstahls zu bezichtigen. Die Katze war aber Ṣaṣṭhīs Reittier.

Eines Tages schenkte diese Schwiegertochter einem Sohn das Leben. In der darauffolgenden Nacht aber verschwand das Kind von ihrem Lager, während sie schlief. Auf die gleiche geheimnisvolle Weise verschwanden in den folgenden Jahren noch sieben weitere ihrer Kinder, und zwar jeweils in der Nacht nach ihrer Geburt.

Da beschuldigte man sie im Dorf, eine Hexe zu sein. Voller Kummer verließ sie da Haus und Dorf und kam zu einem Mangohain. Dort ließ sie sich unter einem Baum nieder und begann hilflos zu weinen. Und siehe! da erschien ihr die Göttin Ṣaṣṭhī und fragte sie nach dem Grund ihres Kummers. Aus Scham vermochte sie nicht zu antworten, doch die Göttin wußte alles und sagte ihr das auch. Sie fügte hinzu, daß das

[66] Ward 1817, p. 182.
[67] Bhattacharyya 1948, p. 153.
[68] Ward 1817, p. 182.
[69] Mahapatra 1972, p. 142.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000339

Verschwinden ihrer Kinder die Strafe dafür sei, daß sie heimlich gegessen und fälschlich ihre schwarze Katze bezichtigt habe.

Da warf sich die Unglückliche der Göttin zu Füßen und flehte sie an, ihr doch zu sagen, wie sie ihre Freveltat sühnen könnte. Da sagte Mutter Ṣaṣṭhī: „Dort schlummert meine Katze in tiefer Ohnmacht. Hole einen Topf voll Sauermilch und geh hin zu ihr! Schütte die Sauermilch über ihren Körper und leck sie mit deiner Zunge wieder ab!" Die Unglückliche tat, wie ihr geheißen.

Nun gab ihr Mutter Ṣaṣṭhī all ihre Kinder zurück, die die Katze jedesmal geholt und zu Ṣaṣṭhī gebracht hatte. Dann sagte Ṣaṣṭhī: „Geh mit deinen Kindern nach Hause und mach jedem Kind ein Zeichen mit Sauermilch auf die Stirn! Stiehl nie wieder und beschuldige nie meine Katze! Bilde am Abend des sechsten Tages der hellen Monatshälfte des Monats Jyaiṣṭha (Mai-Juni) aus Reismehl und Wasser die Figur einer Katze! Dann verehre mich und die Katze! Ein mir dabei geweihtes Stück Faden binde nach der Verehrung an den rechten Arm deines neugeborenen Kindes und lausche Versen aus den heiligen Schriften! Nimm dann Früchte und Milch zu dir, doch iß keinen Reis an jenem Tag! Schlag nie ein Kind mit der linken Hand, und verwünsche es niemals! Tritt nie eine schwarze Katze, und beschuldige sie nie fälschlich! Wenn du alle meine Weisungen befolgst, ist all deinen Kindern ein langes Leben gewiß!"

Darauf kehrte die Schwiegertochter in Begleitung all ihrer Kinder wieder nach Hause zurück. Sie erzählte ihrer Schwiegermutter und ihren Schwägerinnen, was sie im Wald Wunderbares erlebt hatte, und sagte ihnen, wie die Göttin zu verehren sei. Und so war der Ṣaṣṭhī-Kult geboren[70].

Soweit die Legende.

7. Die brahmanische Rezeption des Ṣaṣṭhī-Kultes

Die weite Verbreitung und Popularität des Ṣaṣṭhī-Kultes legte es natürlich nahe, daß – wie eingangs schon angesprochen – die brahmanische Oberschicht sich wie mit anderen so auch mit diesem im Volk wurzelnden Kult zu irgendeiner Zeit ernsthaft auseinandersetzen mußte. Dies führte letztlich auch zu einer Rezeption dieses Kultes durch die Priestergelehrten durch seine schriftliche Fixierung in der purāṇischen und ritualistischen Sanskrit-Literatur. Dabei erfuhr die Volksgöttin Ṣaṣṭhī eine gewisse brahmanische Umdeutung, mußte ihr doch vor allem ein angemessener Platz im hinduistischen Pantheon

[70] Nach GUPTE 1919, p. 212f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000340

eingeräumt werden. So wurde zunächst ihr Name „die Sechste" religiös-philosophisch gedeutet: Sie heiße so, weil sie der sechste Teil der *prakṛti*, der Natur, des weiblichen Schöpfungsprinzips, sei. Was lag ferner näher, als in ihr eine Form Devasenās, der Gemahlin des Kriegsgottes Skanda oder Kārttikeya, zu sehen, des einzigen hinduistischen Gottes, der mit der Zahl „sechs" assoziiert ist; hat er doch sechs Köpfe, wurde von sechs Ziehmüttern, den Kṛttikās, den Plejaden, genährt, und vernichtete er den mächtigen Dämonen Tāraka an einem sechsten Tag des lunaren Zyklus, auf den dann später die besondere Zeit seiner Verehrung gelegt wurde.

Auf diese Weise wird Ṣaṣṭhī und ihre Funktion, die insgesamt weitgehend unangetastet blieb, in einigen jüngeren Sanskrit-Purāṇas beschrieben – in der älteren Literatur wird Ṣaṣṭhī nicht erwähnt –, und zwar im *Brahmavaivarta-*, *Devī-Bhāgavata-* und *Skanda-Purāṇa*; ferner in einigen weiteren im 16. bis 17. Jahrhundert n. Chr. entstandenen Sanskrit- und auch Bengali-Werken, so im *Caitanya-Bhāgavata* von Vṛndāvana-dāsa, im *Tantrasāra* von Kṛṣṇānanda Āgamavāgīśa, im *Manasā-Maṅgal* von Ketaka-dāsa, im *Ṣaṣṭhī-Maṅgal* von Kṛṣṇarāma-dāsa u. a. Texten. Sanskrit-Werke ritualistischen Inhalts, wie der etwa aus dem 17. Jahrhundert n. Chr. stammende *Vidhāna-Pārijāta* von Anantabhaṭṭa u. a. geben dazu eine mehr oder weniger detaillierte Beschreibung der bei der Ṣaṣṭhī-Verehrung durchzuführenden Handlungen.

Daneben gibt es jedoch noch eine Reihe anderer Texte, in denen die Göttin Ṣaṣṭhī auf die verschiedenste Weise interpretiert wird, so z. B. in der recht jungen *Kāśyapa-Saṃhitā*, die in Ṣaṣṭhī teils eine sechste Form des Kriegsgottes Skanda, eine Schwester von fünf Skanda-Gottheiten, sieht, teils ein böswilliges weibliches Mitglied seines Gefolges, das Kleinkinder mit Krankheiten heimsucht[71]. Wie hier im zweiten Fall, wird u. a. z. B. auch nach dem *Agni-Purāṇa* der Ṣaṣṭhī lediglich ein böswilliger Aspekt zugemessen, der einer Urform der Göttin zweifellos einmal innegewohnt hat.

Ich möchte mit einer Ṣaṣṭhī-Legende schließen, die im *Brahmavaivarta-Purāṇa* 2.43[72] erzählt wird und den Ursprung der Ṣaṣṭhī-Verehrung aus brahmanischer Sicht darstellt.

Im Svayambhuva-Manvantara, dem ersten der sechs mythischen Zeitalter, lebte ein König namens Priyavrata. Dieser König verbrachte seine Tage tief versunken in asketische Übungen. Doch eines Tages

[71] Nach Clothey 1978, p. 135.
[72] = *Devī-Bhāgavata-Purāṇa* 9.46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000341

wurde er vom Gott Brahmā aufgefordert zu heiraten, damit er sich fortpflanze. Aber selbst lange nach seiner Heirat blieb seiner Frau der Segen eines Kindes versagt. So führte der König mit Hilfe des Sehers Kaśyapa das Sohnopfer durch, ein besonderes Opfer mit dem Ziel, einen Sohn zu erlangen. Seine Frau wurde schwanger und gebar einen Sohn; doch er war totgeboren. Da nahm der König das tote Kind und begab sich zur Verbrennungsstätte, wo ihm eine Göttin in einem Feuerwagen erschien. Nachdem der König ihr seine Geschichte erzählt hatte, sprach die Göttin:

„Ich bin die Tochter Brahmās, Gemahlin Kārttikeyas, Devasenā geheißen, vornehmste der Mütter. Ich bin den sechs Teilen der stofflichen Natur entsprungen und werde deshalb Ṣaṣṭhī genannt."

Darauf erweckte sie das tote Kind wieder zum Leben und war schon im Begriff, mit diesem aufzufahren, als der König begann, sie zu lobpreisen und zu verherrlichen. Erfreut über seine Verehrung sprach da die Göttin: „Wenn du meine Verehrung auf Erden einführst, werde ich dir deinen Sohn zurückgeben." Der König versprach es, und so nahm die Ṣaṣṭhī-Verehrung ihren Anfang[73].

Summary

This paper deals with the cult of the goddess Ṣaṣṭhī, an Indian folk deity, as worshipped in Bengal. She is looked upon as the protectress of children, the giver of fertility, and the patroness of a happy family life. Her cult has its roots in Bengal, but it has also gained a foothold in Mahārāṣṭra and Gujarāt. The paper opens with an introduction, generally dealing with the cults of Indian village deities. It is followed by a characteristic of the folk goddess Ṣaṣṭhī. Subsequently, the various performances of the Ṣaṣṭhī worship are depicted in detail: (1) the worship of Ṣaṣṭhī on the sixth as well as on the 21st day after the birth of a child (Janma-Ṣaṣṭhī); (2) the annual worship of Araṇya-Ṣaṣṭhī, the most popular and significant manifestation of the goddess, on the sixth day of the bright half of the moon in the month of Jyaiṣṭha (May-June). This description is supplemented by a chapter informing about vows taken to the goddess and thank-offerings made in her honour; another one presents one of the numerous legends which are told in glorification of Ṣaṣṭhī. The paper is concluded by a brief discussion regarding the brahmanical reception of the Ṣaṣṭhī cult, by its embodying in the Sanskrit purāṇic and ritual literature.

[73] Nach DIMOCK 1969, p. 219.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000342

Bibliographie

Agrawala, Vasudeva S., 1970: *Ancient Indian Folk Cults.* Varanasi. (Indian Civilisation Series. 7.)

Bhattacharya, Batuknath, 1969: *Festivals and Sacred Days.* In: *The Cultural Heritage of India.* Vol. IV: *The Religions.* Ed. by Haridas Bhattacharyya. Calcutta. (Reprint after the revised and enlarged 2nd edition, 1956.) p. 479–494.

Bhattacharyya, Asutosh, 1948: *The Cult of Sasthi in Bengal.* In: Man in India 28, p. 152–162.

Bhattacharyya, Asutosh, 1955: *The Cult of the Village Gods of West Bengal.* In: Man in India 35, p. 19–30.

Bhattacharyya, Narendra Nath, 1971: *Indian Mother Goddess.* Calcutta.

Bhattacharyya, Narendra Nath, 1977: *The Indian Mother Goddess.* New Delhi. (2nd edition, thoroughly revised and enlarged.)

Bose, Shib Chunder, 1883: *The Hindoos as they are: A description of the manners, customs, and inner life of Hindoo society in Bengal.* Calcutta. (2nd edition, revised and enlarged.)

Clothey, Fred W., 1978: *The Many Faces of Murukaṉ. The History and Meaning of a South Indian God.* The Hague/Paris/New York. (Religion and Society. 6.)

Crooke, William, 1907: *Natives of Northern India.* London. (The Native Races of the British Empire. 4.)

Day, Lál Behári, 1928: *Bengal Peasant Life.* London. (1st edition: 1874.)

Dimock, Edward C., 1969: *Manasā, Goddess of Snakes. The Ṣaṣṭhī Myth.* In: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade.* Ed. by Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long. With the Collaboration of Jerald C. Brauer and Marshall G. S. Hodgson. Chicago/London, p. 217–226.

Dimock, Edward C., 1975: *The Thief of Love. Bengali Tales from Court and Village.* Translated by Edward C. Dimock. Chicago. (2nd edition.)

Gupte, Rai Bahadur B. A., 1919: *Hindu Holidays and Ceremonials with Dissertations on Origin, Folklore and Symbols.* Calcutta. (2nd revised edition; 1st edition: 1916.)

Handbook of Castes and Tribes, 1924: *Handbook of Castes and Tribes Employed on Tea Estates in North-East India.* Compiled in the Office of the Secretaries of the Tea Districts Labour Association, Calcutta, and Printed for Private Circulation only. Calcutta.

Lakshminarasiah, P., 1924–25: *Rural Bengal.* In: *The Encyclopaedia of Bengal, Behar and Orissa.* Compiled and edited by P. Lakshminarasiah. Madras, p. 34–50.

Mahapatra, Piyushkanti, 1972: *The Folk Cults of Bengal.* Calcutta. (Indian Publications Folklore Series. 19.)

Mani, Vettam, 1975: *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature.* Delhi/Patna/Varanasi.

Martin, E. Osborn, 1972: *The Gods of India. Their History, Character and Worship.* Delhi/Varanasi. (Reprint after the 1913 edition.)

Mitra, A., 1953: *The Tribes and Castes of West Bengal. Census 1951. West Bengal.* Land and Land Revenue Department. Alipore.

Mitra, Kalipada, 1924: *Customs and Taboos Observed by a West Bengal Woman from Pregnancy to Childbirth.* In: Man in India 4, p. 174–192.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000343

NINQ 1:6, 1891: *North Indian Notes and Queries* 1:6.

PRESLER, HENRY H., 1971: *Primitive Religions in India. A Textbook on the Primitive Religious Type among India's Tribals.* Bangalore. (Indian Theological Library. 6.)

THOMAS, P., 1971: *Hindu Religion, Customs and Manners. Describing the Customs and Manners, Religious, Social and Domestic Life, Arts and Sciences of the Hindus.* Bombay. (5th edition.)

WARD, W., 1817: *A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos: Including a Minute Description of Their Manners and Customs, and Translations from Their Principal Works.* In Two Volumes. Vol. I. London. (3rd edition, carefully abridged and greatly improved.)

WILKINS, W. J., 1900: *Hindu Mythology, Vedic and Purānic.* London. (2nd edition; 1st edition: 1882.)

WILLIAMS, MONIER, 1978: *Religious Thought and Life in India. An Account of the Religions of the Indian Peoples, Based on a Life's Study of Their Literature and on Personal Investigations in Their Own Country.* Calcutta. (Reprint after the 1883 edition.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000344

The Lāṭ Bhairo at Benares (Vārāṇasī): Another Pre-Aśokan Monument?

By John Irwin, Washington, D.C.*

In recent years, evidence has been accumulating to suggest that some of India's earliest sculptured monuments traditionally known as 'Aśokan' pillars, are in fact pre-Aśokan survivals, associated with pre-Buddhist cosmic religion. It has lately been discovered that the pillar at Allahabad is one of these, and that contrary to general belief it had always existed at its present site, ancient Prayāga, and that its missing emblem had been, not a lion as once thought, but a bull of brahmanical religion.[1] These views have since been developed in a paper presented to the Royal Asiatic Society in London, showing why ancient Prayāga had been an important centre of pillar-worship from pre-Buddhist times, with the reputation of being the centre of the universe where heaven and earth had been separated at the Creation.[2]

In this paper, our starting-point is a pillar located 100 km. further East on the outskirts of Benares (ancient Vārāṇasī), capital of the old kingdom of Kāśī. Locally, this pillar is known as the Lāṭ Bhairo, literally the staff of Bhairo or Bhaironāth,[3] the boundary-god of that city who is worshipped as hereditary policeman or *koṭwāl*, assimilated in Hindu legend to Śiva in his fearsome or terrifying form (Sanskrit *bhairava*). This name and the meanings behind it bring us to the borders

* The author's full address is: Center for Advanced Studies in the Visual Arts, National Gallery of Art, Washington, D.C. 20565, U.S.A.

[1] The evidence is presented in full in John Irwin: *The Prayāga Bull-pillar: another Pre-Aśokan monument?* In: *South Asian Archaeology 1979*. Edited by H. Härtel, being part of the: *Proceedings of the Fifth Conference of South Asian Archaeology in Western Europe*. Berlin: Reimer 1981, pp. 313 ff.

[2] John Irwin: *The ancient pillar-cult at Prayāga (Allahabad): its pre-Aśokan origins*, now awaiting publication in: JRAS, Part 2, 1983.

[3] The archaeological aspects of this paper were first presented at the Sixth Conference of South Asian Archaeologists in Western Europe, held at Cambridge in July, 1981 (Proceedings awaiting publication under editorship of B. and R. Allchin. The present thesis is an extension of the original paper which had been restricted to twenty minutes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000345

between modern knowledge and an archaic past, still little explored. We shall have some new things to learn about this cult in due course;[4] but in the meantime we shall restrict the horizon to features of the site as it exists to-day and are shown on the plan at fig. 1.

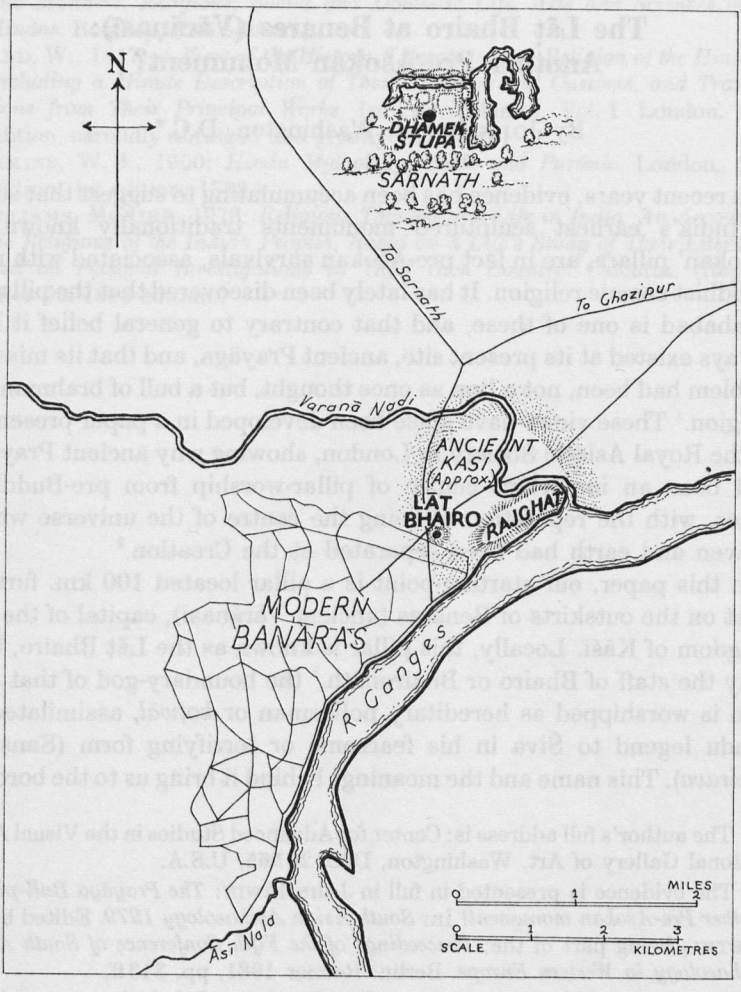


Fig. 1.

Plan of Benares (Vārāṇasī), showing location of the Lāṭ Bhairo, north-east of the present-day city boundary.

[4] In arriving at my conclusions, I have been influenced by exchange of unpublished papers with V. SUNTHARALINGAM and E. CHALIER, whose postgraduate researches at Benares Hindu University are eagerly awaited.

The Lāṭ Bhairo survives only as a stump encased in protective copper sheeting (fig. 2). Nearby is a water-tank still used for ritual bathing; remains of an ancient well; a sacred tree still under worship; and an ancient crossroads, formerly the location of an annual festival now lapsed and forgotten. To these can be added other features familiar to students of ancient Indian pillar-cults, including the nearby presence of a river-crossing (*tīrtha*) and the confluence of two sacred streams, in this case the Gaṅgā and the Varuṇa. There are rumours, too, of traces of a sacred tumulus, said to have served as a Buddhist *stūpa*. Each of these features has been discussed in connection with other 'Aśokan-' pillar sites.[5]

Ironically in this case, the remains of the pillar cannot be closely examined, because it is now invisible beneath its protective copper sheeting. When visited in 1979, it was located behind a brick wall too high for any but the tallest to see over (fig. 3), and under the guard of armed policemen. Strangest of all, this weird object stood within the sacred precinct of an Islamic mosque, properly called *'īdgāh*. An *'īdgāh* is a place of community prayer: its bare essentials are an open praying area with nothing but a *qibla* wall and a *miḥrāb*. Of particular interest to us – as we shall later come to recognize – are the archaic religious associations of the *'īdgāh* with the Feast of the Sacrifice of Abraham, which anciently gave it the function of a 'Sacred Centre', reminiscent of the place of the pillar as 'Axis Mundi' in archaic cosmic religion. At the present day, the Lāṭ Bhairo is under regular worship by Hindus as the phallic symbol (*liṅga*) of Śiva.

No wonder the Lāṭ Bhairo is dreaded by the authorities responsible for law and order. As potential flashpoint of communal rioting, it is a reminder of an actual riot that took place at this spot nearly two centuries ago – reputedly the worst ever on Indian soil when thousands were massacred. It was then that the pillar – once described as 100 ft. (about 30 m.) tall – was burnt and felled, leaving only the stump we now see encased in protective copper. Yet, up to the present day, this object is venerated as the holiest object in Hindu Vārāṇasī!

[5] For full discussion, see my four papers issued in successive volumes of the Burlington Magazine, London, between 1973 and 1976: John Irwin: *'"Aśokan" Pillars: a re-assessment of the evidence'*,
Introduction (Part I). In: 115 (1973), 706–20;
Part II: *'Structure'*. In: 116 (1974), pp. 712–27;
Part III: *'Capitals'*. In: 117 (1975) pp. 631–43; and
Part IV: *'Symbolism'*. In: 118 (1976), pp. 734–53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000347

The photograph at fig. 4 shows the Lāṭ Bhairo in its present day setting among trees on a terrace, five or six metres above the sacred water-tank locally known as Kapālamocana or Bhairo-kā-Tālāob.[6] The terrace is said to cover the debris of the tumulus, long since demolished. The Pippal tree worshipped beside the stump is said to be the scion of an earlier tree destroyed in the riot. Another story, first reported in 1828,[7] says that the shaft of the pillar had once been 'covered with ancient carvings' (which could have referred to archaic, still undeciphered inscriptions, and that the shaft of the pillar had been sinking into the subsoil.

Whatever the truth, no attempt has ever been made to verify the facts by investigating beneath the copper for fear of provoking another riot.[8] At the left or western end of the terrace, the photograph shows an Islamic pavilion (now used to shelter guarding policemen) built by

[6] The earliest reliable source of topography is JAMES PRINSEP's map of Vārāṇasī surveyed by him in 1823 when secretary of the Asiatic Society of Benares, a copy of which is preserved in the India Office Library, London. The next reliable source is M. C. SHERRING: *The Sacred City of the Hindu.* London 1868, tanks around the Lāṭ Bhairo being discussed at p. 190.

[7] Bishop HEBER: *Narrative of a journey thro' the Upper Provinces of India from Calcutta to Bombay.* London 1828, p. 323. Rumours about the shaft sinking into subsoil, commonly heard at other pillar sites in India, may have derived from half-forgotten myth, now legend, about cosmic pillars being founded in the waters beneath the earth (equated with the netherworld). Cf. rumours which circulated around the Topra pillar at Delhi discussed in Part IV of my Burlington series, p. 744 (cited above at fn. 5); and again in association with the Meerut pillar as described by WILLIAM FINCH in 1608 and discussed in my paper *The ancient pillar-cult at Prayāga: its pre-Aśokan origins.*, cited above at fn. 2. Bishop HEBER included in his report the local belief that as a result of sinkage, the top of the pillar would eventually become level with the ground, and that '. . all Hindus would then be outcasted . . .' My friend STEPHEN CROSS comments perceptively in a letter that this must refer to 'the gradual decline of righteousness through the four *yugas* or ages and particularly during the current Kali Yuga', implying that the cosmic pillar is synonymous with religious Law (*dharma*), as we know from other sources (see below, pp. 344–5, and fn. 65).

[8] The possibility of contamination with myth was not taken into account by D. D. KOSAMBI when campaigning for excavation of the Lāṭ Bhairo in order to ascertain whether it was inscribed (Times of India, 28th January, 1965). Since Aśokan pillars were not usually engraved within seven feet of ground level, the likelihood that the stump embodies such evidence seems to me unlikely. It would be more interesting to investigate whether it was founded on a placement stone (like other pillars, proved to have been erected by Aśoka), or whether it had been erected without evidence of a placement-stone, as seems to have been the case with pre-Aśokan bull- and elephant-pillars (see my Burlington series, Part III, cited above at fn. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000348

Aurangzeb with materials robbed from demolished Buddhist, Jain or Hindu shrines in the vicinity. The modern visitor has an impression that he is witnessing a relatively late stage in the history of a site that had once been sacred to all Indian religions and was probably older than any of them. What a strange medley! How can it be sorted out, and what can we learn in the process?

First to offer suggestions was E. B. HAVELL: *Benares, the Sacred City.* London 1905. Publication of this book coincided with the sensational discovery by archaeological excavation of the remains of the famous Aśokan pillar at Sārnāth, a few kilometres to the north-east, where the Buddha is said to have preached his First Sermon.[9] Four years after

[9] In light of recent publications by ANDRÉ BAREAU, Professor of Buddhism at the Collège de France (*Le Buddha et Uruvilvā.* In: *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts a Mgr. Etienne Lamotte.* Louvain: Univ. cathol. 1980. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. No. 23.) pp. 1–18; and *Benares et le Bouddhisme antique.* In: *Ludwik Sternbach Felicitation Volume.* Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad 1981, pp. 471–78), is it too soon to ask if the story of the Buddha's life as told in canonical texts could be mainly mythical rather than historical? This may apply both to the story of the Buddha's Enlightenment under the Bodhi tree at Bodhgaya, and to the Preaching of the First Sermon in the Deerpark at Sārnāth (Benares). However, these doubts need not detain us here, since Professor BAREAU's startling conclusions are irrelevant to the main lines of our present investigation into the Lāṭ Bhairo. I have already returned to this subject in a paper entitled *Buddhism and the Cosmic Pillar* written as an offering to the *Felicitation Volume in honour of Professor Giuseppe Tucci,* now being edited by Prof. GHERARDO GNOLI for the Istituto Italiano Medio ed Estreme Oriente, Rome, to be presented in June, 1984. In the meantime the reader should hold in suspense the traditional testimony of Buddhologists which makes of Benares and its environs in the Buddha's lifetime one of the principal cities in the legend. In my opinion, historians, too, have overestimated the extent to which the 'historical' religions based the legends of their founders' 'lives' on 'real' history. The same overestimate is deeply-rooted in dogmas supported by archaeologists (often the first to stress the importance of 'facts' versus 'speculation'!). I tried to demonstrate some of these points following the public attack on my thesis and historical method delivered by my respected colleague, friend, and challenger Dr. RAYMOND ALLCHIN; both attack and reply are published in full in: *The Stūpa, its religious, historical and archaeological significance.* Ed. by A. L. DALLAPICCOLA & others. Heidelberg 1980. (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien Institut, Universität Heidelberg.), Appendix to may paper on *The Axial Symbolism of the Early Stūpa: an Exegesis* in the same volume, pp. 29–31. I have returned to this thesis in detail in my latest paper, *Buddhism and the Cosmic Pillar* written for the Tucci Volume (see above), where the relationship between 'history' and 'myth' in early religions is extensively discussed in relationship to the *stauros,* the 'Rood-tree', and the so-called 'Cross' associated by the established Church with their own (unsubstantiated) version of Christian Salvation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000349

this, the historian VINCENT SMITH added authority to HAVELL's opinion by claiming the Lāṭ Bhairo was not only a relic of the Aśokan period, but the actual pillar described by the Chinese Buddhist pilgrim, Hsüan-Tsang, when he visited Vārāṅasī in 636 A.D.[10] SMITH's arguments have not since been given the weight they deserve, yet in my opinion they are incontrovertible.

Hsüan-Tsang had written: 'To the north-east of the city, on the west side of the river Varuṇa, is a *stūpa* build by Aśoka-rāja; its height is 100 ft. or more. In front of it has been raised a stone pillar . . .'[11] He then goes on to describe the shaft as *pi-hsien* or *bì-xiǎn* 碧 蘚. JULIEN, in his pioneer French translation of 1857 rendered this word as 'bleu';[12] BEAL, in the first English translation, as 'stone, bright as jade'.[13] WATTERS, in a later English version, as 'green stone, of fresh colour'.[14] How can the same term be interpreted with such different meanings?[15]

[10] E. B. HAVELL, op. cit.; and F. O. OERTEL: *Excavations at Sārnāth.* In: Archaeological Survey of India, Annual Report 1904–05, pp. 68–70. Half a century before this, M. C. SHERRING had already claimed 'strong reason for believing that the Lāṭ Bhairo was an Aśokan pillar' (SHERRING, op. cit. p. 306).

[11] VINCENT A. SMITH: *Identification of the Aśoka Pillar N.E. of Benares City described by Hiuen Tsang.* In: ZDMG 63 (1909), pp. 337–45.

[12] S. JULIEN: *Voyages des pèlerins bouddhiques.* Vol. I. Paris 1857.

[13] S. BEAL: *Su-yu-ki, Buddhist Records of the Western World.* P. II. 1890, p. 46.

[14] T. WATTERS: *On Yuan Chwang's Travels in India.* London 1904–05, P. II, p. 48.

[15] After addressing the question independently to experienced Sinologists, I have received the following comments. Dr. VANDE WALLE of the Katholieke Universiteit, Leuven, comments as follows: "The crucial phrase used by Hsüan-tsang is: pi-hsien jo ching kuang-chun ning-liu. First, I have checked the term *pi-hsien* in Morohashi, *Dau Kanwa jiten,* 24334. The only thing I found there is that it is 'another name for bamboo'. From the passages Morohashi quotes in support it appears that it should be understood as a descriptive term for bamboo rather than a synonym. The Tz'u-hai (1979 edn.) does not even list the compound (in my copy *pi* is listed on pp. 3767–3768) . . . Apparently lexicographers are not familiar with Hsüan-tsang's use of the term. Leaving the binomen *pi-hsien* aside, ancient sources suggest that the term *pi* alone is used for bluish green jade (jasper), and hence for deep green colour and for whitish green as well. As an adjective (as first character in a binomen) it is often used in describing plants or water, or indeed the sky, though the associations with water (waves, pond, etc.) appear to be far more frequent. As for the term *hsien,* it has several meanings, but the ones applicable in the compound *pi-hsien* are: new, fresh, clear, bright, good and beautiful. Water is often compared to a mirror (*ching*). Consequently the four character phrase *pi-hsien jo ching* makes perfect sense: "bright bluish-green as a mirror". Now the second four-character phrase: kuang-chun ning-liu. *Kuang-chun* is a perfectly understandable binomen meaning 'lustre'. *Ning-liu*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000350

According to lexicons specializing in traditional Chinese usage, *pi* (or *bì*) in ancient compounds could mean among other things (1) 'fresh', 'pure', 'good', 'beautiful'. The fundamental meaning of this word is also 'freshness of fish' or 'fresh as fish'.

We should be reminded here of the close relationship Greek scholars have noticed between colour and materials: in Mycenean and Greek tradition, for instance, where *kúwano* (in Mycenean) and *kuwanos* (in Greek) refer not only to enamels or glass-pastes, but also to the colour (blue or bluish-green).[16] Similarly, Chinese lexicons tell us that *pi* in ancient compounds meant both jade, and the bluish-green especially associated with early jadestone carvings, but equally applicable to the celestial colour of the sky or heavens (reminding us of our English phrase 'the Blue of Heaven'). The same sources[17] mention *pi-yü* 碧玉 as having been applied in early Chinese literature to ritual-objects carved in bluish-green jade and 'blue sapphire'. The latter recalls

---

however seems to be contradictory at first sight. *Ning* means 'to coagulate', while *liu* means 'to flow'. There are, however, several binomina with *ning* as the first character where it seems to connote the dark green quality of still water. The bi-nomen *ning-chun* indicates the thick, coagulated almost palpable quality emitted by the lustre of an object. Moreover, there is an expression *liu-kuang:* overflowing brilliance. Consequently the descriptive connotations of *ning* and *liu* are perfectly reconcilable. The two characters may be taken as a binomen that could be translated as 'refulgent'. The complete sentence may be translated: bright bluish-green as a mirror and with refulgent lustre. It is quite obvious that the brilliance is overwhelming, for, in Hsüan-tsang's words, the image of the Buddha is always present in the radiance [see below, p. 344]."

Commenting independently, without having read the above remarks, my friend Hisayoshi Miyamoto, a post-graduate student at Benares Hindu University, adds the following: "The element bì' (碧) is composed of 3 parts: 王, 白 and 石. Among these three parts 王 and 白 represent its [the word 碧's] meaning, while 白 represents its pronunciation. 王 is equal to 玉 ('yù'), and the meaning of it is jewel. 石 ('shí') means stone. 白 ('bái' in modern Chinese and 'bó' in classical and literary Chinese) means white, but in the composed word 'bi' (碧), 白 should not be taken as the meaningful part, but should be taken as the pronunciation sign". He adds that though 白 is in this context merely an indication of pronunciation, it denotes an impression of brightness. The meanings of the word 'bì' are (1) beautiful blue-coloured stone; (2) green, blue, bluish-green, deep blue.

[16] This question has recently been examined by Robert Halleux: *Lapis-lazuli. Azurite ou Pâte de verre? A propos de Kuwano ou Kuwanowoko dans les Tablettes Mycéniennes.* In: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 9 (1969), pp. 47–66, esp. p. 56.

[17] Morohashi: *Dau Kanwa jiten,* 24334. Reference kindly given to me by Dr. Michael Loewe, who also refers to *Tz'u-hai,* 1965 edn., published by Chung-hua shu-chu, 1979, p. 3162. Sinologists have often noted the imprecision with which Chinese writers use 'blue' and 'green', and I shall return to this presently.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000351

Western classical texts by Theophrastus and Pliny[18] where 'sapphire' is the term used to describe the most coveted of all gemstones sought in the ancient world, which later came to be known as 'lapis lazuli'.[19]

Although lacking common physical qualities other than colour, is it possible that there was considered to be a metaphysical identity between jade, lapis lazuli, and those materials the Chinese included as *pi*-?[20] Before answering, the question should be extended to another

[18] Theophrastus: *De Lapidibus* XXXIII. 37; Pliny: *Naturalis Historia* XXXVIII, 121.

[19] The term 'lapis lazuli' was not current anywhere before the European Middle Ages. The etymology generally accepted is from Latin, *lapis* 'stone', and *lazuli,* genitive of *lazulum,* from Arabic (al-)*lāzuward* < pers. *lāǧward* 'lapis lazuli'. The Oxford English Dictionary includes among definitions, 'the colour of the heavenly vault'. Travelling to the West, the same Persian word *lāǧward* has given us 'azure'. When lapis lazuli was ground into powder and used as pigment it was called 'lazurite', a term often incorrectly applied to the stone itself. Geologists tell us that retention of *lapis* is necessary in describing the latter, since the stone is not a simple mineral but a true rock (L. J. SPENCER: *A key to precious stones.* London, 1936, pp. 215–16). In Asia, lapis lazuli had been used as pigment at least from the eighth century A.D. (JOSEF RIEDERER: *Technik und Farbstoffe der frühmittelalterlichen Wandmalereien Ostturkistans.* In: *Beiträge zur Indienforschung. Ernst Waldschmidt zum Geburtstag.* Berlin 1977. (Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst.), pp. 353–422. The often-repeated statement that ancient Egyptian painters used lapis lazuli pigment for 'Egyptian Blue' may be a fallacy (see below page 340 and fn. 50). There is no evidence that the technical difficulty of purifying and concentrating powder derived from the stone was properly mastered before European painters began experimenting about the twelfth century A.D.. Fur further discussion of the pigment aspect, see A. F. LAURIE: *Identification of pigments used in painting at different periods.* In: The Analyst 55 (1930), pp. 162–79; D. V. THOMPSON: *The materials of medieval painting.* London 1936; and R. J. GETTENS and G. L. STOUT: *Painting materials: a short encyclopaedia.* New edn. New York 1966. Professor BUDDRUSS (see below, fn. 53) thinks that the last word on the etymology of *lāǧward* may not yet have been said, seeing that it is the name of the mountain in Badakshan where the mines are located.

[20] Another Chinese term deserving closer study is *fei-ts'ui* which serves double-duty both for jade and for the blue-green of bird plumage, but to avoid further diversion not directly relevant to our study, we refer the reader to a perceptive article by S. HOWARD HANSFORD: *Jade and the kingfisher.* In: Oriental Art 1 (1948), pp. 12–17. There has never existed a sound basis for the assumption of some scholars that *liu-li* and lapis lazuli were alternative terms for the same substance. This mistaken opinion was effectively refuted by PAUL DEMIÉVILLE in a book review appearing in BEFEO 24 (1924), esp. pp. 276–83. Despite DEMIÉVILLE's cogent arguments published more than half a century ago, many modern scholars continue nevertheless to perpetuate old fallacies on the same subject, a recent case in point being RAOUL BIRNBAUM: *The Healing*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000352

Chinese term, *liu-li* 琉璃 流璃 瑠璃 which the Sinologist PAUL DEMIÉVILLE desribed as an aphaeresis of the compound *pi-liu-li*.[21] In Buddhist lore, he said, *liu-li* designated a purely mythical substance distinct from any material which could be fashioned by human hands. In support, he quoted a text of the T'ang period expressing a belief that only demons could fashion objects from this substance and make them available to man. The term is said to have been derived ultimately from Prakrit *veluriya* and Sanskrit *vaiḍūrya* which, as we shall see, has often been wrongly equated with lapis lazuli. Again, in Buddhist lore, *vaiḍūrya* is the name given to the fourth jewel of a *cakravartin* (= cosmic or 'wheel-' king) and equated with the substance of the cosmic Mount Meru, where it faces mythical Jambudvipa on the south side.

If these observations are correct, there is accumulating evidence to suggest that *pi* and *pi-liu-li* – both terms used by Chinese Buddhist pilgrims in India to describe the material of Aśokan pillars – were conceived as metaphysically synonymous with jade and lapis lazuli as the ultimate mystical substance of the universe from which, in myth, all life and wealth within it had originally been created. These conclusions had been anticipated half a century ago by BERTHOLD LAUFER, whose works have again come to the fore in being re-published in toto in Germany. One of the LAUFER sources in discussing the mythical symbolism of jade had been the famous text known as the *Chou-li*, which he described as 'a state handbook expounding in minute detail the complex organism of the governmental institutes of the Chou emperors [1122 to 252 B.C.]'[22] On this basis he concluded that jade in ancient

---

Buddha. Shambhala, Boulder 1979, a book much praised in American academic journals, which serious misleads readers on this issue (see below, fn. 22)

[21] DEMIÉVILLE's review deals with an important memoir by HONG-TCHANG: *Lapidarium sinicum. A Study of the Rocks, Minnerals, Fossils and Metals as known in Chinese literature*. Peking 1921. (Memoirs of the Geological Survey of China. Ser. B, No. 2.)

[22] BERTHOLD LAUFER: *Jade, a study in Chinese archaeology and religion*. Chicago 1912. (Field Museum of Natural History. Publication 154 = Anthropological Series. 10.), pp. 121 and 123. In LAUFER's time, the only translation of this text was by EDUARD BIOT: *Le Tcheouli ou Rites de Tcheou*. 2 vols. Paris 1851. My colleague JOHN AYERS of the Victoria & Albert Museum cautions me with the warning that some Sinologists consider that the authors of the *Chou-li* were endeavouring to invest religious ceremonies of their own time with a traditional sanctity not always confirmed by facts – a warning I do not overlook. However, an Indologist will be impressed by the extent to which the rites and beliefs reflected in the *Chou-li* are reiterated and confirmed by earlier Indian (Vedic) sources – that is, if we accept the hypothesis advanced in this paper that the significance of jade as the cosmogonic or primordial substance of the universe is

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000353

China, disregarded as a stone, had been treated metaphysically as the supreme source of life, consistent with its primordial origin. He also thought that the beliefs on which these ideas had been founded were already partly forgotten by the third century B.C. when the text of the *Chou-li* was assembled in the form in which it survives. In addition, LAUFER concluded that from as early as the preceding Shang dynasty (1766 to 1123 B.C.) – that is, before anthropomorphism was evident in Chinese religion – jadestone had been fashioned into 'pure' or abstract forms as 'altar-stones' to be worshipped as one with the Divine Principle Itself.[23] Only at a later stage in China, he thought, did the jade altar-stone, as object of worship, give place to anthropomorphism and to our concept of 'God' as personalized being. Without offering final judgement on these ideas, one cannot escape the fact that they appear to us to be in harmony with much of the latest information and conclusions arising from subsequent investigation into the history of religions.

In LAUFER's view, the Chinese originally derived their jadestone from 'natural' deposits in riverbeds. By the third or second century B.C. these, he thought, had mostly been exhausted, with the result that henceforth the search was extended outside China, where jade in the coveted bluish-green colours was rare.

* * *

Turning now from China to other parts of the world, it has for long been known that in archaic languages the same word commonly served

---

paralleled in ancient India by anthill-clay, as discussed in my paper, *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound.* In: History of Religions 21 (1982), pp. 339–60. It is significant that jade in ancient China, anthill-clay in Vedic India, and lapis lazuli throughout the Buddhist world and elsewhere, were regarded as having very important medicinal functions. (The Buddhist evidence for lapis lazuli in this connection has recently been brought out by RAOUL BIRNBAUM: *The Healing Buddha.* Colorado: Shambala Publ. 1979, pp. 151, though with some confusion and false identification of lapis lazuli with Sanskrit *vaiḍūrya* – see above fn. 20). In common with other cosmogonic substances (like pearls in some parts of the world, as perceptively grasped by MAURICE A. CANNEY far ahead of his times in: *The life-giving pearl.* In: Journal of Manchester Egyptian and Oriental Society 15 [1930], pp. 43–62), all these materials were recommended to be ground into powder and consumed with water by humans wanting to benefit from their life-enhancing properties, intelligible only in the cosmogonic context.

[23] B. LAUFER: *Archaic Chinese jades collected in China by A. W. Bahr, now in the Field Museum of Natural History, Chicago.* Privately published, New York 1927, p. 8, and (a copy of this rare and important work is kept in the library of the Royal Asiatic Society, London, but the work is difficult to find in other European libraries).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000354

both for 'sky heavens' and for 'god'.[24] Recently, an Assyriologist has extended this conclusion by suggesting that the Sumerian notion of a pantheon of deities holding court in the heavens in human style might have derived from personification of the sky itself in the form of An, who was subsequently worshipped as an anthropomorphic deity – as both 'sky' and nominal head of the pantheon ruling in heaven in human style. Henceforth, he claims,[25] the way was open for other deities to be imagined as holding court in the same style. Parallel developments have been independently traced in the Heliopolitan cosmogony of Egypt, where divinity was likewise at first conceived as synonymous with the starry sky, and only later worshipped in anthropomorphic form.[26] Similarly, in Greek theogony where Hesiod traced back the ancestry of the gods to constituents like Ouranos (sky) before personalization in anthropomorphic form.[27]

These ideas now acquire new dimension in light of recent discoveries of the eminent palaeontologist, K. P. Oakley, formerly head of the anthropological department at the British Museum of Natural History and Fellow of the Department of Anthropology at University College London. In a number of papers written over the last decade, Oakley has established that palaeolithic man had been a keen collector of fossils in the form of what geologists call 'starry stones'. These fossils

[24] E. B. Taylor had already recognized in surviving 'traditional' religions an identification between notions of 'god' and the 'sky' in his classic work, *Primitive culture: the development of mythology, philosophy, religion, art, custom, etc.* Vol. II. London 1871, pp. 247 ff. At that stage, it was a weakness characteristic of evolutionary anthropologists that they infused into such ideas a belief in 'nature-worship', thereby missing the more important rôle of cosmogony.

[25] W. G. Lambert: *The Cosmology of Sumer and Babylon.* In: *Ancient Cosmologies.* Ed. by C. Blacker and M. Loewe. London 1975, p. 48. More recently, my colleague, Prof. Parpola, arrived independently at these ideas in a paper entitled *New correspondences between Harappan and Near Eastern glyptic art,* delivered at the 6th International Conference of South Asian Archaeologists in Western Europe, held at Cambridge in July, 1981 (the Proceedings of which are to be published later this year (1983) under the editorship of R. and B. Allchin, in Cambridge Univ. Press.). Extending the evidence to Vedic myth, Parpola claims that the Indo-Aryan creator-god, Prajāpati, had originally been identified with the night-sky. Cf. Thorkild Jacobsen: *Frühlicht des Geistes.* 1954, p. 140.

[26] Maria Weyersberg: *Das Motiv der 'Himmelsstütze' in der altägyptischen Kosmologie.* In: Zeitschrift für Ethnologie 86 (1961), p. 117. As Nut, goddess personifying the starry heavens, she is often depicted on the lids of coffins.

[27] Hesiod: *Theogony* 116. See also G. S. Kirk and J. E. Raven: *The Presocratic Philosophers.* Cambridge 1957, esp. Chapter I.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000355

he carried distances of 190 km. and more from known, geologically determinable find-spots to his cave-habitations. In his last paper presented to the Royal Society in London just before he died in 1980 and published under the title, *Emergence of higher thought 3.0–0.2 Ma B.P.*,[28] OAKLEY arrived at the conclusion that from the Mid-Acheulian period, the motivation of this collecting had been aesthetic and unrelated to production. This, he claimed, threw new light on prehistoric conceptual thinking. He also drew the further conclusion that 'art as human behaviour' had emerged before Homo sapiens came into existence – in other words, when Homo erectus was still around – that is, thousands of years before the earliest known rock-paintings hitherto regarded as marking the beginning of Man's creativity, leaving us with the inference that Man was attracted by metaphysical ideas before he became Homo sapiens. This calls for fundamental rethinking of what is ordinarily meant by 'primitivism' and 'progress' in the human context, and the validity of judgements usually based exclusively on technology.

OAKLEY's conclusions raise wider questions about the nature and function of aesthetics in prehistoric society than we feel competent to discuss, but since the answers have no direct bearing on the subject selected for discussion in this paper, we shall leave them aside for others better qualified. Of immediate interest in this context is that Man's obsession from prehistoric times with 'starry stones' appears to have relevance to his much later interest in lapis lazuli as the ultimate Divine Substance. Modern geologists unconcerned with myth or religion lend support to this (albeit unconsciously) by likening the appearance of golden pyrites in lapis lazuli to 'the sky bedecked with stars'.[29]

[28] Published in: Philosophical Transactions, Royal Society, London 292 (1981), pp. 205–11. This paper includes a bibliography of earlier writings on the same subject written over the previous decade.

[29] L. J. SPENCER: *The World's Minerals*. 11th edn. Edinburgh 1911, p. 161, and *A Key to precious stones*. London 1936, p. 215. Confirmation that stellar symbolism was already present in the minds of the ancients who acquired lapis lazuli comes from etymology: Sumerian *kakkabānu*, literally 'starry', used synonymously with ZA. GÌN. MUL. MUL – the term ordinarily used for lapis lazuli in inscriptions – has precisely this association, as pointed out by R. CAMPBELL THOMPSON: *A dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*. Oxford 1936, p. 130, fn. 1, who gives several authorities for this conclusion. The same is reiterated by the editors of the *Chicago Assyrian Dictionary*. Vol. K. 1953, p. 44. However, contradicting those geologists and historians who regard Badakshan as altogether unique in this 'impurity', we have to acknowledge that this is not so, although the gold-speckled stone of Badakshan is exceptional and well-known in this respect. PAUL E. DESAUTELS – formerly Director of the Natural History

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000356

At another level, these conclusions can be interpreted as a challenge to modern archaeological thought. Hitherto, archaeologists have based their reconstruction of the past on the material remains left behind by Man. Ideas, embodied in conceptual thought are said not to be determinable by archaeological techniques. The latter, it is said, can only put to test ideas introduced from outside the archaeological discipline. Is it now time to revise that opinion?

* * *

It has already been noted that the most coveted gemstone in the ancient world was lapis lazuli. The rarity and high cost of this stone can be traced back at least to the middle of the fourth millennium B.C. – that is, when man first acquired wealth and leisure to begin the quest for such luxuries. There had apparently been only one known source in the world of the particular quality of lapis lazuli most sought. Oddly enough, what determined this quality was not – as we shall presently see – a feature natural to the stone but an 'impurity' in its composition.

Museum of the Smithsonian Institution, Washington D.C., tells me that pyrite is a feature not uncommon in the stone of other areas. The same is confirmed by my colleague Alan Jobbins, gemnologists at the Institute of Geological Science in London, who is of the opinion that the presence or absence of pyrite cannot be taken as infallible proof of origin. Archaeologists, on the other hand, have sometimes worked on the assumption that Badakshan was the only known source in antiquity. (See, for instance Georgina Herrmann: *Lapis lazuli: the early phase of its trade.* In: Iraq, 30 [1968], pp. 21ff. Dr. Herrmann is typical of archaeologists unresponsive to metaphysics in writing to me in a letter after I had sent her a typescript of this paper, 'I myself would never think of lapis lazuli with iron pyrites as looking like "the blue sky bedecked with stars"'. Still more recently, the archaeological picture has been expanded in an important paper by Paul Bernard: *Les Mines de lapis lazuli du Badakshan,* which is published as Appendix II to Paul Bernard and H. P. Francfort: *Études de geógraphie historique sur la plaine d'Ai Khanoum.* Paris: Centre national de la recherche scientifique 1978, pp. 49–97.) The early trade is discussed by M. Toshi: *The Lapis Lazuli Trade across the Iranian Plateau in the 3rd Millennium B. C.* In: *Gururājamañjarīkā. Studi in onore die Guiseppe Tucci.* Vol. I. Naples: Istituto Universitario Orientale 1974, pp. 3–22. Recently, my colleague Raymond Allchin has brought to my notice the interesting article by H. P. Francfort and M. H. Pottier: *Sondage préliminaire sur l'établissement protohistorique Harappéen et post-Harappéen de Shortugai.* In: Arts Asiatiques 34 (1978), esp. pp. 59–61, which reports the discovery of the workings of Badakshan lapis lazuli at a station at Shortugai (Afghanistan), on its way both to Western Asia and to Harappa in India.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000357

The source was the inhospitable mountains of Badakshan in north-eastern Afghanistan, which after being subdued by Alexander in 327 B.C. came under Greek rule.[30]

To reach this area and to bring the stone to Mesopotamia where it was most in demand involved a trek of some 2000 km. over rough terrain, and a further trek of 1000 km. to bring it to the next most important market, which was ancient Egypt. Yet, this was by no means the sum of the difficulties involved in procuring it, since the most precious kind had to be extracted from the limestone rock by a hazardous process of fire-splitting (the only technique then known), and at altitudes so high above the snow-line (sometimes exceeding 5,000 m.) that the mines were workable for only two months in the year.[31]

The 'impurity' we have mentioned was the presence in the Badakshan stone of brassy or gold-like pyrites. In later historic times this was registered by Western buyers as an unfortunate defect which reduced the value of the stone, giving it the popular name 'Fool's Gold'. Throughout the ancient period, however, it had been precisely the presence of this 'impurity' which most excited buyers – not because of an illusory value of the 'gold' but entirely for the religious or symbolic significance attached to the flecking. Seen against the rich, translucent blue of the setting, it suggested to the beholder cosmic expanse of the night-sky.

[30] For an excellent introduction, see PAUL BERNARD: *Les mines de lapis lazuli du Badakshan,* appearing as Appendix II to P. BERNARD and H. P. FRANCFORT: *Etudes de géographie historique sur la plaine d'Ai Khanoum (Afghanistan).* Paris: Centre national de la recherche scientifique 1978, pp. 49–97. This paper supersedes some parts of GEORGINA HERRMANN's earlier thesis, *Lapis lazuli: the early phases of its trade.* In: Iraq 30 (1968), pp. 21–57. The early trade is also discussed by M. TOSI: *The Lapis Lazuli Trade across the Iranian Plateau in the 3rd Millenium B.C.* In: *Gururājamañjarīkā. Studi in onore di Giuseppe Tucci.* Vol. 1. Naples: Istituto Universitario Orientale 1974, pp. 3–22.

[31] Marco Polo mentioned the lapis lazuli mines of Badakshan in the thirteenth century, although there is no evidence that he had visited them, as sometimes assumed. The first European to visit them was probably Captain John Wood in 1837–38, whose description of the technique of extraction shows that it had remained unchanged since antiquity: 'Under the spot to be quarried a fire is kindled, and its flame, fed by dry furze, is made to flicker over the surface. When the rock has become sufficiently soft, it is beaten with hammers, and flake after flake knocked off until the stone of which they are in search is discovered. Deep grooves are then picked out round the lapis lazuli, into which crowbars are inserted, and the stone and part of its matrix are detached.' For further details about the geology and technique of extraction, see HOLGER KULKE: *Die Lapislazuli-Lagerstätte Sare Sang (Badakshan): Geologie, Entstehung, Kulturgeschichte und Bergbau.* In: Afghanistan Journal Vol. 3, No. 2 (1976), pp. 43–54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000358

Theophrastus,[32] Pliny,[33] and other classical writers[34] had independently described the lapis lazuli of Badakshan as 'refulgent' or 'speckled' with spots of gold. In Chinese literature of the T'ang period and later lapis

[32] Theophrastus: *De Lapidibus*, IV. 23: *sappheiros hautē d'estin hōsper grysopaxtos*

[33] Pliny: *Naturalis Historia* XXXVII. 120: '. . . sapphiris . . . enim aurum punctis conclucet . . .'

[34] Dionysius Periegetes, verses 1095–1105:
ētou en dunontos epik sin ēelioto
Oreitas t' Aribas te linochlainous t' Arachōtas,
Satraidas th', hossous te para ptuchi Parpenisoio,
xunēi homōss mala pantas epōnumiēn Ariēnous,
ou chthona naietaontas epēraton, all' hupo leptēi
psammōi peplēthuian ide rhōpessi daseian;
all' empēs zōoisin eparkees eisi keleuthoi;
allon gar sphisin olbon akēraton aia komizei;
pantē gar lithos estin eruthrou kouralioio,
pantē d'au petrēisin hupo phlebes ōdinousin
chruseiēs kuanēs te kalēn plaka sappheiroio,
tēs apotemnomenoi biotēsion ōnon echousin.
For J. W. MacCrindle's rendering of this passage, see his *Ancient India as described in classical literature*. London 1901, p. 188. An alert reader of this very interesting passage will not miss the testimony of lapis lazuli as ultimate source of life in the universe (in other words, one with primordial matter which they "cut out [of rock-veins], deriving from it the wherewithal of life". In this passage there is no justification for equating Greek *sappheiroio* with sapphire of modern geology (see below, fn. 58), as many translatores might do. *Kuanos* is here Homeric *kuanos* which alludes not to stone of any kind but to a manufactured glass of the type discussed by Robert Halleux in his seminal paper, mentioned in the same footnote. My friend Prof. Maurizio Taddei, Rector of the Istituto Universitario Orientale, Naples, after drawing the attention of his colleague Prof. Giovanni Cerri to this passage, has passed on the following information about Dionysius Periegetes, who is said to have frequently plagiarised Apollonius Rhodius (3rd cent. B.C.). The former's report on the Arriani was apparently written while keeping an eye on Apollonius's *Argonautica*, 2, 1003–1008, in which the latter says that the Calibi – celebrated as discoverers of iron – practised neither agriculture nor cattle-breeding. Instead, the Calibi are described as drawing their means of subsistence from the mining and trading in iron. Likewise, says Dionysius, the Ariani lived in arid and sandy land, the subsoil of which was rich in precious stones, from the mining of which they derived their livlihood. In this light, there cannot be any doubt that Dionysius gave to words like *biotēsion* and *ōonon* a purely economic value. This conclusion, however, should not in my opinion be allowed to obscure the fact that archaic traditions recognised no distinction between the earth as source of all kinds of 'treasure/wealth/prosperity' – material and spiritual. (For full discussion of this point, see my paper. *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound*. In: History of Religions 21 (1982), passim; esp. p. 353.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000359

lazuli is called 'essence of gold' or *chin ching* 金精 – a description which persisted down to modern times as *chin-hsing-shih,* 'stone with golden stars'.[35]

The perennial fascination of the starry firmament as a source of cosmic power, and therefore of numinous inspiration, is a commonplace in the literature of all traditions. A continental European may call to mind a famous passage in IMMANUEL KANT's *Kritik der praktischen Vernunft:* 'Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtekreise suchen und bloß vermuten: ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.'[36]

An Englishman most readily thinks of Shakespeare, who not infrequently drew on images of cosmic religion to reinforce his poetic message, and never with greater power than the famous lines marking the dramatic climax of *Othello,* (I, 2, 1–5), when the Moorish general declaims beneath the night-sky:

"It is the Cause, it is the Cause, my soul,
Let me not name it to you, you chaste stars:
It is the Cause . . ."

cited by a modern scholar[37] unfamiliar with archaic myth as achieving the greatest height of poetic inspiration. An Indian may think first of *dharma,* the specifically Indian concept of Cosmic Law, to which we shall presently return. The decisive fact is that the numinous associations of the starry heavens were universally expressed in all cultural traditions from earliest times. One could fill several anthologies without a single repetition. yet, lest it be thought that only literate or sophisticated cultures have drawn on this inspiration, a parallel example will be

[35] PAUL PELLIOT: *Notes on Marco Polo.* Vol. I. Paris 1959, pp. 59–60.

[36] 'Two things fill my mind with ever-increasing wonder and awe, the more often and intensely the reflection dwells on them: the starry heavens above me and the moral law within me. Neither of them ought I to seek as though enveloped in obscurities, or in exuberances beyond my scope of perception and merely to be surmised; I see them before me and relate them immediately to the consciousness of my existence.' English translation of this difficult German passage was kindly supplied by my friend HORST MELLER, professor at the Anglistisches Seminar, University of Heidelberg, who has the advantage of being both a master of the English language and a scholar specializing on the Romantic Movement.

[37] CHARLES WILLIAMS: *The English poetic mind.* Oxford 1932, p. 80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000360

taken from the nomadic culture of Australian aboriginals: 'The desert nomads regard the sky as a huge shell that covers the world during the hours of darkness, and the Milky Way as a creek with myriads of luminous stones on its surface'.[38] Without any of these passages necessarily in mind, a modern historian of religion has perceptively remarked:

> "When traditional man looked at the stars he saw the limits of the universe. Beyond that heaven was not "space" but only Divine Presence. This finite cosmos, however, was far from being a prison without an opening . . . By the very fact of its finite form it served as an icon to be contemplated and transcended . . ."[39]

* * *

An important association we next have to consider is between lapis lazuli and the Mesopotamian Tree of Life in its cultic form as the Kiškanû of Sumerian religion, ritualized by kings in annual New Year celebrations to ensure fertility. Incantations describe the Kiškanû tree as mythically located in the cosmic ocean (*apsu*), with trunk and branches of lapis lazuli.[40] WIDENGREN has demonstrated that there was a clear connection between the Kiškanû and the Waters of Life in which it was conceived as standing, the latter being equated in Mesopotamia with the Euphrates.[41] The Sumerian word for lapis lazuli (*za-gìn*) means literally 'stone of the mountains'. Its colour is described as 'like the very heavens for clearness'.[42] Assyriologists trained in the tradition

[38] C. P. MOUNTFORD: *Nomads of the Australian desert.* Adelaide 1976, p. 450.

[39] S. H. NASR: *Sufism.* 1970, quoted from KEITH CRITCHLOW: *Time stands still.* London 1979.

[40] The most famous of the incantations describing the Kiškanû Tree appears in C. J. GADD: *Cuneiform texts at the British Museum.* Vol. XVI, 46, pp. 183–204. The repetition of this inscription in bi-lingual versions makes it one of the most authoritative sources for the study of the cult. For the latest reading, see M. J. GELLER: *A middle Assyrian Tablet of Utukkū Lamnūtu.* In: Iraq (1980), esp. pp. 24–25.

[41] G. W. WIDENGREN: *The King and the Tree of Life in ancient Near Eastern Religion.* Uppsala 1957. (Uppsala Universitets Årsskrift 1951, no. 4 = Acta Univ. Upsaliensis.), esp. pp. 5–8.

[42] From a Hittite text, quoted by R. J. CLIFFORD: *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament.* Cambridge, Mass.: Harvard 1972, p. 172. The author adheres to the traditional rendering of 'mountain', although 'mound' makes better sense in the context. For further discussion see my two papers. *The Sacred Anthill and the cult of the Primordial Mound.* In: History of Religions 21 (1982), pp. 339–60; and *The Mystery of the (Future) Buddha's First Words.* In: AION 41 (1981), pp. 623–53, and plates.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000361

of nineteenth-century naturalism claim that this description alludes to the mountains of the Fertile Crescent as seen from the Mesopotamian flats, with 'the distant blue haze' enveloping them.[43] A sceptic may wonder if this naturalistic explanation helps us to understand the universality of blue as a divine colour in religious tradition throughout the world from earliest times up to the present day, when we still talk about 'the blue of heaven'?[44] Moreover, the very frequent occurrence of 'bluestones' in the archaeology of religious monuments in all parts of the world has not yet been explained or even discussed. For instance, one thinks of the well-known bluestone circle at Stonehenge, incorporated at the second stage of construction, after the stone had been brought specially from the Prescelly Mountains in Wales. Significantly, yet without explanation obvious to those awake to developments in the study of ancient religion and its relation to archaic cosmogony, R. J. C. ATKINSON has noted that in dryish weather these stones appear bluish-grey, but after rain acquire 'a noticeably blue tinge' (*Stonehenge.* 1st edn. London 1956, chapter headed 'The Bluestones', pp. 34-6 (the omission of this chapter from the revised 1976 edn. is unexplained). The so-called 'bluestone Altar' of Stonehenge, now partly buried beneath a trilithon, he thinks may originally have stood 'upright like a pillar' (*Stonehenge and Avebury.* London: H.M. Stationery Office 1959, p. 18). Also relevant are the numerous 'bluestones' noted by archaeologists as marking the axial centres of European cities like Leiden, Aachen, Mainz, to mention some still in situ after at least a thousand years (in this connection, see WERNER MÜLLER: *Die heilige Stadt.* Stuttgart 1961, especially pp. 199, and plate 14). At a later period we know that blue as the Divine Colour played an important symbolic rôle in European religious painting, as evidenced for instance in such details as the treatment of the Virgin Mary's dress by Piero della Francesca (e.g. his famous study of the Pregnant Virgin in the blue dress known as the Madonna del parto in the rustic cemetery near Monterchi, reproduced in colour by KENNETH CLARK in the second edition of his monograph on *Piero della Francesca.* London 1961, Plates 95–97).

[43] R. CAMPBELL THOMPSON: *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology.* Oxford 1936, pp. 37 and 129.

[44] Important Hittite evidence for ZA.GÌN and its identification with UQNÛ as lapis lazuli, equated with the cosmogonic deity Marduk and 'the colour of the starry sky' is illuminatingly discussed by ANNA MARIA POLVANI: *La pietra* ZA.GÌN *nei testi Hattusa.* In: Mesopotamia 15 (1980), pp. 73 ff., a photocopy of which has kindly been sent to me by Dr. IRVING FINKEL of the British Museum, but unfortunately too late to incorporate the full implication of this important paper into the present thesis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000362

In Egypt, likewise, from early Dynastic times (fourth/third millennium B.C.), lapis lazuli was used for ritualistic purposes, especially in the form of amulets and beads, and for inlay in jewellery;[45] but even more significantly, it was the material in which images of the cosmic pillar were carved.

Like the 'Aśokan pillar' of a much later period – and the Christian *stauros* or 'Cross' of a still later period (see above, fn. 9) –, the *djed* was regarded as mythically and metaphysically synonymous with the cosmic tree, common to many archaic religions. Raised annually at the end of the old year and the birth of the new, the *djed* pillar was pre-eminently a symbol of Resurrection, ritually re-erected to ensure fertility.[46]

The Egyptian word for lapis lazuli is *ḫsbḏ*, said to have the same consonantal structure as the place-name Badakshan, though in reverse order; since lapis lazuli is not native to Egypt or its hinterland[47], this has led one Egyptologist to suggest that the word might have represented a terminal on the trade route between Egypt and Badakshan, and the limit to which the Egyptians themselves had ventured as traders to obtain the precious raw material.[48] However that may be, the likelihood that Badakshan was the ultimate source of all lapis lazuli found in Egypt is underlined by the frequent recurrence of samples containing gold-like pyrites, and the appearance in Egyptian art of images of the

[45] Discussed by W. M. Flinders Petrie: *Amulets, illustrated by the Egyptian Collections in University College.* London 1914, esp. Chapter IV, 'Amulets of Powers', pp. 14–15; and the same author's *Arts and Crafts of Ancient Egypt.* London 1921. For general subject of lapis lazuli in ancient Egypt, see esp. J. R. Harris: *Lexicographical studies in ancient Egyptian minerals.* Berlin 1961 (Deutsche Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichung, Nr. 54.), pp. 124–129; and A. Lucas: *Ancient Egyptian materials and industries.* Revised by J. R. Harris. London 1962, esp. pp. 398–400.

[46] The Resurrection aspect is discussed by Henri Frankfort: *Kingship and the Gods.* Chicago 1948, p. 194, and in *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions.* The Frazer Memorial Lecture. Oxford 1951, p. 13. See also B. H. Stricker in: Oudheidkundige Mededelingen NS 37 (1956); 46 (1965), and 55 (1974).

[47] This has been stated by several authors including W. Barron and W. F. Hume: *Topography and Geology of Egypt.* II, part 3. Cairo, Egypt: Survey Dept. 1902, p. 864; and D. Randall Maclever and A. C. Mace: *El Amrah and Abydos,* pp. 48–49, yet without evidence being offered. Therefore, we side with A. Lucas, op. cit., in thinking that the claim may have been made solely on the frequent appearance of artefacts at archaeological sites, which in fact proves only the keenness of the Egyptians to acquire the raw material.

[48] J. R. Harris, op. cit., p. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000363

'starry heavens', often depicted on the lids of coffins where the sky-goddess Nut is silhouetted against the night-sky.[49]

Less certain is the claim often made (e.g. in explanatory labels now accompanying the excellent display of gemstones at the Geological Museum in London) that Egyptian painters derived ultramarine (so-called 'Egyptian blue') from powdered lapis lazuli. No proof has been offered. The balance of evidence suggests that the pigment came, not from stone, but from azurite, a carbonate of copper which Theophrastus and others misled everybody into thinking was synonymous with lapis lazuli and also Greek *kúanos*. However, latest research reinforces the suggestion independently reached that *kúanos* was in fact azurite – in other words, a pigmented paste or vitreous composition (blue or green) coloured by copper oxides and cobalt.[50]

Azurite, which played an extremely important part in early religious iconography, was first developed, it seems, by the Egyptians as a substitute for rare and expensive lapis lazuli which was difficult to obtain even by the richest nations of antiquity. India, in common with most – and despite the proximity of Afghanistan – had to be mainly content with bluestone substitutes, of which there were many, one of the best known being turquoise.[51] Professor GEORG BUDDRUSS, author of a learned paper on the philological aspect of lapis lazuli and the terms used for it in India (and on whose guidance I have leaned for valuable advice), arrived at the conclusion that it was less well known in India[52] than in Mesopotamia and Egypt, the principle markets in antiquity.[53] He has joined with H. W. BAILEY[54] in tracing the Sanskrit to *rājāvarta/ râjapaṭṭa* borrowed from Persian where it meant literally 'blue stone'. These Sanskrit words should no longer be confused with other Sanskrit terms wrongly interpreted to mean the same. Among the latter are

[49] Examples have often been published, e.g. by MARIA WEYERSBERG, op. cit., Pl. 1.

[50] For discussion of this evidence, see ROBERT HALLEUX, op. cit. (note 16, pp. 47–66.

[51] Beads of lapis lazuli are mentioned among finds at Jalilpur, Pakistan (M. RAFIQUE MUGHAL: *New Evidence of Early Harappan Culture.* In: Archaeology 27, No. 2 (1974), p. 112 (without illustrations).

[52] But see important evidence of Badakshan lapis lazuli being worked in Afghanistan prior to exported to Harrappa, as discussed by H. P. FRANCFORT and M. H. POTIER in: Arts Aisatiques 34 (1978), cited at the end of fn. 29 above.

[53] GEORG BUDDRUSS: *Zum Lapis Lazuli in Indien.* In: *Festschrift Paul Thieme.* Reinbeck 1980. (Studien zur Indologie und Iranistik. Heft 5/6.) pp. 3–26.

[54] H. W. BAILEY: *Buddhist Sanskrit.* In: JRAS 1955, p. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000364

vaiḍūrya and *nīlapala* and, less commonly *bālasūryaka* (literally '[stone] having the colour of the young [rising] sun'), mentioned in *Arthaśāstra* 2. 11. 29., and apparently alluding to the cosmogonic dawn; also the more common *indranīla* (Pâli, *indanīla*), literally 'Indra's Blue'. Each of these was used to describe the divine or mythical substance of the universe or cosmogony, which in art was symbolized by the blue lotus.[55]

It has for long been known that Indian culture in its early stages was integral with West Asian, as COOMARASWAMY had pointed out in the brilliant first chapter ('Early Asiatic') in *History of Indian and Indonesian Art*.[56] To us, it would seem surprising if this situation had not been reflected in colour-symbolism. In fact, it is in this very area – especially where it overlaps with cult-objects like the Tree of Life – that we find the strongest evidence in Indian religious tradition – equally Jain, Buddhist and Hindu. In whatever context, the Indian sacred tree usually retains clear traces of cosmogonic origin. In brahmanic tradition, it re-emerges as the Akṣaya-vaṭa or 'Everlasting Figtree', the fig-species being venerated in many parts of the world because of its milk-white sap, widely identified with Divine Semen as the Essence of Life.[57] In late medieval Purāṇic texts, it is described in terms almost identical with those applied two thousand years earlier to the Sumerian Kiškanû (see above, p. 337). The same can be said of the Bodhi Tree of Buddhism, beneath which the Buddha is believed to have achieved Enlightenment. This is synonymous with his 'victory' over Māra, which is a reiteration of the cosmogonic 'victory' of Light over Darkness, and Order over Chaos and shares the same colour symbolism.[58] In the struc-

[55] The cosmogonic symbolism of the lotus and its equation with the Primordial Mound of the cosmogony is discussed with textual sources in my paper, *The Mystery of the (Future) Buddha's First Words'*, in: Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 41 (1981), pp. 623–660, esp. pp. 640–41.

[56] First published in a German translation as many of us remember (Leipzig 1927).

[57] The Akṣayavaṭa and its symbolism and the symbolism of its milk- or semen-like sap (denoting 'Essence of Life') is more fully discussed in my paper, *The ancient pillar-cult at Prayāga: its pre-Aśokan origins* (cited at fn. 2, above). In Purāṇic tradition, the Akṣayavaṭa is described as 'like a blue umbrella over Prayāga's head'. (Cf. the description of the Sumerian Kiškanû tree, quoted by A. F. ALBRIGHT: *The Mouth of the Rivers*. In: American Journal of Semitic Languages and Literature 35 (1919), pp. 163–64; S. LANGDON: *The Legend of the Kiškanû*. In: JRAS 1928, pp. 843–46; and G. W. WIDENGREN: *The King and the Tree of Life* (cited above, fn. 41).

[58] A case in point is provided by *Mahāvaṁśa* XXX, 62 ff., where it is said that the Bodhi Tree rested on *indanīla* ('Indra's Blue') which the translator renders as 'sapphire'. There is no reason to read into this the modern geological meaning

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000365

tural symbolism of the early Buddhist *stūpa,* there is close connection between the axial pillar around which, at a secondary stage in construction, the mound or tumulus was built, and the Bodhi Tree of Enlightenment. As if to underline this connection, the pillar had to be ritually fashioned from a sacred tree selected for the purpose.[59] We are not surprised to learn from one of the earliest texts dealing with *stūpa*-construction (*Avadāna-śataka* VII. 67) that the summital emblem of the axial pillar was called *indranīla,* which Sanskritists have interpreted naturalistically as 'sapphire'. It is perhaps better understood as another name of the purely mythical stone which was synonymous with the ultimate cosmogonic substance of the universe. Through the magical power of *indranīla* , says the text, 'the four quarters and the intermediate directions of space are given the appearance of blue'. This leads us

---

of 'sapphire'. Discussing the etymology of this word, ROBERT HALLEUX has written perceptively on Theophrastus's use of the word in *De Lapidibus* 55, where it clearly alludes to lapis lazuli: 'Les dictionnaires étymologiques grecs (Boisacq, Hoffmann, Frisk) rattachent *sappheiros* a l'hébreu *sappir* ou au phenicien *sapper* (cf. E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec,* Paris, 1967, p. 66, note 2). Le mot est bien attesté en sémitique au sens de lapis-lazuli (G. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti,* II, 2, Leipzig, 1840, p. 968, s. v. *sappir*; *Hebräisches und Arämaisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* 17e éd., Berlin, 1915, s. v.). Mais en sémitique même, l'étymologie du mot fait difficulté; il est considéré comme un emprunt au sanskrit (R. Růžička, *Konsonantische Dissimilation in den semitischen Sprachen,* dans Beiträge zur Assyriologie VI, 4, 1909, p. 130; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the old Testament,* London, 1962, p. 125). Le terme sanskrit allégué est *śanipriya,* "cher à Saturne", la planète Saturne étant dite *nīlavāsas* "bleu sombre". Cependant śanipriya n'apparaît qu'au XIXe siècle, dans le *Śabdakalpadruma,* lexique sanskrit de Rādhākanthadeva. La glose est reprise au Śabdārthakalpataru, lexique manuscrit du début du XIXe. Le mot semble donc reformé à partir d'une langue moderne et ne peut expliquer la forme sémitique.' ROBERT HALLEUX, op. cit., p. 60, note 68. This excursus should not be allowed to divert us from the obvious difficulties attending any interpretation of the Mahāvaṁśa in the sixth-century form it is handed down to us, and notwithstanding the older, misunderstood sources from which it apparently draws. There is no doubt that in the mind of the sixth-century author, *indanīla* refers to a mythical substance of the same order as the Bluestones earlier discussed, and closely associated in tradition with the axis mundi and the Tree on the cosmogonic mound, which was rooted in the cosmic waters. In this connection, see my paper, *Buddhism and the Cosmic Pillar,* now awaiting publication in the *Felicitation Volume in honour of Professor Guiseppe Tucci on his 90th Birthday.* Ed. by Prof. GHERARDO GNOLI, President of the Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, for presentation on June 5th, 1984, where the realtionship between Axis Mundi, Tree, and Pillar is discussed at length.

[59] See my earlier paper, *The axial symbolism of the Early Stūpa* (cf. note 9), esp. pp. 24–25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000366

to think of the processional pathways around early *stūpas* which were not uncommonly paved with what archaeologists have described in puzzlement as 'bright azure-blue glass'. The purpose seems to have been to give worshippers the impression of treading the cosmic ocean as they circumambulated.[60] Azure-blue colours again recur in medieval Buddhist painting, where they are used, for instance, to depict the 'ground of heavenly paradise.'[61]

So far, in discussing the divine or celestial colour, emphasis has been placed on tones of blue and bluish-green, although, as we have seen, nineteenth-century translators of Chinese texts describing Aśokan pillars have often been confused or inconsistent about whether the celestial colour should be called blue or green or something between the two. The ambiguity often seems deliberate, reminding us that cultures sometimes draw distinctions between colours in different ways and not necessarily in the European one.[62] One thing we can be certain about:

[60] For illustrations and discussion, see my paper *The Stūpa and the Cosmic Axis: the archaeological evidence.* In: *South Asian Archaeology 1977.* Ed. by M.Taddei. Naples Ist. Univ. Orientale 1979, esp. pp. 837–43. The same symbolism occurs in Tibet: my colleague Philip Denwood tells me that the seventh-century King *srong-btsan sgam-po,* after seeing the temple built by his Nepalese queen at Lhasa, mistook the blue-coloured floor of the temple for the actual waters of the lake over which it had been built, claiming that he even saw fish, birds and acquatic animals swimming about!

[61] Robert Jera-Bezard and Monique Maillard: *Un Paradis d'Amitābha de la collection Aurel Stein conservé au Musée national de New Delhi.* In: Arts asiatiques 32 pp. 269–85. The painting illustrates a text of the *Amitāyurdhyāna-sūtra* now surviving only in Chinese translation from the original Sanskrit, now lost (this information was kindly provided by Prof. Buddruss in a letter. Significantly in this context, this Chinese word rendered from the original Sanskrit as lapis lazuli was *liu-li,* sometimes transliterated *liao-liu,* now no longer considered as synonymous (see above, fn. 20). The original Sanskrit word is more likely to have been *vaidurya* (also wrongly equated by many Sanskritists with lapis lazuli, and therefore encouraging the Chinese-English translator of the text to mislead everybody in the version published in Sacred Books of the East, vol. XLIX, part II, pp. 161–201, as quoted, for instance, by the French scholars above.

[62] The confusion is implicit in colour-photography. I have frequently photographed Aśokan pillars in situ, only to find that the same pillar, photographed at different times of the same day and in different light conditions, sometimes appears bluish, sometimes greenish. This should caution us about accepting too readily the theories that confusion among Asiatics was the result of certain inborn limitations of the eye-retina – a theory advanced in scientific terms by P. D. Trevor-Roper: *The influence of eye disease on pictorial art.* In: Proceedings of the Royal Society of Medicine 52 (1959), pp. 739ff., but inviting scepticism

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000367

the subject is deeper and more complicated than purely visual impressions suggest. We have already noted (see above p. 327) in archaic traditions a close interfusion between colour and materials; likewise, we should not ignore an even more complicated relationship between colour and religious meaning which remains to be fully investigated. This becomes especially obvious in the three-cornered relationship between blue, the Axis Mundi, and notions of ascension to the celestial sphere[63].

Returning to descriptions of Aśokan pillars by the medieval Chinese pilgrims in India, it is worth noting that the shaft of the pillar seen by Hsüan-Tsang at Vārāṇasī was said to have been '. . . . bright and shining, its surface glistening and smooth as ice . . .'.[64] He goes on to say that visible within the shaft could be seen the figure of the Buddha appearing like a 'shadow'. In this interesting passage we recognize an allusion to what archaeologists call 'Mauryan polish' in referring to the highly finished surface over which the lettering of Aśoka's edicts were engraved. Gazing into this mirror-like surface, the worshipper could have seen his own reflection; inspired by faith, he would no doubt have seen this reflection as an image of the Buddha. This reminds us of words PAUL MUS placed in the Master's mouth when explaining what constituted the essence of Buddhist image-worship: 'Whoever sees the Law

---

among some art historians. For instance, this theory is discounted by PHILIP DENWOOD who tells me that Tibetans – sometimes accused of failing to recognize a difference between blue and green (because they use one word, *sngon-po*, for the colour of grass and of the sky) do in fact have a separate word for 'green' which they also use. See also the perceptive study by S. HOWARD HANSFORD (op. cit., above fn. 18) on the Chinese word *fei-ts'ui*.

[63] For instance, it has been noticed that blue is commonly associated with the branches of the cosmic tree or Tree of Life in many traditions (see above p. 337); similarly, in architectural symbolism, pillars in temples, churches and palaces are often described either as blue or made of lapis lazuli. No less significantly, blue is associated with hair ornament and jewellery worn in Mesopotamia as head-ornament (see EDWARD SCHAFER: *The Golden peaches of Samarkand: a study of T'ang exotics*. Berkeley and Los Angeles 1963, pp. 230–33 for many references); nor should we neglect Chinese Buddhist tradition that says the Buddha 'had hair of the colour of Lapis-lazuli' (PELLIOT, pp. cit., p. 69). For similar references in other archaic cultures to the hair of deities as 'blue' or 'made of lapis lazuli', see especially ROBERT HALLEUX cited above (fn. 50) who refers to many sources, including G. CONTENAU: *Manuel d'archéologie orientale*. Tome II., p. 768. The same usage is found in pre-Achaemenid Persia, as mentioned by E. PORADA: *Alt-Iran*. Baden-Baden 1966, p. 157 and p. 279. For a suggested explanation see C. PICARD: *Manuel d'archéologie grecque*. Tome I, p. 136, n. 1; and G. GERMAIN: *Genèse de l'Odyssé*. Paris 1954, p. 153, n. 2.

[64] Quoted from the translation by S. BEAL, op. cit., Part II, p. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000368

(*dharma*) sees me, and whoever sees me sees the Law . . .'[65] These words, he claimed, constituted the essence of the Buddha-cult from the moment of the first appearance of the Master in human form. The use of the pillar in this way dispels the common fallacy of the cosmic pillar as 'symbol': instead, we see it as one with *dharma* – a notion Buddhism appears to have taken from earlier cosmic religion.

It is relevant at this stage to note that Hsüan-Tsang's reference to reflections seen in the pillar at Vārāṇasī recurs in only slightly different form in his description of an Aśokan lion-pillar, now no longer existing, at Saṅkīsa.[66] After referring to figures seen by the faithful in the pillar, he then goes on to say that these either appear or disappear 'according to whether men are good or bad'.[67] Two centuries earlier (405–417 A.D.), another pilgrim, Fa-Hsien, had described the figures in other yet, for us, still more meaningful terms. BEAL, in his 1864 translation[68] rendered the Fa-Hsien passage as follows: 'Within the

[65] PAUL MUS: *Barabudur. Esquissed'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologigue des textes.* Hanoi 1935, p. 652. I believe a parallel notion can be traced in Christian tradition for instance in a long-misunderstood passage in the *Oxyrinchus papyrus* of about 120 A.D., in words spoken by Jesus but omitted from the orthodox canon:

Ἔγει[ρ]ον τὸν λίθο̄,
κἀκεῖ εὑρήσεις με·
σχίσον τὸ ξύλον, κἀγὼ
ἐκεῖ εἶμι.
"Raise the stone, and there shalt thou find me;
Cleave the wood, and there am I."

Biblical scholars have hitherto favoured a pantheisitic interpretation of these words, reducing the message to something flat and prosaic. Jeremias, for instance, ignored the poetry and rendered it, 'You will find me through the heavy labour of breaking stones, and of hewing wood', which are words hardly distinguishable from modern bourgeois veneration for work! It is only when we recognize 'stone' and 'wood' as terms alluding to the World Pillar/Tree of cosmic religion, that the passage makes sense. I am preparing for publication a separate exegesis on this important, yet long-misunderstood utterance by Jesus.

[66] For discussion on the long-standing confusion between the pre-Aśokan (brahmanical) elephant and bull-pillars, and the Aśokan (Buddhist) lion-pillar known from literary evidence to have once existed at the same ancient city (yet now vanished), see Part II of my Burlington series cited above at fn. 5, where the elephant-capital is studied, esp. p. 725. See also my recent paper on the chronology of true Aśokan pillars, to be publ. in: Proc. of 7th Intern. Conf. of South Asian Archaeologists held at Brussels, July, 1983.

[67] The wording is quoted from BEAL's translation (op. cit. Part I, p. 204.) Cf. the version by WATTERS, op. cit., Part I, p. 334.

[68] S. BEAL: *Travels of Fah-hian and Sunq-Yun, Buddhist pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.).* London 1864, p. 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000369

pillar on the four sides are placed figures of the Buddha; both within and without it [the pillar] is shining and bright as glass (lapis lazuli) . . .' The Chinese word used by Fa-Hsien for lapis lazuli is *liao li* which H. A. GILES, in his 1923 translation of the same work,[69] rendered by the uncommon term 'strass', defined in the *Oxford English Dictionary,* as 'a vitreous composition used as a basis in the manufacture of artificial paste in the making of gemstones for jewellery', named after its eighteenth-century German inventor, Josef Strasser.[70] It is evident that if 'strass' was a nineteenth-century invention and that the word did not exist in the ancient world, this could not be an accurate rendering of *liao-li,* which is the term used by Fa-Hsien to describe the material of the Aśokan lion-pillar seen at Saṅkīsa. Nevertheless, GILES's association of *liao-li* with 'strass' can be interpreted as throwing important light on a large range of artificial pastes or 'stones' of the ancient world coloured 'blue' or 'bluish-green', and including Egyptian faience and Greek *kúanos* both of which we now know to have been vitreous compositions commonly used as substitutes for the most coveted and costly of all gemstones – lapis lazuli! Whether we think of the stone in which Aśokan pillars were carved as resembling 'strass' or 'glass', there is little doubt that the 'figures of the Buddha' which 'appear or disappear in the pillar according to whether men are good or bad', were not actual carvings, either in relief or in the round, as often interpreted (e.g. by BEAL and WATTERS), but mirror-like reflections on the surface, which worshippers commonly experienced as one with the cosmic pillar itself.[71]

[69] H. A. GILES: *Record of the Buddhistic Kingdoms by Fa Hsien, 405–417 A.D.* London and Shanghai 1923.

[70] More information about the rare European technical term 'strass' is available in E. H. KRAUS and C. B. SLAWSON: *Gems and gem materials.* New York 1947, pp. 160 and 197. The authors describe it as a special kind of imitation-glass or -stone 'with relatively high indices of refraction and strong dispersion [of reflection] . . . commonly used in Europe to imitate diamond: 300 parts of quartz, 470 of red lead, 163 of potassium carbonate, 22 of borax, and 1 of white arsenic. If a coloured stone is to be simulated, pigments must be added . . . Index of refraction varies from 1. 50 to 1. 80 . . .'

[71] My colleague Professor ANDRÉ BAREAU of the Collège de France places emphasis on a slightly different interpretation, not incompatible with the above remarks, yet bringing him to a different conclusion. Recalling the well-known words of St. Paul in Corinthians 13. 12 ('For now we see through a glass darkly . . .'), he comments to me in a letter (which I have permission to quote) that in early times, when mirrors were less clear in reflection, 'on voyait "confusément", ce qui laissait à l'imagination une large possibilité de préciser ce qu'on croyait voir en l'interprétant à sa guise. C'est en somme ce que font aujourd'hui

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000370

Moving forward a thousand years, the pillar is next described by JEAN-BAPTISTE TAVERNIER during a visit to Vārāṇasī in 1665. This traveller was a lapidary, whose special interest was gem-cutting, for which the city has remained famous up to the present day. His reference appears as follows:

"About 500 paces from the town, stretching to the north-west [my pacing, J. I.] there is a mosque where one sees many sculptures of the Mohammedans, some of which are very beautiful architecture. The most beautiful are each in the centre of a garden enclosed by walls, which have openings of half a foot square, through which passers-by have a view [of the mosque]. The largest of all is like a great square pedestal, each face of which is about 40 steps long. In the centre of this platform can be seen a column [i. e. the Lāṭ Bhairo], 32 to 35 feet in height, all of one piece . . ."[72]

Why did TAVERNIER locate the pillar to the north-west of the city, when our plan at fig. 1. shows that it stood to the north-east? The explanation lies in the fact that the focus of his interests was in the artisan-quarters, where the lapidaries worked. At that time their workshops would have been concentrated in what was then the commercial part of the city, which coincided with the area now known as Rājghāṭ. It is only since the seventeenth century that Rājghāṭ has been depopulated, leaving a tongue of high somewhat barren land which recent archaeological excavation has proved to have been occupied until the 18th century with many traces of Islamic culture.[73] Standing in the area

---

les voyantes qui "lisent l'avenir" dans les figures qui leur apparaissent dans une boule de cristal ou dans les taches de marc de café . . .'. In the present context, BAREAU interprets the Chinese literally, as claiming that the pillar-shaft had been actually sculpted with images of the Buddha. This seems to me unlikely, especially in the absence of any archaeological evidence. The passages make good sense only if we accept 'les figures' as applying to reflections in the polished surface.

[72] JEAN-BAPTISTE TAVERNIER: *Six voyages de J-B. T.* . . . Paris 1676. Vol. 2, pp. 67–68. In the standard English translation by V. BALL, this passage, less exactly translated, appears in vol. I, pp. 118–19.

[73] RANA P. B. SINGH: *The socio-cultural space of Vārāṇasī*. In: Art and Archaeology Research Papers 17 (1980), pp. 41–46. According to M. C. SHERRING (op. cit., p. 305), the Lāṭ Bhairo stands 'about a short mile' from Rājghāṭ 'fort', The earliest reference to it being called a 'fort' appears (as far as I know) in JAMES PRINSEP's map of Vārāṇasī dated 1823 (a copy is preserved in the India Office Library, London (Press mark). Today the city of Vārāṇasī spreads further to the west, most of its architecture dating only from the period of Islamic rule, whereas remains of the ancient city survive as rubble even to the east of the river Varaṇa (see M. C. SHERRING, p. 34).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000371

of Rājghāṭ, and looking towards the present position of the Lāṭ Bhairo, TAVERNIER would have been correct in describing its location to the north-west, and 'in the centre of a platform' (the latter we earlier equated with the terrace in the photograph at fig. 4). The shaft, he wrote, was so large in diameter that 'three men could only with difficulty embrace it'. Looking at the stone in which it was carved with the close observation of a lapidary, he remarked that it was so hard that the surface could not be scratched with his knife. This fits the nature of the fine-grained, metallic-looking sandstone, used for all so-called 'Aśokan' pillars. The shaft terminated, he wrote, 'dans un pyramid avec une grosse boule'. If we take 'boule' in the sense defined by old French dictionaries as 'global or spherical water-pot', we recognize here the equivalent of a Hindu *kalaśa,* a familiar summital emblem in both Hindu and Islamic architecture. This recalls the *kalaśa* shown on top of the Allahabad pillar when sketched by Captain JAMES HOARE in the 1790s, and reproduced in my paper on that monument.[74]

TAVERNIER further describes the capital as encircled by 'gros grains'. If we read this as 'large beads' these strange words must surely refer to conventional, so-called 'bead-and-reel' ornament. This is another feature also known to have been incorporated in the Allahabad capital, and assumed by art historians to have been evidence of Greek influence in India. Elsewhere, I have demonstrated that 'bead-and-reel' was not a Greek invention and had already reached India before the Greeks, when it was already established as a convention of West Asian art.[75]

We can also see 'bead-and-reel' as another feature suggesting that the Lāṭ Bhairo had elements in common with the Allahabad pillar, now proved beyond reasonable doubt to have been a pre-Aśokan bull-pillar, already standing when Aśoka came to the throne. A good prima facie case therefore exists for suggesting that the Lāṭ Bhairo was also erected before Aśoka's time.

What we finally have to consider is whether independent evidence exists to link the Lāṭ Bhairo with pre-Buddhist, brahmanical tradition. Here the evidence is decisive. We find it embodied in a report issued by

[74] HOARE's sketch, first published in Asiatic Researches 7 (1801), is republished at fig. 4 in my paper on the Prayāga pillar (see above, cited at fn. 1).

[75] Reproduced at fig. 7 (a) in the same Prayāga paper (cited above, fn. 1). The only authentically Aśokan pillar perpetuating the pre-Hellenistic 'bead-and-reel' motif is the one at Lauriya Nandangarh. In post-Aśokan art, it reappears on the abacus of the Heliodorus pillar at Besnager, published in my paper on that monument (see above, fn. 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000372

the District Magistrate of Vārāṇasī after the riot in 1809. The report is based on evidence given by leaders of both the Hindu and Muslim communities of the city, yet was not published until half a century later. The fact that it has escaped the attention of historians may be explained by the fact that in the meantime the terms in which the information is couched must have been regarded by most people as unintelligible. Today, however, any historian of religions cognisant with pillar-worship in other parts of the world is likely to recognize the meaning as clear.

The Muslim witnesses described with most utmost contempt the custom of pillar-worship, insisting erroneously that it had no sanction even in Hindu scriptures. 'The style of Hindu worship is this . . . Whenever they [the Hindus] set up a pillar they call it, at the incitement of their priests, a place of worship of the highest sanctity . . . Only when all persons acquainted with the truth are dead will the pillar then be honoured with the name of Mahadeo [Śiva] or Brahma. It is just so at Benares . . .' Yet, in the same context they admit that the Lāṭ Bhairo was worshipped by Muslims as well as by Hindus [both said to be 'of the lower orders'] with agreement to divide the offerings between them. This worship they describe as being in annual celebration of the pillar's 'marriage'.[76]

The report is revealing in a number of ways. In the first place it testifies that pillar-worship was enjoined as a rite by members of both Hindu and Muslim communities until as late as the nineteenth century. It also shows that it was performed in the name of the highest deities. In my interpretation this means that sacred pillars were regarded as one with the Highest Principle of the Divine, as indicated in the Vedas in terms often misunderstood by textual scholars.[77] Thirdly, it indicates that the festivals associated with this worship celebrated the pillar's 'marriage': what, precisely, does that mean? Nobody who has studied pillar-worship in the ancient world should feel the least doubt. Wherever such evidence survives – whether in worship of Vedic *skambha,* Sanskrit *stambha,* Celtic *Irmensul,* Dorian *Agyieus,* or Greek *stauros* (later assimilated to the Christian Cross-cult) – the same sacred pillar or stake was also worshipped in phallic form as symbol of regeneration or resurrection. In archaic myth the pillar which both separated and united heaven

[76] P. Robinson: *The Benares riots of 1809–11.* In: Calcutta Review 65 (1877), pp. 92–119 (a copy can be seen in the India Office Library, London).

[77] The classic source is *Atharva-veda* X. 7., discussed in Part IV (p. 740) of my series of articles appearing in Burlington Magazine (see above, fn. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000373

and earth at the cosmogony was also conceived as one with the cosmogonic Victory of Light over Darkness, Order over Chaos, as Divine symbol of regeneration. Annual re-enactment of this 'victory' was the most important event in the prehistoric religious calendar, its purpose being to revitalize nature and the social order at the end of each year. In this ritual, heaven and earth were imagined as coming together after initial separation to consummate and to produce life on earth[78] as the universal parents (Sanskrit *janitrī*), the archetypal bridal pair. At the folk-level, which the report equates with the level of the 'lower orders', the pillar symbolized the generative organ with which Father Heaven inseminated Mother Earth. This was an aspect of the universal cosmogony which centuries of suppression by the 'higher religions' never entirely succeeded in obliterating.

Lastly, how do we reconcile the Lāṭ Bhairo with the cult of Śiva as Bhairava, the deity in his terrifying aspect as 'the formidable, terrifying one', who deals out punishment, instills fear into the hearts of transgressors, and drives away demons from the threshhold, while attracting worship in the form of the *liṅga*? For final answer we must be patient until more research has been done.[79] The cult is hybrid and complex. One clue may rest in the name of the Kapilamochan tank at the same site, perhaps a corruption concealing association with the extinct Śaivite sect known as the Kāpālikas; but there are also other strands of archaic religion which may not have come together until relatively recent times, after the meaning was already partly lost. Among them we recognize Bhairava as god of the boundary who (as in the case of the

[78] A description of Heaven and Earth as the archetypal married pair to consummate and produce life on earth appears in *Aitreya Brāhmaṇa* VII. 27. For the identification of cosmic pillar with the phallus that inseminated Mother Earth, and the synonymity with Indra and the terrestrial king who represented him, see especially the brilliant study by J. DUNCAN M. DERRETT: *Bhū-bharaṇa, Bhū-pālana, Bhū-Bhojana: an Indian conundrum.* In: BSOAS 22 (1959), pp. 108–23. For the association of Indra with *dyāvāpṛthivī*, see esp. *Ṛgveda* III. 30. 5.

[79] I allude here to work in progress by V. SUNTHARALINGAM and ELIZABETH CHALIER at Benares Hindu University, each approaching from a different angle. I have greatly profited from discussions with these two brilliant research workers, the subject being neglected in most books on Hindu iconography (but see GÖSTA LIEBERT: *Iconographic dictionary of Hindu religion.* Leiden 1976, p. 36ff., who gives some useful information. My colleague, Prof. ASKO PARBOLA, in referring to this work, sees Bhairo in Mahāyāna Buddhism as the name of a *dharmapāla* or Guardian of Religious Law, represented in Lamaistic art as an ithyphallic bull, and as being a possible clue to the bull appearing on pillars we now know to be pre-Aśokan (e.g. those at Rāmpūrva and Prayāga).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000374



Fig. 2.

The Lāṭ Bhairo as worshipped to-day, entirely encased under protective copper sheeting installed by the District Magistrate after the riot in 1809. It is venerated as Śiva's *liṅgam*.

(Photo by the author, 1980)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000375

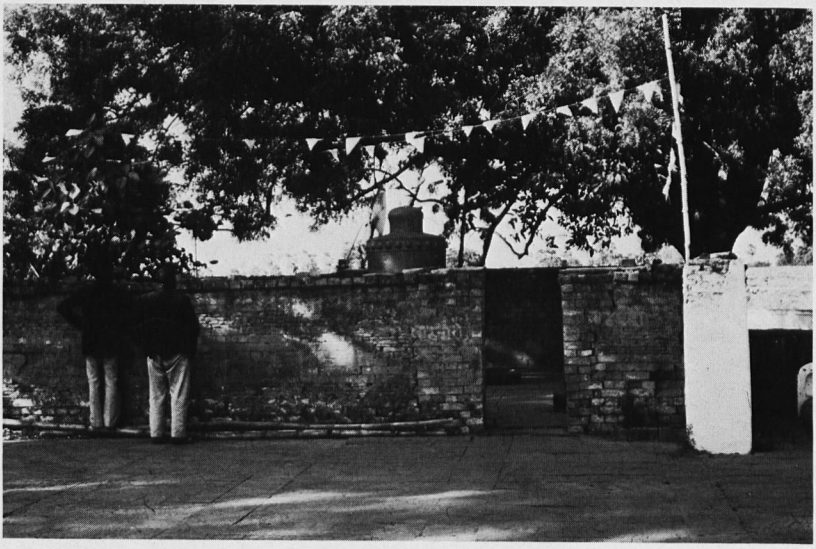


Fig. 3.

The Lāṭ Bhairo being scrutinized by plain-clothes policemen, from behind the modern brick wall encompassing it.

(Photo by the author, 1980)

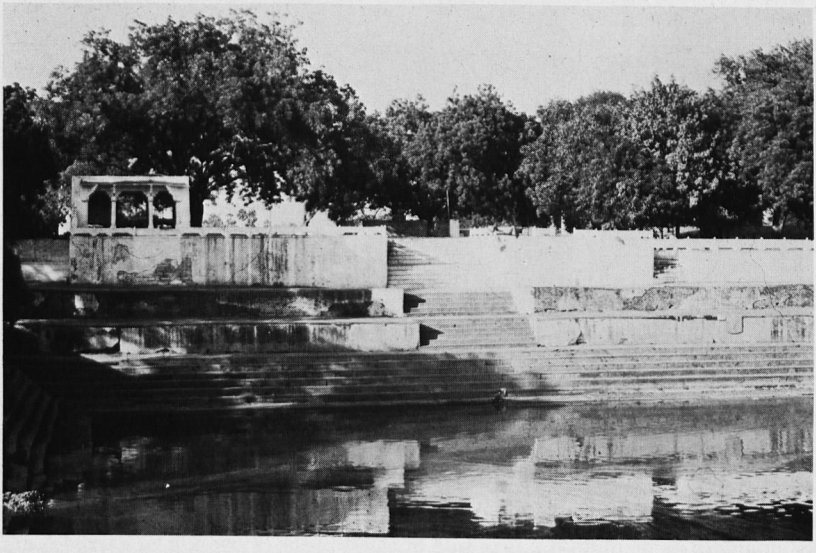


Fig. 4.

The present-day setting of the Lāṭ Bhairo, the stump visible among trees in a terraced *ʿīdgāh* above the sacred water-tank called Kapālamocana.

(Photo by the author, 1980)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000376

Greek god Hermes) was a phallic deity.[80] The assimilation of this god to Śiva and the Śaiva *liṅga* may be relatively late. A more archaic convention we recognize in the worship of him as *daṇḍpan* – the club or stick of divine retribution – indicative of the way in which rustic deities were brought into 'higher religion'.[81] Does this also help to explain his worship as *koṭwāl* or policeman-magistrate[82] and his important role in rites of orientation, too readily attributed to Islamic influence? Although the earliest attested use of the term *koṭwāl* is an Arabic source of about 1040 A.D., scholars have recently been arguing in favour of earlier Indo-Aryan or Dravidian derivation.[83] We should not lose sight of the fact that Bhairo's policeman-identity prevailed widely in India long before the abolition of the hereditary post of village-policeman in 1864. It is evident for instance, in the important cult of Aiyanār as Guardian deity of South Indian villages, who is also known as Śāsta, literally 'ruler, governor, punisher'.[84] Perhaps we come closest to the religi-

[80] On the relationship between boundary gods like Hermes and phallicism, see WOLFGANG WICKLER: *Social-sexual signals and their interspecific imitation among primates.* In: *Primate Ethnology.* Ed. by DESMOND MORRIS. London 1967, where parallels are extended into animal biology.

[81] This aspect has been studied by G. D. SONTHEIMER: *Birobā, Mhaskobā and Khaṇḍoba.* Wiesbaden 1976. (Schriftenreihe des Südasien-Institut der Universität Heidelberg.)

[82] HOBSON-JOBSON: *A Glossary of Anglo-Indian terms.* Ed. by YULE and BURNELL, s.v. *cotwal.* Likewise, CHATTERJI: *The Origin and development of the Bengali language.* I, p. 560, claims that 'the function of the head of city police 'sprang up in Northern India during the Mohammedan rule'.

[83] For Indo-Aryan derivation, see GERHARD DÖRFER: *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen.* Vol. 3. Wiesbaden 1963, pp. 618–21. See also R. L. TURNER: *Comparative Dictionary of Indo-European languages.* London 1966, nos. 3501 and 3547 where Marathi *kothvala* is cited. A Dravidian source is cited by Prof. PARBOLA who tells me in a letter that he has dealt more extensively with this word in a paper awaiting publication in the Felicitation Volume in honour of Father X. S. THANI NAYAGAM, to appear under the editorship of S. ARASARATNAM, R. E. ASHER, M. B. EMENEAU and V. I. SUBRAMONIAM.

[84] SIR MONIER MONIER-WILLIAMS: *Brahmanism and Hinduism.* London 1891, pp. 218–20. The most recent study is by MARGUERITE E. ADICEAM: *Contribution à l'Etude d'Aiyanār-Śāstā.* Pondichéry 1967. (Publications de l'Institut français d'Indologie. No. 32.), which includes a good bibliography. Yet this work serves to show how little is understood about this deity whose character LOUIS DUMONT called 'insaisissable' (in: JA 1953, pp. 255–70). It is only in light of the latest research on Indian cosmogony that the original nature of Aiyanār as god/demon of the non-dualistic primordial world becomes clear. Significantly, he is depicted in many temple sculptures as holding a sceptre in one hand, and a whip in the other ('sceptre pour les uns, fouet pour les autres').

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000377

ous origins when we see the boundary-god as transcending, not only the terrestrial boundary, but also those of the organized cosmos, as representative of the 'beyond', existing on the fringes of cosmicized space threatened by demoniacal powers and by 'chaos'. Along its borders, the cosmos is threatened by these malevolent powers which, although driven away from this world into the darkness of the netherworld, constantly return to imperil its existence. In psychological terms, this myth might express a regression of the dark aspects of existence into the unconscious mind, inducing – as a natural consequence – fears engendered by that repression. In his penetrating study, *Varuṇa and Vidūṣaka* (Verhand. der Koninkl. Nederl. Akad. van Wetensch. 1979), F. B. J. KUIPER has written of a supreme conception of the Divine that has devoured and assimilated the demonic, and who is also Rudra and Agni.

To the younger generation of to-day, it is hardly conceivable that a policeman could be worshipped as 'god': he is more likely to be seen as the Devil Incarnate! Yet, in the cosmogonic context, the association makes sense. Even in Western Europe, there has never been anything strange about the sanctity of punishment, especially when viewed as a manifestation of Divine Retribution, as the terrible history of the Roman Catholic Inquisition makes plain.

Even more pertinent is the ancient association of the 'Cross of Salvation' with its traditional location at the crossroads or axes of our settlements, at which spot the cult of the *stauros* was located long before the Church Fathers associated it with the Crucifixion. Hence, the cult of the so-called 'Cross' was traditionally located at the spot where tribal justice had formerly been administered. Stocks, whipping-posts, and other instruments of correction had once existed even beside Crucifixes, and they did not always disappear with the Reformation however strongly Christian conscience turned against pagan remnants. Traces survive on some of our village greens up to the present day, though seldom explained in any religious context.[85] In ancient times, the common thief, the cheater in the market-place, and the man whose word cannot be trusted are each in their own way agents for the return of the world to chaos, and therefore a threat to social order. Since, throughout the ancient world, social order was but an aspect of divine or cosmic order, it could best be preserved at the Sacred Centre or Axis of the Universe, where order was originally 'created'.

[85] For illustrations, see especially J. W. SMALL: *Scottish Market Crosses*. Stirling, Scotland 1900, passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000378

The Particle *le* in Green Miao*

By Thomas Amis Lyman, St. Helena, Cal.

The semantic uses of the particle *le*[1] in the language of the Green Miao (also known as the *móng njúa*) can be fully understood only after the exhaustive comparison of a great many different types of both noun-phrases and verb-phrases. (Note: Henceforth in this paper, the term "Green Miao" will be employed since it has already been accepted in linguistics and sinological circles.[2]) On the basis of present material, it has been deemed impossible to devise any infallible rule to serve as a guide in translating this particle. The uses of *le* in different semantic situations are described in the following paragraphs.

When employing the label "particle" in this paper, I follow the definition given by George A. Kennedy.[3] Certain of his remarks concerning "particles" are quoted below.

"In Tangsic, for example, it is evident that every sizable segment of speech ends in a particle of expressive intonation which binds it as an assertion of fact, a suggested action, a refutation, an expression of doubt, and so on. The relation of such particles to a tonal language is most intriguing, since it is clear that their function in European languages is taken care of largely by tonal inflection of the final word. When tonal inflection is word-distinctive, the European

* I am indebted to the American Council of Learned Societies, the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, and the American Philosophical Society for generous grants which enabled me to carry out research in the Green Miao areas of Naan Province, Thailand, from 1962 to 1965.

[1] The Green Miao symbols used in this paper have mainly the phonetic values given them by the International Phonetic Association (precise description obtainable from the Department of Phonetics, University College, London, W.C.1). For exceptions and modifications, see T. A. Lyman: *English-Meo. Dictionary*. 2nd Ed. Bangkok: The German Cultural Institute (— Goethe Institut —) 1973.

[2] See R. A. D. Forrest: *The Chinese Language*. 2nd Ed. London: Faber and Faber 1965, p. 99.

[3] See George A. Kennedy: *Word-Classes in Classical Chinese*. In: Wennti 9 (1956), p. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000379

system cannot operate without confusion, and expressive intonation has to be a factor added to the inherent tone of the word.

In the more sophisticated periods of Chinese writing, the syllables carrying this expressive intonation have often been suppressed, and a realistic record like that to be found in Chao's *Mandarin Primer* comes generally as a shock to the reader accustomed to conventional Chinese. But in a more or less formative period such as Mencius belongs to, the inclusion of expressive elements is gratifyingly rich."

Perhaps the most interesting feature of the particle *le* is its close resemblance to similar grammatical particles in Chinese and Japanese. In the case of Chinese, the similarity is so striking – both phonetically and syntactically – that one cannot but conjecture as to a possible borrowing of the particle either from Archaic Miao into Archaic Chinese or in the reverse direction.

Listed below are the particles equivalent to Green Miao *le* found in certain other Miao languages as well as those in Chinese and Japanese.

Black Miao *li, ti*
Yellow Miao *li, ti*
White Miao *le, ti*
Mp'o (Kehdeo) *mp'ou*
Classical Chinese *chi*[4]
Peking Mandarin *te (ti)*
Southwestern Mandarin *ti*
Cantonese *ke*
Japanese *ga, no*

The information on Black Miao, Yellow Miao, and White Miao was obtained from F. M. SAVINA's work *Dictionnaire miao-tseu-français.*[5] SAVINA makes the following remarks: "*le* (*li*) Terme indiquant la possession." "*li* Marque du supérlatif, de la quantité." "*le* (dans) *wa le chang?* Comment?" He later lists *ti* as a variant of *le* or *li* and indicates a possible relationship with Mandarin *ti.*[6] SAVINA also refers to *le, li,* and *ti* on page "xix" of his 'Éléments de Grammaire', where he describes an elliptical use of these particles which is identical with that of Green Miao *le.*

[4] See JOSEPH L. M. MULLIE: *Le mot-particule tchē.* In: TP 36 (1940/42), pp. 181–400.

[5] See F. M. SAVINA: *Dictionaire miao-tseu-français.* Hanoi: Impr. d'Extrême-Orient 1917. (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Vol. 16, No. 2.)

[6] See SAVINA, op. cit., pp. 83, 84, and 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000380

For the Mp'o language (a far-removed member of the Miao linguistic group), I refer to R. A. D. FORREST: *The Chinese Language*. In this monumental work, FORREST makes some excellent comparisons between the Chinese particles and the Mp'o particle *mp'ou*. FORREST refers to *mp'ou* as a "kind of possessive suffix."[7] He further states that *mp'ou* functions in exactly the same manner (both in its use and in its omission) as Classical Chinese *chĭ* and its correlatives in the modern Chinese vernaculars. FORREST then gives two examples of the use of *mp'ou* in phrase-final position following verbs and adds that these two phrases could be translated word for word and without inversion into modern Mandarin.

FORREST, however, follows the practice of translating this type of particle as equivalent to the English genitive 's. This, in my opinion, does not accurately depict the Miao or Chinese particle in all its uses. On page 69 of *The Chinese Language,* FORREST describes Chinese *chĭ, ti,* and *ke* as genitive particles probably reducible to a demonstrative or pronominal origin. FORREST mentions that in the modern Chinese vernaculars the presence or absence of the genitive sign appears to depend to some extent on the rhythm of the phrase. It should be noted that this statement can equally well apply to Green Miao *le*.

Concerning present-day Peking Mandarin, reference is made to Y. R. CHAO[8] who describes the particle *te (ti)* as either "suffix of subordination" or "particle of subordination or modification". CHAO further describes the use of *te* as a genitive indicator, as a means of forming absolute possessive pronouns, and as a link connecting a preceding modifying element (i.e. a phrase, verb, or adjective) to a noun. CHAO gives examples such as: *hēi te shū* 'black books', *lái te rén* 'one who comes'. This latter usage of Peking Mandarin *te,* however, does not find a parallel in the employment of Green Miao *le* perhaps due to the difference in word-order between Chinese and Miao.

For Southwestern Mandarin forms, see *Dictionnaire Chinois-Français de la langue parlée dans l'ouest de la Chine.* Hongkong Impr. de la Soc. des Missions Étrangères 1893.

Concerning Cantonese *ke,* see again R. A. D. FORREST, opus cited, page 69.

For the Japanese case particles *ga* and *no,* see SIR GEORGE SANSOM[9]

[7] See FORREST, op. cit., pp. 95–96.

[8] See YUEN REN CHAO: *Mandarin Primer.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1948.

[9] See SIR GEORGE B. SANSOM: *An Historical Grammar of Japanese.* Oxford: Clarendon Pr. 1928, p. 233: "In the spoken language it is usual to indicate the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000381

who traces their usage back to an early stage in the language where there was incomplete differentiation between substantive and verb. According to SANSOM, constructions involving *ga* and *no* – where these two particles indicate the subject of a clause – appear to have been originally exclamations rather than assertions.[10] Green Miao *le* could equally well come under this description since it is often found as a purely exclamatory particle.

The semantic uses of *le* are given in the following paragraphs.

The word *le* on cursory inspection seems to act as either a possessive particle or a partitive particle, depending on its position in a phrase. One can more easily understand its employment, however, by regarding *le* as forming a simple attributive or connective relationship between two words or two groups of words. The basic function of *le* may, accordingly, be initially defined as follows: *le* establishes a loose relationship, either possessive or attributive, between two words and by so doing indicates that the first of these is the most important semantically in the phrase.

A more thoroughgoing definition based on meaning results in subdividing the particle *le* into five major categories as outlined below. (Note that these categories are based on semantic and not on structural criteria.) The five categories are: (1) possessive-attributive particle; (2) connective particle; (3) partitive particle; (4) emphatic-exclamatory particle; (5) euphonic particle.

§ 1. As Possessive-Attributive Particle:

§ 1.1 The word *le* in phrase-medial position between two nouns, or between a pronoun and a noun, subordinates the first word to the second and indicates either a possessive or an attributive relationship.

The most common and easily understood explanation of *le* is that it is equivalent to the English particle *'s* as in the dog's mother. Here, *le* is defined as a link placed between the noun indicating the "possessor" and the noun indicating the "possessed."

e.g. *klě le nå* the dog's mother. (< *klě* 'dog', *nå* 'mother')

kŭ le klě my dog. (< *kŭ* 'I, me, my')

---

subject of a sentence by means of a particle, and so it comes about that *ga* is used for this purpose in independent sentences, while *no* is reserved for use in relative clauses."

[10] See SANSOM, op. cit., p. 227.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000382

tyě le žáu Chinese food. (< *tyě* 'Chinese person')
móng le hǎo.tshua.tyhaw Miao food. (< *móng* 'Miao person')

§ 1.2 The word *le* in phrase-final position following a pronoun serves to change the latter into an equivalent of an English "absolute possessive pronoun." Stated in another way the object possessed by the pronoun is not expressed. The entire phrase can be labelled "elliptical."

e.g. *kǔ le* mine.
kâo le yours.
púa le his, hers, its, theirs.
kâo le njúa kǔ le lá Yours is green; mine is red.

At times, however, these elliptical pronominal phrases are best translated as follows:

e.g. *kǔ le* of me, as for me.
kâo le of you, as for you.
púa le of him, as for him, etc.

At this point, it should be emphasized that in Green Miao the usual method of indicating "possession" (following the semantic definition) is purely a matter of word-order. The formula is as follows:

possessor + "classifer" + possessed
(noun) + classifer + (noun)

e.g. *kǔ tǔ klě* my dog. (< *tǔ*, clf.)

In possessive phrases of this type, simple juxtaposition may also be employed.

e.g. *kǔ klě* my dog.

This latter type of phrase, however, always allows for the *potential* insertion of a classifier between the two substantives (i.e. between "possessor" and "possessed").

The exact semantic function of the word *le* as a "possessive-attributive" particle is therefore obscure and, seemingly, no definite rule can be formulated as to its presence or omission. Note the following two examples:

móng hǎo.tshua.tyhaw Miao food.
móng le hǎo.tshua.tyhaw id.

In the foregoing, there is no obvious distinction in meaning between the two phrases, the insertion or omission of the particle *le* being seemingly a matter of option.

§ 2. As Connective Particle:

§ 2.1 The word *le* in phrase-medial position between a noun and a verb, or between two verbs, serves to indicate that the first of these is

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000383

the subject and, in addition, places the phrase-stress (semantic stress) upon the subject. (Note: This is the only manner in which a verb may function as the subject of a sentence in Green Miao.)

§ 2.1.1 Noun + Verb:

e.g. *ché le tûa* (A) vehicle comes. (< *ché* 'vehicle', N + *tûa* 'to come', V)

chăŋ.ndû le tâw (The) sun comes out. (< *chăŋ.ndû* 'sunshine', N + *tâw* 'to emerge', V)

If *le* is to be interpreted strictly as a possessive-attributive particle as in § 1., the foregoing sentences could be literally translated:

(1) "vehicle's coming."

(2) "sunshine's emerging."

Semantically, however, the relation between the *ché* and *tûa, chăŋ.ndû* and *tâw* is neither possessive nor attributive. Here we have *le* functioning merely as a link between subject and predicate of two complete statements.

This particular use of *le* is strikingly parallel to that of the Japanese particles *ga* and *no*. (See opening paragraphs of this paper.) In Japanese, however, it is widely extended, while in Green Miao it is restricted.

Since the use of *le* to connect the subject of a sentence to its predicate is not usual in Green Miao (i.e. not a "favorite sentence-type,") the two sentences above might also be translated as exclamations involving a shift of phrase-intonation. The English renderings would accordingly be altered as follows:

(1) *ché le tûa* A vehicle is coming!

(2) *chăŋ.ndû le tâw* The sun is coming out!

§ 2.1.2 Verb/Adjective:

The particle *le* can also serve to indicate an equal status between two verbs, between two adjectives, between a verb and an adjective, or between an adjective and a verb.

e.g. *mông le zhong* (I'd) better walk. (< *mông* 'to go, walk' + *zhong* 'to be good')

In the foregoing example, *le* acts merely as a link between the first word and the second. Although emphasis seems to be centered on the initial word, it would be difficult to interpret a "possessive" relationship in this sentence. A truly accurate translation would therefore omit any reference to English 's. The translation, as given above, was "(I'd) better walk." A secondary translation could be "To walk is good."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000384

A literal "possessive" translation would be "walking's good." This latter, however, is meaningless to a native speaker of English.

The absence of *le* in the example under discussion would radically change the meaning of the phrase, subordinating *zhong* to *mǒng*. The English translation would then be as follows:

mǒng zhong Farewell! (lit. "walk well!")

§ 2.2 Verb + *le* + Pronoun-2

Certain verbs in Green Miao, especially those which translate into English as 'to be', may be linked by the particle *le* to words semantically equivalent to English "demonstrative" and "interrogative" pronouns. Words of this latter category are here labelled "Pronouns-Type 2" (Pronouns-2). (Note: The examples given below are to be regarded as complete sentences composed of three words.)

(1) *ua le nŭa* It's like this. (< *ua* 'to be (of temporary or occupational state)' + *nŭa* 'this', pronoun-2)
tyâ le nŭa id. (< *tyâ* 'to exist, be alive')
yåo le nŭa id. (< *yå* 'to be (of unchangeable state of being), be so, be correct')

(2) *ua le hăo* It's like that. (< *hăo* 'that', pronoun-2)
tyâ le hăo id.
yåo le hăo id.

(3) *ua le tyång* Why is it? How is it? (< *tyång* 'what?', pronoun-2)
tyâ le tyång id.
yåo le tyång id.

The foregoing sentences may also function as "syntactic units" when used in subordinate conjunction with a main sentence. In this case, the symbol (.) is here employed as a binding mark.

(1) *ua.le.nŭa, kŭ ci mǒng* If it's like this, I'm not going.
tyâ.le.nŭa, kŭ yŭa nyáo kánghû In this case, I'm going to live in Kang Ho.
yåo.le.nŭa, pé yŭa nâo măo.mblåu This being the case, we'll eat glutinous rice.

(2) *ua.le.hăo, tŭ klî.mŭa ndye mǒng* That being the case, the blind man climbed up.
tyâ.le.hăo, pw cĕ nŭa kû zhong In that case, it's better (for you) to sleep in this house.
yåo.le.hăo, kŭ tŭ mĭ-nyua ci kăw.ndăw Therefore, my children are not getting any schooling.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000385

(3) Note that the "syntactic unit" *ua.le.tyång* translates as 'why?' when in phrase-initial position but as 'how?' when in phrase-medial or phrase-final position. See below:

ua.le.tyång, nẘ ndye mỏng?	Why did he go up?
nẘ ndye mỏng, ua.le.tyång?	How did he go up?
nẘ ndye ua.le.tyång mỏng?	id.
í.nú le nù, yåo.le.tyång?	What does a day's work consist of?

§ 2.3 Primary Verb + Secondary Verb + *le* + Noun (or Pronoun)

The particle *le* is often found as a connective linking a "Secondary Verb" to a Noun or Pronoun. In this usage, *le* denotes that the action or status expressed by the "Primary Verb" is the same or nearly the same as the action or status of the elliptical verb which potentially could be placed at the end of the sentence. An appropriate translation for *le* in this type of construction would be 'as' or 'like'. Note the following examples:

(1) *púa nâo mǎo mbȧu le kǔ* He eats as much rice as I (do); (< *nâo* 'to eat', prim. vb. + *mbȧu* 'to equal', sec. vb. + *kǔ* 'I, me', pronoun)

(2) *tyu yǔa zhong ua le tyě* The Yao resemble the Chinese. (< *zhong* to resemble, prim. vb. + *ua* 'to be', sec. vb. + *tyě* 'Chinese', noun)

(3) *fúaláng ci zhong ua le thái* An Occidental is not the same as a Thai. (< *zhong* 'to resemble', prim. vb. + *ua* 'to be', sec. vb. + *thai* 'Thai', noun)

(4) *ci zhong ua le nǔa* (They) are not as good as this. (< *zhong* 'to be good', prim. vb. + *ua* 'to be', sec. vb. + *nǔa* 'this', pronoun)

In the first example, the action of eating denoted by the "Primary Verb" *nâo* 'to eat' is *equated* with the action of the elliptical verb which potentially may be juxtaposed following the pronoun *kǔ* 'I'. The "Secondary Verb" *mbȧu* 'to equal' together with the particle *le* serve as connecting links in forming the equation. The second example might be literally translated "Yao want resemble being like (the) Chinese." Here, a state of being rather than an action is denoted. (The "Preverbal Auxialiary" *yǔa* 'to want' may be optionally omitted in a sentence of this type.)

The third example is of the same type as the foregoing, the verb *zhong* in both sentences being translated as 'to resemble'. The fourth example is of note in that it somewhat resembles the constructions described in § 2.2.

§ 3. As partitive particle:

The particle *le* in phrase-final position following nouns or pronouns conveys a partitive significance, i.e. it denotes a part of a collective

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000386

whole. In this usage, *le* is best translated as 'some, any' or as 'kinds of, sorts of'.
Examples:

mûa klángci le?	What is to be had? (< *mûa* 'to have, be, of existence + *klángci* 'what?')
kŭ mûa măo le	I have some (cooked) rice. (< *măo* 'cooked rice')
púa mûa hù klángci le?	What sort of goods does he have? (< *hù* 'goods')
ci mûa nGâ le	There isn't any meat at all. (< *nGâ* 'meat')

§ 4. As exclamatory particle:

When *le* occurs in phrase-final position following a verb, it may be interpreted as an exclamatory, emphatic, or intensifying particle. See examples below:

kŭ crảo crảo le	I am very fat! (< *crảo* 'to be fat')
kú kú le	(It's) very hot! (< *kú* 'to be hot')
nâo.măo qénq qéng le	Eat slowly! (< *qéng* 'to be slow')

§ 5. As euphonic particle:

§ 5.1 For the purpose of balancing the rhythm of a phrase, *le* is often subjoined to the interrogative-indefinite indicator *tŭ* 'which? what? some, any' or pronominal derivatives thereof, e.g. *hăo,tŭ* 'where?', *mbău.tŭ* 'how much?', *thau.tŭ* 'when?'. In such cases, *le* is not indicated in translation since semantically it acts as a meaningless particle. Examples:

§ 5.1.1 Pronominal derivates:

hăo.tŭ le?	where? somewhere, anywhere.
mbău.tŭ le?	how much? how many? to some extent, to any extent.
thau.tŭ le?	when? sometime, anytime.

§ 5.1.2 Phrases:

kâo qú zhảo nyáo hăo.tŭ le?	Where is your native home?
nóngnyŏng mbău.tŭ le?	How old are (you)?
yŭa tŭa thau.tŭ le?	When will (he) die?

It is not only in phrase-final position that *le* is employed for euphonic purposes. In the following example the interrogative-indefinite indicator *tŭ* together with *le* occur intermedially in the phrase.

e.g. *kâo tûa hăo.tŭ le tûa?*	Where do you come from? (< *tûa* 'to come')

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000387

§ 5.2 In Reduplicated Form:

The particle *le* in reduplicated form in phrase-final position also serves to balance the rhythm of the phrase. (The first *le* is seemingly added for emphasis, while the final *le* is simply euphonic.) See below:

e.g. *kâo páu páu le le* You know a lot! (< *páu* 'to know')

§ 6. Summary:

Semantically, the best explanation of the use of the particle *le*, applicable to all phrases where it occurs, would be to state that it constitutes an "attempt" by the language to point out the most important word in a grammatical proposition. Certainly in the following example, it is clear that *le* does not truly fall into any of the previously described categories.

e.g. *kŭ le, nâng lŭ ci lŭ lào ci nchai* As for me, (whether) rain falls or not, (I) still don't worry.

In the foregoing, the sole function of *le* is to single out the pronoun *kŭ* 'I, me' as the key word necessary for a complete understanding of the sentence.

Some Observations Concerning Taoist Foundations In Traditional China*

By Florian C. Reiter, Würzburg

Taoist religious activities as performed by priests *tao-shih*[a] are often connected with communal establishments.[1] They usually have suggestive names[2] containing a specification like "palace" *kung*[b], "pavilion" *ko*[c], "precious tower" *pao-t'ai*[d], "belvedere" *kuan*[e] or "hostel" *kuan*[f3]. A

* Abbreviations:
SSCR Society for the Study of Chinese Religions, California/Colorado.
TT *Cheng-t'ung Tao-tsang* (Taoist Canon). Reedited from the 1925–1927 Shang-hai reprint. 61 vols. Taipei 1977. (I-wen yin-shu kuan). References are to the enumeration of titles in this edition.

[1] This means prayers and petitions, liturgical services on behalf of the laity or local community as they can be witnessed e.g. in Taiwan. Cf. Y. Yoshioka: *Taoist Monastic Life*. In: *Facets of Taoism*. Ed. H. Welch and A. Seidel. New Haven 1979, pp. 229–251.

[2] Cf. Y. Yoshioka, op. cit. concerning the Po-yün kuan "White-Cloud Belvedere" (Peking). The "Belvedere of the Magic Void", Ling-hsü kuan, which was in 1198 A.D. set up on the site of the "Ancestor Hall" of the *Ch'üan-chen* school in Liu-chiang village, Shen-hsi, cf. TT 973 *Kan-shui hsien-yüan lu* 9.26b-29a (*Ta Chin Shen-chou hsiu Ling-hsü kuan chi*) and TT 175 *Ch'i-chen nien-p'u* 15a. An important institution also was the "Belvedere Communication with Tao". T'ung-tao kuan, established by Wu-ti of the Pei-Chou dynasty in 574 where the encyclopaedia TT 1138 *Wu-shang pi-yao* was compiled, cf. J. Lagerwey: *Wu-shang pi-yao. Somme Taoiste Du VIe Siècle*. Paris 1981, cf. *Ch'u-hsüeh chi* 23.4 (*Kuan*) Peking: Chung-hua shu-chü 1980.

[3] Concerning the historic differences between a "belvedere" and a "hostel", cf. H. Maspero: *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard 1979 (he uses 'temple taoïque' for belvedere, and 'phalanstère taoïque' for hostel). Both designations are introduced in TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang* 1.1a–13b (Chapter on the belvederes of the hsien, *Hsien-kuan p'in*). By the T'ang period there appears not to be any substantial difference between "belvederes" and "hostels", and we even notice that in some cases both designations are used referring to the same establishment, cf. Ch'en Shun-yü, *Lu-shan chi* 3.5b concerning the "Chien-chi Belvedere". *(Ssu-k'u ch'üan-shu yüan-pen.* Taipei: Kuang-wen shu-chü 1969), and TT 1032 *Yün-chi ch'i-ch'ien* 5.7a "Chien-chi Hostel". The Chien-chi kuan (觀 / 舘) was the old lodge of Lu Hsiu-ching (5th ct.) on Mt.Lu (Chiang-hsi). TT 606 *Nan-yüeh tsung-sheng chi* 1a uses the designation "hostel" to point out the location of a "belvedere" etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000389

very common designation is "belvedere". It is almost a synonym for a Taoist temple or monastery, whereas other names like "hall" *yüan*[g] may also denote Buddhist institutions.[4] Chinese documents, historical and geographical sources list these institutions separately. Local gazetteers devote to them special sections with varying titles. The gazetteer of the Taoist stronghold in Chiang-hsi province, Mt. Lung-hu, *Lung-hu shan chih*[h5] for instance includes two relevant chapters: Ch. 3 *Kung Fu*[i] "Palaces, Treasuries" and Ch. 4 *Yüan Kuan*[j] "Halls, Belvederes" denoting residences of deities as well as centres of a spiritual administration. The person in charge of such centres, the Taoist priest, is supposed to realize the "great Tao" as the explanation of the term *tao-shih* states.[6] According to his rank,[7] his way of life has to comply with respective "pure rules" *ch'ing-chieh*[k8], taking Tao as his exclusive guidance. Tradition has it that the belvedere and the *tao-shih* are closely interrelated like two complementary elements which are based on specific religious concepts. The foundation of a belvedere coincides with the official installment of a Taoist priest or, eventually, with his upgrading as to rank and title.[9] This is a recurrent feature which historiography dates

[4] Cf. the statement of the Sung official Ch'en Shun-yü (?–1074) in his report on Mt.Lu, op. cit. 3.16b which defines "belvedere" as "temple of Lao-tzu" and all other religious institutions as lodges of Buddhist monks, cf. F. C. REITER: *Bergmonographien als geographische und historische Quellen, dargestellt an Ch'en Shun-yüs "Bericht über den Berg Lu" (Lu-shan chi) aus dem 11. Jahrhundert.* In: ZDMG 130 (1980), p. 397–407. Cf. W. EBERHARD: *Guilt And Sin In Traditional China.* Berkeley 1967, p. 56 ". . . the designation *kuan*, indicating a strictly Taoist temple or monastery, . . .". Cf. Y. YOSHIOKA, op. cit. p. 229 defines a *tao-kuan* as "Taoist equivalent of the Buddhist monastery . . .".

[5] *Lung-hu shan chih,* ed. Hsi-pi t'ang, Ta Shang-ch'ing kung ts'an-pan, of Ch'ien-lung keng-shen (1740), copy from microfilm, Paris, Centre de Documentation et d'Étude du Taoïsme.

[6] Cf. *Ch'u-hsüeh chi* 23.3 (*Tao-shih*) quoting *T'ai-hsiao lang-shu ching* cf. TT 1352 *Tung-chen t'ai-shang t'ai-hsiao lang-shu* 8.4a (*Chiang-i chüeh*).

[7] Cf. TT 1125 *Tung-hsüan ling-pao san-tung feng-tao k'o-chieh ying-shih* 5.4a–8a. Basically there seem to be seven grades of *fa-shih*. See Note 21.

[8] Cf. TT 1125: 4.4b–8a (*Fa-tz'u i*), referring to the investiture with *lu*-registers which represent spiritual power, and with respective rules (*chieh-wen*). Cf. TT 1139 *San-tung chu-nang* 6.3a–4b (*Ch'ing-chieh*), esp. quoting *Cheng-i fa-wen hsia-chüan,* cf. TT 1243 *Cheng-i fa-wen t'ai-shang wai-lu i* IIb–12b.

[9] Cf. TT 175 *Ch'i-chen nien-p'u* 19b concerning Ch'iu Ch'ang-ch'un and the transformation of the T'ai-chi kung into a Ch'ang-ch'un kung. Cf. TT 973 *Kan-shui hsien-yüan lu* 10.11a–13a (*Shen-ch'ing kuan chi*) or other inscriptions concerning belvederes, palaces . . . in this historiographic collection which deals with the history of the Ch'üan-chen school.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000390

back to the times of King Mu[l] of the Chou-dynasty who is credited with the first inauguration of a belvedere on the site of the old lodge of Yin Hsi.[10] King Mu is said to have asked someone "subtle and aloft from the world" to live in it as *tao-shih*. This practice was a common expression of devotion shown e.g. by T'ang emperors who believed in a very individual relationship between themselves and the legendary founder of Taoism, Lao-tzu[11].

The term "belvedere"[12] derives from the astronomical observatory, a storied construction which Yin Hsi allegedly had set up near the Han-ku pass. When studying the astral constellations he became aware of the arrival of Lao-tzu.[13] The *Fa-lun ching*[m] stresses as other sources do, the verbal meaning of the word *kuan* "to look at", explaining that "on visiting a Towered Hostel to contemplate the fathomless, comprehensively visualizing the eight directions, body and mind being in divine union . . . this we call 'to look at' *kuan*[e] which is *chan*[n] (to look upwards)".[14]

We keep this mind when noticing that "belvedere" generally designs the officially acknowledged centre of Taoist religion in the capital and especially in the countryside according to local and historical sources. They also feature donations by the court or the imperial patronage of such centres.[15] Often there was a close inhabited by a Taoist or recluse who gradually obtained reverence and fame amongst the local population and finally came to be known in the administration and higher strata of society.[16] The visit of such a person at the court may lead to

[10] Cf. TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang* 1.8b–9a quoting *Lao-chün sheng-chi*. Cf. TT 957 *Ku Lou kuan tzu-yün yen-ch'ing chi* 1.14a (*Ta Yüan ch'ung-hsiu ku Lou kuan tsung-sheng kung chi*) etc. Cf. TT 1132: 1.8b quoting *Lou kuan pen-chi*, see also *Ch'u-hsüeh chi* 23.3 (*Tao-shih*).

[11] Cf. TT 771 *T'ai-shang Lao-chün nien-p'u yao-lüeh* 9b–12b, cf. TT 593 *Li-tai ch'ung-tao chi* 4b–5a, where Lao-tzu introduces himself as ancestor of the ruling house.

[12] The translation "belvedere" is used by e.g. E. H. Schafer: *Mao Shan in T'ang Times*. Berkeley 1980. (SSCR-Monograph. No. 1.). P. W. Kroll translates *kuan* as "observatory" in: *Notes on Three Taoist Figures of the T'ang Dynasty*. In: SSCR-Bulletin 9 (fall 1981), pp. 19–41.

[13] Cf. TT 1139 *San-tung chu-nang* 9.14b–15a quoting *Lao-tzu hua-hu ching* which uses the expression *kuan-hsiang* "looking at the heavenly signs".

[14] Cf. TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang* 1.1a–1b quoting the *Fa-lun ching*. E.g. cf. *San-ts'ai t'u-hui* ch. 1 (*Kung-shih*), depicting a "look-out" etc.

[15] Cf. the respective sections in *fang-chih* gazetteers, cf. TT 593 *Li-tai ch'ung-tao chi*. See below on the T'ai-p'ing kuan (Mt.Lu).

[16] E.g. the fate of the Ling-hsü kuan, in connection with the *Ch'üan-chen* patriarch Wang Ch'u-i (1142–1217), cf. TT 955 *Chung-nan shan tsu-t'ing hsien-chen nei-chuan* 2.20b–21a, see above Note 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000391

an increased attention of the emperor, resulting in new titles for both, the man and the close which even may be named "belvedere". A direct relationship existed between local interests and activities of Taoists and aspects of governmental control. As a point in case we remind of Ssu-ma Ch'eng-chen[o] (639–727) who gained imperial approval for Taoist foundations in suitable sites on the five holy mountains and other locations, incorporating local and smaller cults.[17]

After the Nan-pei ch'ao[p] (386–581) period of disunion, the Sui and T'ang dynasties witnessed the consolidation of Taoist religious life which involved the rural communities as well as the imperial court. This has been documented by Taoists of the T'ang period like Tu Kuang-t'ing[q] (850–933)[18] or Wang Hsüan-ho[r] (7th ct.)[19]. In addition to historiographic and encyclopaedic sources the Taoist Canon contains religious instructions and propagandistic presentations which elucidate the rank of a "belvedere" in Taoist religion.[20] Studying these texts we observe religious values which represent specific conditions for the unique function of a belvedere in Chinese society.

A basic source is TT 1125 *Tung-hsüan ling-pao san-tung feng-tao k'o-chieh ying-shih* which was compiled in the late Nan-pei ch'ao or early T'ang period by an author called Chin-ming Ch'i-chen.[s][21] This work gives a detailed description of all aspects of Taoist life as realized, ideally, within a community of celibatarian Taoists[22] and reflected in

[17] Cf. W. EICHHORN: *Die Religionen Chinas.* Stuttgart 1973, p. 234. Cf. TT 591 *Lu-i chi* 1.3a Cf. TT 606 *Nan-yüeh tsung-sheng chi* 1a–1b, the transfer of local cults is presented as an appropriate sublimation of ritual forms and ways.

[18] E. g. cf. TT 591 *Lu-i chi,* TT 593 *Li-tai ch'ung-tao chi,* TT 599 *Tung-t'ien fu-ti yüeh-tu ming-shan chi,* TT 590 *Tao-chiao ling-yen chi.* These titles are quoted in our article.

[19] Cf. TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang,* TT 1139 *San-tung chu-nang.* Cf. F. C. REITER: *Das Selbstverständnis des Taoismus zur frühen T'ang Zeit, in der Darstellung Wang Hsüan-ho's,* forthcoming (Saeculum).

[20] This is often connected with expositions concerning the *tao-shih,* e. g. cf. TT 1352 *Tung-chen t'ai-shang t'ai-hsiao lang-shu* or TT 1125 *Tung-hsüan ling-pao san-tung feng-tao k'o-chieh ying-shih.*

[21] Cf. Y. YOSHIOKA: *Dōkyō to Bukkyō.* Vol. 3. Tokyo 1976, who presents a study of this text which he supposes to have originated at the end of the Nan-pei ch'ao period (op. cit. p. 113). Op. cit. 161–219 contain a complete Japanese paraphrase of the text. See also TT 1123 *I-ch'ieh tao-ching yin-i miao-men yu-ch'i* 17b, for a quotation of this text (referring to six ranks of *tao-shih*) (T'ang period).

[22] The celibatarian way of life is the pious ideal as shown by TT 1125: 2.7b–15a (Chapter on the Conversion of People, *Tu-jen p'in*). Compare also op. cit. 3.8b–10a (Chapter on the Living Places, *Chü-ch'u p'in*) or the "Chapter on the Foundation of Belvederes", op. cit. 1.12b–19b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000392

literary traditions.[23] The belvedere appears to be the basic locality. The introductory remarks by Ch'i-chen (TT 1125: 1.1a–2a) place the foundation of belvederes within the wide range of activities which a *tao-shih* or a Taoist nun can perform. For all of them exist appropriate rules and standards which long ago have been set forth by the "great classics of the Three Caves."[24] TT 1125 presents a recapitulation of the essential facts and data. In this sense the text mentions the setting up of a belvedere together with the conversion of people *tu-jen*,[t][25] the manufacturing of images or the copying of scriptures. Such building activities figure prominently in the section called "Good Causes" *shan-yüan*[u] (TT 1125: 1.8b–12a), again together with the copying and distribution of scriptures or images. The respective religious rewards are impressing – in this case "to be born as 'heavenly king' in the position of 'ruler'" (TT 1125: 1.8b). We easily perceive the propagandistic intention which also surfaces in all further details given in this work. The official sponsorship or grant of economic privileges was desired and even required for the independence and proper maintenance of a belvedere.[26] On the other hand, the "destruction of divine belvederes and heavenly altars" ranks as one of the vicious offences which result in retributions like "baldness, illness . . ." and later on in rebirth "in the shape of poisonous snakes" (TT 1125: 1.2b). Here, the belvedere appears to be the tangible centre within the broad setting of Taoist culture, embodying a religious value in itself. This is strongly expounded in the section "On the Building of Belvederes" (TT 1125: 1.12b–19b). The belvedere is a huge compound where Taoist activities are concentrated. A separate "hall" or "pavillion" accommodates each of them. These buildings or departments have their own rules of construction and definite locations within the belvedere compound. For instance, there is a "Room for the Copying of Scriptures" *Hsieh-ching fang*[v] (TT 1125: 1.15b) where scriptures were revised. It is a quiet place which significantly has a priority in the process of construction. It is closed to laymen. Furthermore there is a "Storey for Visiting the Scriptures" *Ts'ao-ching lou*[w] (TT 1125: 1.15a)

[23] Cf. TT 1125: 4.8a–5.2b. The basis of the literary tradition are the „Three Caves" *san-tung*, cf. TT 1352 *Tung-chen t'ai-shang t'ai-hsiao lang-shu* 4.17a, 5.6a etc. On this term, cf. J. LAGERWEY, op. cit. p. 24, Note 2.

[24] See above Note 23.

[25] Cf. TT 1125: 2.7b–15a.

[26] We conclude this from the explicit statements in TT 1125 which point out the religious merits to be gained if a belvedere is properly maintained. See our translation below. Compare also the data given in gazetteers like *Lung-hu shan chih* Ch. 9 *T'ien-fu*.

where Taoist texts were stored and kept in good shape. Wind and sun should reach them, but rain and water have to be kept away. The "Bell Tower" should be firmly built, but the construction in itself must not influence the spread of the sound of the bell. In short, lasting facilities or temporary ones,[27] like the room where deceased members of the community were laid out (*Sheng-hsia yüan*[x], TT 1125: 1.17b), are designed to provide accomodation for every eventuality, including of course the needs of daily life. There are baths, sleeping rooms, cells for meditation or the burning of incense and dietary kitchens (TT 1125: 1.16a–19a).[28] The economic life too is taken into account. Arable lands and trade in material goods support the community (TT 1125: 1.14a, 19a). We notice that this text pays much attention to the handling of scriptures which are unique objects of pious worship according to the section "On Copying Scriptures" (TT 1125: 2.5b–7a). Such distinct religious activities as the manufacturing of images (TT 1125: 2.1a–5b) is connected with the function of the belvedere as nucleus of Taoist life, at least in this presentation which obviously intends to set a standard.

Quite apart from these indications, the belvedere represents a religious value or notion which transcends changes in the historic and actual fate of such establishments.

TT 1125: 1.12b–14a, Chapter on the Foundation of Belvederes No. 4

> "The upper realms of the Three Pure Ones,[29] the ten provinces, the five holy mountains and all the other famous mountains,[30] or the grotto-heavens together with the spatial voids, they all are locations where the saints wield their might. In some cases they have the breaths combine to form towered pavilions, halls and temples or they assemble the clouds to build platforms and kiosks and palace-rooms /for themselves/ or they take residence in the gates to astral constellations, to sun and moon. Some of them may reside in smoky clouds or in the heavens tinged with the red of dawn. Some /of their residences/ evolve out of themselves or they come into existence by

[27] It is obvious that only an important centre, possibly in the capital, could be operated on such a large scale as suggested in TT 1125, and even here the temporary nature of some facilities should be noted.

[28] See above Note 22.

[29] San-ch'ing, The Three Pure Ones, cf. H. MASPERO, op. cit. p. 394 (Vie Religieuse Intérieure: Les Dieux Et Les Relations De L'adepte Avec Eux). The Three Pure Ones are supreme deities.

[30] Cf. TT 599 *Tung-t'ien fu-ti yüeh-tu ming-shan chi.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000394

divine efforts, constructed and maintained during a sequence of kalpas, /others/ are set up at one point of time, be it in P'eng-lai . . . in the mysterious gardens of Mt.K'un-lun, with 'twelve Jade-Towers and three thousand Gold-Palaces'. The countless number of honorary names, the thousands of designations cannot be numbered. All these traces of the influences of the heavenly worthies, of T'ai-shang (Lao-chün), the governmental seats of the /differently/ ranked saints, perfected and immortals have been completely listed in the classics. Their details are not to be repeated here. /These localities/ must attract the commitment of man and heaven, and the worthies, the common people and foreign regions must take them as their model. Those upper heavens establish the divine belvederes *ling-kuan*[y], and there it is that auspicious sites *fu-ti*[z] exist, the residences of immortals can be found. The distribution /of divine belvederes/, their locations and buildings all accord with strict rules. In general there are six types /of suitable locations/ . . . they all need the attention and patronage of the emperor and his kings as well as the maintenance and building activities which the highest officials in the government /can sponsor/. The ordination of Taoist priests and nuns, the /proper/ management and the material sustenance are of utmost priority amongst the good deeds and there must not be any dispute aboute them".

The text continues to list the names of more than twenty elements which can make up a belvedere (TT 1125: 1.13b–14a), the "Temple of the Heavenly Worthies" being mentioned as the first facility and the "Hall for the Blending of Medicines" as the last one. Then the text says:

TT 1125: 1.14a ". . . they all are set up in time, big or small, spacious or narrow, magnificent or modest. Each is built with the available strenght. Herb gardens, orchards, famous woods and unique grasses, pure ponds and fragrant flowers, all kind of constructions or repairs are used to support and maintain /a belvedere/. This is called an 'auspicious site' or 'pure lodge' *ching-chü*[aa]. Throughout all ages /properly/ managed and not allowed to decay they bear immeasurable blessings and virtuous merits of the first rank".

This text conveys concepts which specify the sphere of the ideal Taoist belvedere comprising any possible expression or religious requirements. The appeal to the officials and the ruling house to get involved, is quite explicit. This has already been mentioned in the T'ang dynasty. We see the incentive in the pious idea of heavenly residences which the gods and immortals are believed to create for themselves all over

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000395

the world, and they are visible in clouds or astral constellations.[31] The Taoist detects auspicious sites on earth which invite the common man as well as the immortal to take refuge in a "grotto-heaven" *tung-t'ien*[ab] or a "quiet lodge" *ching-lu*[ac32]. We want to draw attention to the remark about the divine belvederes as being "heaven-planted" so to speak. This notion provided the pious legitimation for foundations where they seemed suitable, and auspicious sites or signs like apparitions of Lao-tzu or other gods and saints demanded them. An example is the foundation "T'ai-p'ing kuan[ad]" (Belvedere of the Great Paece) on Mt.Lu (Chiang-hsi province). TT 591 *Lu-i chi*[33] recounts that in the year 731 A.D. the T'ang emperor Hsüan-tsung had a dream in which he visualized a saint with a party of body guards. The saint introduced himself as "Messenger from the Nine Heavens" who was on patrol through the world of man. He asked to have a residence made available for himself on Mt.Lu where everything needed would already have been prepared. The emperor dispatched envoys to the area indicated and indeed they did find a suitable site to set up a temple *miao*[ae]. The materials for its construction were transported to the place by divine forces and manpower had only to assemble them.[34] Thus the emperor patronized this foundation which had differing names during the following centuries. In the Sung dynasty A.D. 977, it was designed "Belvedere of the Great Peace", paralleling the new title of the reign *T'ai-p'ing*. However, this foundation appears as the worldly residence of a god who virtually had it ordered for himself. The encyclopaedia TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang* by Wang Hsüan-ho presents an array of "palaces", "belvederes", "pavillions" et al., some of which are heavenly localities where gods revise and transmit scriptures or keep the records of human affairs up to date. Others are historic foundations like the "Belvedere of Chien-chi[af]" (Lu Hsiu-ching[ag]) on Mt.Lu.[35] The encyclopaedia seems to have

[31] Some concepts and practices of Taoist meditation also reflect this notion, cf. I. ROBINET: *Méditaion Taoïste*. Paris 1979, pp. 298.

[32] The "quiet lodges" are not a topic in TT 1125. They are introduced in TT 599: 5a–5b and number altogether 36. Compare also CH'EN KUO-FU: *Tao-tsang yüan-liu k'ao*. Taiwan rpt. 1975, pp. 330 for a synopsis of the Taoist administrative system of *chih* (domains), which covers the world (China) and corresponds with astral constellations.

[33] Cf. op. cit. 1.2a–3b.

[34] Cf. TT 591 *Lu-i chi* 1.2a. Cf. *Lu-shan chi* 2.3b–4b where local inscriptions are discussed. See above Note 4.

[35] Cf. TT 1132 *Shang-ch'ing tao lei-shih hsiang*. 1.10b–11b concerning Lu Hsiu-ching and his belvedere on Mt.Lu. Cf. TT 781 *Hsüan-p'in lu* 3.15b–16a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000396

been designed as aide-memoire, but we also have to appreciate its indiscriminate blending of religious and historic data. This recurrent feature in such sources has been anticipated in theoretical texts like TT 1125 from which we have translated a small section (see above). The foundation of the T'ai-p'ing Belvedere was a pious response. On the other hand, we know many reports about foundations which were initiated by worthy people who took advantage of some beautiful site, preferably in the vicinity of a well-to-do patron. The alleged connection of such a location with predecessors in the own lineage or the professed admiration of the place as auspicious, "established by heaven", were quite pursuasive vis-a-vis prospective patrons who would be glad to sponsor an institution where the cultivation of Tao was bound to succeed.[36] In other cases, the close of an ancestor-patriarch would be maintained after his death and gradually upgraded to be a "belvedere" or "palace" gaining official approval earlier or later.[37] Other aspects of temple foundations can be analysed. They may be due to local developments like the migration of ethic groups,[38] but in this article we shall continue by studying the religious value of the designation "belvedere" and the verb "to look at".

It seems that this meaning has been blurred in the long course of history, and for the general reader "belvedere" simply designs a type of establishment.[39] The data given in Taoist historiography are revealing, and we observe that the traditions concerning Taoist foundations have been intrinsically shaped by this very designation even where other names ("palace", "pavilion", "hostel" el al.) are applied.

TT 590 *Tao-chiao ling-yen chi,* 1.8b–9b Proofs of the Power of the T'ai-ch'ing kung, Po-chou

> "The T'ai-ch'ing kung in Po-chou[ah], district Chen-yüan[ai], is the place of birth of the Holy Patriarch, Lord Lao. From the Yin- and Chou dynasties up to the T'ang, the nine wells and three Kuei[aj]-trees

[36] Cf. e.g. TT 973 *Kan-shui hsien-yüan lu* 10.11a–13a (*Shen-ch'ing kuan chi*) which features the geomantic aspect of a temple site, its suitability and beauty. Op. cit. 10.12b speaks of an "auspicious site as set up by Heaven", see above. Concerning an upgraded "ancestor-hall", see above Notes 2,16. Cf. TT 955 *Chung-nan shan tsu-t'ing hsien-chen nei-chuan.*

[37] In some cases a "palace" may be turned into a "belvedere" and vice-versa, without any actual difference.

[38] Cf. K. M. Schipper: *Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan.* In: *The City in Late Imperial China.* Ed. G. W. Skinner. Stanford 1977, pp. 651–676 (referring to *fen-hsiang*).

[39] Cf. W. Eberhard, op. cit. p. 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000397

always have been in place. In the period Wu-te (618–626)[40] the old Kuei-trees revived, and in the year T'ien-pao (742) new palaces and halls were set up. This old site has been repaired, enlarged and embellished again and again since the times of the Han emperors Hsüan and Huan. Under the reigns of Wei T'ai-wu (424–452) and Sui Wen-ti (589–604) a new architectural outlay was initiated. Pien Shao[ak] and Hsüeh Tao-heng[al] made steles in commemoration.[41] The T'ang emperors Kao-tsu, T'ai-tsung, Kao-tsung, Chung-tsung, Jui-tsung and Ming-huang, their six holy portraits were lined up in attendance on both sides /of the image/ of Lao-tzu. There are two palaces and two belvederes,[42] old Kuei-trees more than thousand, rooms and halls more than seven hundred, and five hundred soldiers are stationed here as guards for the palaces and buildings. In the period Hsien-t'ung (860–874) P'ang Hsün[am] occupied Hsü-chou. The ten circuits called in the military leaders to stage attacks against him. They surrounded him on a wide range and prepared to link up their lines. P'ang Hsün was afraid that his own strength /could/ not keep up the defence long enough. Consequently he led his more than three thousand followers on the way straight to this place. He intended to take over the facilities of the palace and to occupy them as barracks and fortresses. The same day more than thousand families who were refugees and had taken shelter in the palace saw black breaths steaming out of the wells for quite a time, shrouding the whole river /in darkness, and then/ Lord Lao appeared in the void. The gang of P'ang Hsün became bewildered and missed the way. They trod upon each other, the bridge of the river Ch'i broke and all of them drowned in the water.[43] When the darkness disappeared and all cleared, just nothing was left of the robber gang.

In the period Kuang-ming (880–881) Huang Ch'ao[an] led his gang

[40] The time of T'ang Kao-tsu. The wells refer to the legend of Lao-tzu's birth, cf. TT 772 *T'ai-shang Lao chün chin-shu nei-hsü* 2a.

[41] Pien Shao: cf. *Hou Han-shu* 80*shang*, 70*shang*. Cf. A. SEIDEL: *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*. Paris 1969, pp. 43–46, 121–128. Cf. TT 770 *Hun-yüan sheng-chi* 1.35b, 3.2a etc. Hsüeh Tao-heng: Cf. *Sui-shu* 57.22. Cf. *Hsüeh Ssu-li chi*. In: *Han Wei Liu-ch'ao san-pai chia chi t'i-tz'u chu*. Taipei: Shih-chieh shu-chü 1962. The inscriptions were not identified.

[42] Here "belvedere" is a single unit within a "palace" compound, an example of the free applicability of such designations.

[43] Cf. TT 593 *Li-tai ch'ung-tao chi* 14b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000398

on the way to burn down this palace.[44] Again, there was this black fog covering the river all over, leading them astray. In another case, when local bandits were everywhere around they wanted to ransack the T'ai-ch'ing kung. Missing the right way they came to the city-walls of Po-chou which they consequently surrounded. They made a fierce attack. The military commander, P'an Ch'ou[ao], looked from afar to the T'ai-ch'ing kung and offered incense in the hope to secure divine help. In a moment, black fog steamed forth from the palace towards the city-wall and encircled it on its outside with stinking winds and poisonous breaths. Those who smelled them fell to the ground, heavy snow covered them with deathly chill. There were about fifteen of sixteen men who died this unusual death".

The reports feature the power of this temple which provides shelter for refugees and gives actual protection in case of armoured strife if pious adoration and sacrifice are offered. It is a palace, a residence from which Lord Lao himself "looks at" the world. It mirrors his approval of political events as the revivals of the old Kuei-trees indicate what has been recorded e. g. for the inthronisations of the T'ang- and Hou-Chou dynasties (950–960).[45] Undoubtedly, the legendary tradition of Yin Hsi setting up an observatory to watch out and study the astral spheres has been extended: The deity to which a temple is dedicated observes human affairs and defends his worldly residence against intruders or even punishes offenders.

TT 590 (see above), 2.6a–7a The Results of Taking Soil from the Lung-hsing Belvedere, I-chou

"The Lung-hsing Belvedere of Ch'eng-tu[ap] is located where the Chih-chen Belvedere of the Hou-Chou dynasty was. Its site is ample and beautiful. On the four sides are public roads. Only the steles and inscriptions of the big temple, the preaching hall and the 'Jade-Flower Palace' are still preserved. There was a certain Wang Feng[aq] who served the king of Ying-ch'uan[ar]. He was building for himself a lodge in a place /called/ Hsiao-man fang[as]. This site was low and moist. Therefore he employed laborers who broke down the earthen wall of the front gate /of the belvedere/ and digged away on a broad scale the soil of the temple site. They transported several thousand

[44] On Huang Ch'ao, cf. *Hsin T'ang-shu* 225*hsia*, 150*hsia* "rebellious official". Cf. H. Franke und R. Trauzettel: *Das Chinesische Kaiserreich*. Frankfurt am Main 1968, p. 177.

[45] Concerning the T'ang dynasty, see our translation from TT 590 *Tao-chiao ling-yen chi*. Concerning the Hou-Chou dynasty, cf. *Wu-tai hui-yao* 12 (*Tsa-lu*), ed. Ku-chi ch'u-pan, Shang-hai, 1978.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000399

carloads in order to build the basement /for the private lodge/. However, before the construction was completed some of his relatives withered away and died. One evening on his return home from office he saw two men wearing yellow robes who stood outside of his front door. They said: 'There must be an inquiry about your taking the soil from the site of the belvedere'. Giving his answer /Wang Feng/ descended from his horse and died.

This belvedere /formerly/ had a bell-tower, 'Tower of the Magic Sound' and a gate with storeys which were large and firmly built. Their construction was fine and skillfully done. The military commander Wu Hsing-lu[at] made a petition to have the gate and its storeys removed to the T'ien-wang Temple[46] and to destruct the bell-tower. He left this beautiful place alone and open to decay. In the last years /I/ was travelling in Shu[au] and there the 'Grand master who elucidates Tao', Yin Ssu-hsüan[av], said:[47] 'A clerk of Wu Hsing-lu came to the Hades because of illness, but he was revived a couple of days later. He said that he witnessed how Wu Hsing-lu was forced by demon-clerks to transport the construction materials and wooden bars of the Lung-hsing /Belvedere/. Wu Hsing-lu was chained with iron locks, bound with collars, working day and night without rest. When he had just piled up these materials they would again fly away, and so he would have to continue to pile them up for an unknown number of years to come until /this punishment/ could end. He wished to beg his sons and grandsons to buy him free from his crime by setting up a temple gate. However, his sons and grandsons are utterly poor and surely cannot live up to this'".

The appropriation of Taoist holdings by private persons, the government or Buddhist monks[48] was a recurrent feature in Chinese history, and the Taoist historians were quite concerned with this theme. They offer many examples of the punishments resulting from such blasphem-

[46] This is a Buddhist sanctuary.

[47] On Yin Ssu-hsüan, compare also TT 964 *Hsi-ch'uan Ch'ing-yang kung pei ming* 19b.

[48] Compare TT 590 *Tao-chiao ling-yen chi* 2.3b-4a (*Kuang-chou Ch'ang-p'u kuan yen*), Buddhist monks had occupied the place where a Taoist of the past had cultivated his crafts. They preserved famous relics like the "Elixir-well", but in the "Meditation Hall" unpleasant events were reported although many people lived together in this former "belvedere". The monks were admonished that their presence in this establishment would not be suitable because they were a different sort of people. Finally attacks by wild beasts and a cautionary poem on a temple wall by a *Chin-shih* inspired the local commander to petition for the restitution of a "belvedere".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000400

ous actions. The belvedere appears to be a two-way mirror which indicates the divine approval of political events. It perceives human interferences and reacts upon them. On the other hand, the foundation of a belvedere may be due to apparitions, or pious visions and their proper religious interpretation.[49] We have to notice that some spiritual appropriation of temple foundations by Taoists ocurred what sometimes served quite particular purposes. The Lou kuan[aw] "Storied Belvedere" dedicated to Yin Hsi in Shen-hsi province is an example.

TT 590 (see above), 3.9b Proofs of the Power of the Lou Kuan, Chou-chih District

> "The Lou kuan is the lodge of the Grand Astrologer Yin Hsi /who served/ King K'ang[ax] of the Chou. It is located near the capital, district Chou-chih[ay], Shen-chiu[az] county . . . north of the Chung-nan[ba] mountains. In the belvedere there are temple halls and porches installed by King Mu of the Chou, by Ch'in Shih-huang and by Han Wu-ti . . . mushrooms, medical grasses and woods of Lord Lao . . . On the occasion of the Greet T'ang dynasty receiving the mandate of Heaven, when the patriotic forces in the area of Ho-tung[bb] arose, purple red rays emanated from the temple . . ."

This establishment had a symbolic value for ambitious Taoists. In this sense we recall that in the Chin- and Yüan dynasties *Ch'üan-chen*[bc] Taoists took care of the Lou kuan and connected their school with this famous tradition, thereby laying claim to a leading part in religious Taoism.[50]

We conclude that Taoist foundations unite legendary, historic and religious notions amongst which themes concerning Lao-tzu and Yin Hsi are prominent. The Taoist perceives an intrinsic osmosis of the worldly and divine spheres. They meet each other in the belvedere, a designation which may be an actual temple-name or represent a basic concept. This interaction may be seen from both ends. The belvedere is at the same time the look-out of man and the inhabitant god. It is, first of all, to honor the divinities that the community life with its spectacular

[49] Cf. TT 593 *Li-tai ch'ung-tao chi* 2b–3a concerning emperor Wu of the Chin dynasty, and auspicious apparitions of *shen-jen* ("divine men") indicating the future inthronisation and "peace". Belvederes were erected where such "divine men" had appeared. As to Lao-tzu, cf. op. cit. 4b–5a.

[50] Cf. e.g. TT 957 *Ku Lou kuan tzu-yün yen-ch'ing chi* 2.3a–7b (*Ta Yüan Ch'ing-ho ta tsung-shih Yin chen-jen tao-hsing pei*) referring to Yin Ch'ing-ho (1169–1251). Also cf. TT 174 *Chin-lien cheng-tsung hsien-yüan hsiang chuan* 38a, Wang Ch'u-i performs in 1201 and 1203 A.D. a *chiao* communal feast in the T'ai-ch'ing kung (Po-chou, see above) and ordains more than one thousand *tao-shih*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000401

theatrical and other performances is displayed in front of temples. Here is the proper place where soothsayers and healers offer their services. We observe that the basic meaning of *kuan* "to look at" points to a characteristic trait of Taoist foundations which is often blurred by the wealth of other data pertaining to Taoist religious life. The sources which we have used show, as many other texts do, that the very name "belvedere" stands for the Taoist notion of the mutual perception and interaction between the spheres of man and god.

Glossary of Chinese Characters:

a) tao-shih 道士
b) kung 宮
c) ko 閣
d) pao-t'ai 寶臺
e) kuan 觀
f) kuan 舘
g) yüan 院
h) Lung-hu shan chih 龍虎山志
i) Kung Fu 宮府
j) Yüan Kuan 院觀
k) ch'ing-chieh 清戒
l) Mu 穆
m) Fa-lun ching 法輪經
n) chan 瞻
o) Ssu-ma Ch'eng-chen 司馬承禎
p) Nan-pei ch'ao 南北朝
q) Tu Kuang-t'ing 杜光庭
r) Wang Hsüan-ho 王懸和
s) Chin-ming Ch'i-chen 金明七眞
t) tu-jen 度人
u) shan-yüan 善緣
v) Hsieh-ching fang 寫經房
w) Ts'ao-ching lou 造經樓
x) Sheng-hsia yüan 昇霞院
y) ling-kuan 靈觀
z) fu-ti 福地
aa) ching-chü 淨居
ab) tung-t'ien 洞天
ac) ching-lu 靖廬
ad) T'ai-p'ing kuan 太平觀
ae) miao 廟
af) Chien-chi 簡寂
ag) Lu Hsiu-ching 陸修靜
ah) Po-chou 亳州
ai) Chen-yüan 眞源
aj) Kuei 檜
ak) Pien Shao 邊韶
al) Hsüeh Tao-heng 薛道衡
am) P'ang Hsün 龐尋
an) Huang Ch'ao 黃巢
ao) P'an Ch'ou 潘稠
ap) Ch'eng-tu 成都
aq) Wang Feng 王峯
ar) Ying-ch'uan 穎川
as) Hsiao-man fang 小蠻坊
at) Wu Hsing-lu 吳行魯
au) Shu 蜀
av) Yin Ssu-hsüan 尹嗣玄
aw) Lou kuan 樓觀
ax) K'ang 康
ay) Chou-chih 盩厔
az) Shen-chiu 神鷲
ba) Chung-nan shan 終南山
bb) Ho-tung 河東
bc) Ch'üan-chen 全眞

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000402

Rückbesinnung auf Konfuzius in der Volksrepublik China?

Von Harro von Senger, Zürich

„Wenn man Freunde hat, die aus der Ferne kommen, ist das nicht auch ein Grund zur Freude?" Dieses Zitat aus dem ersten Abschnitt des ersten Kapitels der *Gespräche* (*Lun yü*) des Konfuzius vernahm ich öfter als jeden anderen Konfuzius-Ausspruch während meines Studienaufenthaltes in Taiwan (1971–1973). So hörte ich ihn unter anderem aus dem Munde von Chiang Ching-kuo, dem Sohn und Nachfolger Chiang Kai-sheks, als er im Frühjahr 1973 eine Tagung im Taipeher Sun Yat-sen-Zentrum eröffnete.

„Wenn man Freunde hat, die aus der Ferne kommen, ist das nicht auch ein Grund zur Freude?" Eine unverfängliche, harmlose Aussage von Konfuzius, so möchte man meinen. So empfand ich sie in Taiwan. Daß man daran etwas hätte aussetzen können, hätte ich nicht für möglich gehalten. Bis ich im Herbst 1975, ein Jahr vor Maos Tod, meinen zweijährigen Studienaufenthalt in Peking begann. An der Universität Peking, an der ich Philosophie und Chinesische Geschichte studierte, befand ich mich just, wie es später in den chinesischen Massenmedien hieß, in einem sog. „schwarzen Stützpunkt der Viererbande" und in einem Nervenzentrum diverser Kampagnen, unter anderem auch einer Kampagne gegen Konfuzius.

Intern, also nicht im öffentlichen Buchhandel erhältlich, war im November 1974 aus der Feder von Arbeiter-, Bauern- und Soldatenstudenten der Philosophischen Fakultät der Universität Peking das Buch *Gespräche des Konfuzius, kritisch kommentiert* (*Lun yü p'i-chu*) erschienen. Kritisch kommentiert wird darin unter anderem auch besagter Konfuzius-Ausspruch:

> „Die von Konfuzius gegründete konfuzianische Lehrrichtung war nicht nur eine reaktionäre ideologische Sekte, sondern vor allem auch eine reaktionäre politische Clique . . . Der Satz „Wenn man Freunde hat, die aus der Ferne kommen, ist das nicht auch ein Grund zur Freude?" will besagen, daß diese Clique konterrevolutionäre Helfershelfer aus fernen Gegenden an sich ziehen und ihre konterrevolutionäre Organisation ausbauen wollte . . ."[1]

[1] „*Lun yü*" *p'i-chu*. Peking 1974, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000403

In ihrem Vorwort behaupten die Arbeiter-, Bauern- und Soldatenstudenten allgemein über die Lehre des Konfuzius, daß sie aus nichts anderem als Spreu bestehe, nicht ein einziges Weizenkorn enthalte und daher radikal kritisiert und von Grund auf ausgetilgt werden müsse[2].

Die offizielle Verdammungskampagne gegen Konfuzius in der Volksrepublik China hielt an bis zum Sturz der sog. Viererbande, also bis Spätherbst 1976.

Seither sind fast sechs Jahre vergangen. Sie sind gekennzeichnet durch einen bis Dezember 1978 definitiv vollzogenen Wandel der politischen Linie der Kommunistischen Partei Chinas[3]. Anstelle der bisher von der Kommunistischen Partei Chinas vorgeschriebenen Hauptaufgabe des chinesischen Volkes, nämlich des Klassenkampfes zwischen Proletariat und Bourgeoisie, was immer man darunter konkret verstand, trat eine neue Hauptaufgabe. Und zwar die vier Modernisierungen der Landwirtschaft, der Industrie, der Wissenschaft und Technik sowie der Landesverteidigung. Im Zeichen der neuen Hauptaufgabe richtet das offizielle China seine Blicke nicht nur nach außen über die Grenzen, sondern auch nach innen auf das jahrtausendealte kulturelle Erbe. Dabei ist zu bedenken, daß der zur Zeit der „Kulturrevolution" vielleicht noch wirksam gewesene Appell an den Stolz der Bevölkerung auf die Kommunistische Partei Chinas als der Bannerträgerin des echten, reinen Sozialismus nach dem seither vollzogenen ideologischen Wechselbad hohl klingen mag. Daher versucht die Kommunistische Partei Chinas zunehmend patriotische Gefühle anzusprechen und die Legitimation ihrer Herrschaft vermehrt auch herzuleiten aus dem Image einer wenn auch kritischen, so doch getreuen Erbin der überlieferten chinesischen Kultur.

So werden heute offiziell wiederentdeckt alte Baudenkmäler und Grabstätten, Mythen und Legenden, literarische Werke und Musikstücke; alte Bräuche und Feste – so wurde das Laternenfest 1979 erstmals wieder gefeiert[4] –; die überlieferte chinesische Medizin; alte Gesundheitslehren; schon fast in Vergessenheit geratene Sportarten wie gewisse Richtungen der *gongfu*-Selbstverteidigung und endlich Staatsmänner, Kriegs- und Volkshelden, Wissenschaftler, Dichter und

[2] A.a.O. V.

[3] Zum Begriff „politische Linie der Kommunistischen Partei Chinas": HARRO VON SENGER: *Partei und Staat: Parteinormen und staatliches Gesetzesrecht in der Volksrepublik China.* Basel 1981. (Social Strategies. 14.), 10ff.; ders.: *Partei, Ideologie und Gesetz in der Volksrepublik China.* Bern 1982, 8ff.

[4] *Das Laternenfest.* In: Beijing Rundschau (27. Februar 1979), 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000404

Denker aus alter Zeit, darunter neben Lao-tzu, Mencius, Han Fei und vielen anderen vor allem auch Konfuzius.

In der Versenkung verschwunden ist jenes von Arbeiter-, Bauern- und Soldatenstudenten verfaßte Buch *Gespräche des Konfuzius, kritisch kommentiert* vom November 1974. Heute wird zum Studium des Konfuzius empfohlen[5] das im Dezember 1980 neu aufgelegte, erstmals 1958 erschienene Werk YANG PO-CHÜNS *Die Gespräche des Konfuzius, ins Neuchinesische übersetzt und mit Anmerkungen versehen* (*Lun yü i-chu*). Der Satz über die aus der Ferne herbeiströmenden Freunde wird darin ohne jede Kritik und Emotion rein philologisch und historisch erläutert. Hingewiesen wird auf zwei Schreibweisen des ersten in dem Ausspruch vorkommenden chinesischen Schriftzeichens in unterschiedlichen Textüberlieferungen. Zudem deutet YANG PO-CHÜN gestützt auf alte Kommentare das Schriftzeichen „p'eng", das gemeinhin mit „Freunde" übersetzt wird, im Sinne von „Jüngern", die aus der Ferne kamen, um sich von Konfuzius in Poesie, Geschichte, Musik und Ritualwesen unterweisen zu lassen[6].

Allein schon die Art und Weise, wie man mit diesem einen Konfuzius-Ausspruch umgeht, wirft ein Schlaglicht auf den in der Volksrepublik China vollzogenen Wandel in der Konfuzius-Betrachtung. Im Großen und Ganzen lassen sich dabei drei Tendenzen beobachten. Sie setzten der Reihe nach in den Jahren 1977 bis 1978 ein, um seither gleichzeitig nebeneinander zu bestehen.

Die erste Tendenz entpuppt sich als eine Art Gegenschlag gegen die kulturrevolutionäre Anti-Konfuzius-Kampagne.

Die zweite Tendenz ist die vom Banne der Kulturrevolution weitgehend befreite akademische Beschäftigung mit Konfuzius.

Die dritte Tendenz spiegelt sich im Bemühen, ausgewählte Konfuziusgedanken in das politische und alltägliche Leben sowie in die sogenannte neue sozialistische Ethik einfließen zu lassen. Der Aufbau einer neuen sozialistischen Ethik als des Kerns einer sog. Zivilisation des Geistes soll einhergehen mit dem Aufbau einer materiellen Zivilisation im Zuge der erwähnten vier Modernisierungen.

Was die erste Tendenz, die Reaktion auf die kulturrevolutionäre Anti-Konfuzius-Kampagne betrifft, so ist zweierlei zu beachten. Einerseits die ernsthafte Auseinandersetzung mit Argumenten, die gegen Konfu-

[5] LIANG K'UN: *Chien lun tu 'Lun yü'*. In: Pei-ching wan-pao (6. April 1981); KAO LIU-SHUI: *Yang Po-chün te 'Lun yü i-chu'*. In: Pei-ching wan-pao (13. Juli 1981); WANG LI: *Ku-tai Han-yü*. Bd. 1. 2.A. Peking 1981, 177.

[6] YANG PO-CHÜN: *Lun yü i-chu*. 2.A. Peking 1980, 1–2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000405

zius vorgebracht wurden, anderseits die Entlarvung der Anti-Konfuzius-Kampagne als einer politischen Intrige ohne Aussagewert über Konfuzius selbst.

Nur ein kleiner Teil der kulturrevolutionären Kritik an Konfuzius wird als ernstzunehmende Kritik an Konfuzius aufgefaßt und entsprechend geprüft. Im wesentlichen geht es dabei um Gegendarstellungen. So weist der Arbeiter LIU CHIEN-HSUN in der Pekinger Abendzeitung im März 1981 den Vorwurf zurück, Konfuzius habe als *Szu-K'ou* – Vorsteher über das Räuberunwesen (oder wie man bisweilen modern, vielleicht etwas zu modern übersetzt: als Justizminister) – im Staate Lu den Shao-cheng Mao hinrichten lassen[7]. – Als falsch bezeichnet CHANG SHEN in den Wissenschaftlichen Mitteilungen der Pädagogischen Hochschule von Nordost-China Nr. 2 (1981) die Behauptung, Konfuzius sei zu seinen Lebzeiten von einem alten Manne mit den Worten verspottet worden, er verrichte mit seinen vier Gliedmaßen keine Arbeit und er vermöge die fünf Getreidesorten nicht zu unterscheiden[8]. Tatsächlich habe sich diese Aussage auf einen Jünger des Konfuzius bezogen. Konfuzius, dessen Vater früh starb, habe in seiner armseligen Jugend durchaus manuell gearbeitet[9]. Und darüber hinaus sei die Tatsache nicht zu bemäkeln, daß es Menschen gebe, die nicht mit ihren vier Gliedmaßen arbeiten und die fünf Getreidesorten nicht zu unterscheiden vermögen. Das Entstehen einer solchen Schicht sei vielmehr das Ergebnis der unausweichlichen, fortschrittsgemäßen gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Es gehe nicht an, den Ausspruch jenes alten Mannes zur Schmähung der Intellektuellen als untätiger Parasiten zu

[7] *Lin Biao und die Doktrin von Konfuzius und Mencius.* In: Peking Rundschau (19. Februar 1974), 7; LIU CHIEN-HSUN: *K'ung-tzu mei sha Shao-cheng Mao.* In: Pei-ching wan-pao (31. März 1981); Zusammenfassung dieses Artikels in T'ien-chin jih-pao (18. April 1981).

[8] LUN YÜ 18. 7, ins Neuchinesische übersetzt in: *„Lun yü" p'i-chu.* Peking 1974, 417. – JAMES LEGGE: *The Four Books. Confucian Analects.* Nachdr. der Standardausg. Taipeh 1973, 335; RICHARD WILHELM: Kungfutse. *Gespräche. Lun Yü.* Düsseldorf/Köln 1979, 180. – Bei der Numerierung der Kapitel und Abschnitte in den „Gesprächen" folge ich YANG PO-CHÜN; bei Abweichungen mit der Numerierung bei LEGGE wird diese in Klammern beigefügt. – Bei der Übersetzung von Zitaten aus den *Gesprächen* schließe ich mich weitgehend der für das *Lun-yü*-Verständnis in der Volksrepublik China heute maßgebenden neu-chinesischen Übersetzung von YANG PO-CHÜN, op. cit., an.

[9] *Lun yü* 9.6. LEGGE a.a.O. 218; WILHELM a.a.O. 99 („Der Meister . . . sprach: '. . . ich hatte eine harte Jugend, weshalb ich nicht wenige niedrige Fertigkeiten erlernte.")

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000406

mißbrauchen, wie dies zur Zeit der „Kulturrevolution" geschehen sei[10].

Den größten Teil der kulturrevolutionären Anwürfe gegen Konfuzius tun die chinesischen Historiker und Kommentatoren als ein pures politisches Intrigenspiel ab. Hierbei ging es letzten Endes nicht darum, Konfuzius sondern – nach dem Motto „Den Sack schlagen, aber den Esel meinen" – Partei- und Staatsführer der Volksrepublik China anzugreifen. So wurde Konfuzius, der von 551, nach einer anderen Überlieferung von 552[11], bis 479 v. Chr. lebte, im März 1976 in der Kuang-ming-Tageszeitung beschuldigt, er habe das alte Regime der Westlichen Chou-Dynastie, die vom 11. bis 8. Jh. v. Chr. regierte, restaurieren wollen[12]. Als eine Art Retourkutsche erschien im Januar 1978 in derselben Zeitung eine Analyse mit dem vielversprechenden Titel *Ein Beispiel für die teuflischen Strategeme der Viererbande*[13]. Darin wird beklagt, durch die auffallend häufige Verwendung des Schriftzeichens „Chou" in stets negativen Zusammenhängen sei ein Pfeil nicht gegen Konfuzius und seine Restaurationswünsche, sondern in Wirklichkeit gegen Chou En-lai und die angeblich von ihm verfolgte „revisionistische Linie" abgeschossen worden. In derartigen kulturrevolutionären Pamphleten ging es also nur scheinbar um Konfuzius, in Tat und Wahrheit sollten Partei- und Staatsführer diskreditiert werden. Zur Herstellung der gewünschten Parallelen mit dem aktuellen politischen Kampf wurde das geschichtliche Material wie ein Teig zurechtgeknetet, so die heutige Sicht der Dinge[14].

Mit dem Abklingen des verbissenen Kampfes gegen die sog. Viererbande, also etwa seit Anfang 1978, verschwand Konfuzius aus dem poli-

[10] Zusammenfassung der Ausführungen von Chang Shen: *Chai-tiao K'ung-tzu „Szu t'i pu ch'in, wu ku pu fen" te mao-tzu.* In: Chieh-fang jih-pao (15. Mai 1981); *„lao hsin che" ping pu shih „chi-sheng-ch'ung".* In: Kuang-ming jih-pao (22. Mai 1981).

[11] *Chang Heng-shou, K'ung Ch'iu.* In: *Chung-kuo ku-tai chu-ming che-hsueh-chia p'ing-chuan,* Bd. 1. Shan-tung 1980, 14.

[12] Liang Hsiao: *„K'o chi fu li" tsai-p'i-p'an.* In: Kuang-ming jih-pao (6. März 1976).

[13] Hung Po: *„Szu-jen-pang" kuei-yü chi-lia te i ko piao-pen – P'i-p'an Liang Hsiao '„K'o chi fu li" tsai p'i-p'an'.* In: Kuang-ming jih-pao (6. Januar 1978).

[14] Fu Yun-lung: *Chien-kuo i-lai te K'ung Ch'iu yen-chiu.* In: Che-hsueh yen-chiu Nr. 9 (1979), 76. Zur Technik dieser als „Schattenschußhistorie" (*ying-she shih-hsueh*) bezeichneten Geschichtsmanipulation Harro von Senger: *On Yü, the River Demon – From the Shadow Shooter in the Shih-ching to Shadow-Shooting Literature in the People's Republic of China.* In: Papers presented to the XXVIIth Congress of Chinese Studies. Zürich 1982, 281ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000407

tischen Tagesstreit. Das ebnete den Weg für die zweite Tendenz in der Konfuziusbetrachtung der letzten sechs Jahre: Die seit Frühjahr 1978 zu beobachtende vergleichsweise unpolitische, akademisch-wissenschaftliche Hinwendung zu Konfuzius. Es versteht sich von selbst, daß hierbei ein gewisser Rahmen, wie ihn die in der Volksrepublik China offiziell propagierte Ideologie absteckt, nicht gesprengt werden darf. Aber innerhalb dieses Rahmens ist in den mehreren 100 inzwischen erschienenen Abhandlungen über Konfuzius eine recht bunte Meinungsvielfalt festzustellen[15].

Worauf zielen schlußendlich all die Veröffentlichungen? Diese Frage hat vielleicht YEN PEI-MING in den in Liaoning erscheinenden Gesellschaftswissenschaftlichen Veröffentlichungen Nr. 1 (1981) am klarsten beantwortet. Er glaubt, der wahre Konfuzius sei drei Mal durch einen falschen Konfuzius entstellt worden. Das erste Mal in der über 2000-jährigen Kaiserzeit (221 v.Chr.–1911), als er in die höchsten Sphären entrückt und sein Gesicht immer unkenntlicher wurde. Das zweite Mal in der Zeitspanne von der Vierte-Mai-Bewegung des Jahres 1919 bis zum Vorabend der „Kulturrevolution", die 1966 ausbrach. Die Vierte Mai-Bewegung war eine patriotische Protestbewegung von Studenten und Arbeitern gegen die durch den Friedensvertrag von Versailles beschlossene Übertragung der Souveränität über die ehemals deutschen Pachtgebiete in Shan-tung an Japan; sie war gleichzeitig auch eine Bewegung zur Erneuerung der chinesischen Kultur mit nationalistischer und antiimperialistischer Ausrichtung. Zwar wehte nun ein frischer Wind in der Konfuziusforschung, doch verhinderten in dieser Zeit zu extreme positive wie negative Standpunkte eine ausgewogen-sachliche Auseinandersetzung mit Konfuzius. Die dritte Verzerrung des Gesichts von Konfuzius brachte die sogenannte Kulturrevolution. Jetzt geht es darum, so YEN PEI-MING, Konfuzius zu rehabilitieren. Das heißt konkret, den geschichtlichen Konfuzius zu trennen von dem erst lange nach seinem Tode von, wie er schreibt, kaiserlichen Hofgelehrten unter Beimischung von Ingredienzien aus diversen anderen Denkrichtungen zusammengebrauten sogenannten Konfuzianismus, wie er während über 2000 Jahren die „Staatsideologie"[16] des chinesischen Kaiserreichs war. So wie das Kaiserreich der Vergangenheit angehöre, so habe auch dieser Konfuzianismus ausgespielt, meint YEN PEI-MING[17].

[15] P'ANG P'U: *P'ing san nien lai te K'ung-tzu p'ing-chia.* In: Jen-min jih-pao (29. Januar 1980).

[16] R. P. KRAMERS: *Konfuzius – Chinas entthronter Heiliger?* Bern 1979, 50.

[17] Zusammenfassung der Ausführungen YEN PEI-MINGS: *„K'ung-chia-tien" yao ta-tao, K'ung-tzu yao p'ing-fan.* In: Wen-hui pao (2. März 1981); *K'ung-tzu*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000408

Also zurück zu Konfuzius, wie er in seiner geschichtlichen Bedingtheit tatsächlich lebte und lehrte, dies ist die Hauptstoßrichtung der zweiten Tendenz. Dabei wird teilweise an die Konfuzius-Diskussion der Zeit von 1949 bis 1966 angeknüpft, insbesondere was deren Grundthemen betrifft als da sind:
– Die Umwelt, in der Konfuzius wirkte, und sein „Klassenstandpunkt"
– Die philosophischen Grundkonzepte von Konfuzius
– Der politische und sozialethische Gehalt seiner Lehre sowie:
– Seine Gedanken über Bildung und Erziehung[18].
Größere Aufmerksamkeit als vor 1966 wird der Methode der Konfuziusforschung sowie den zur Verfügung stehenden Quellen zuteil. Befruchtend auswirken dürften sich zudem die 1973 im Kreise Ting in der Provinz Hepei ausgegrabenen und bis 1981 gesichteten Bambustäfelchen aus der Zeit um 8 vor Chr. Sie enthalten gut die Hälfte des Textes der bisher vorhandenen, etwa 200 Jahre jüngeren Version des für Konfuzius wichtigsten Quellenwerkes, nämlich der bereits eingangs zitierten *Gespräche* des Konfuzius. Zwischen den beiden Versionen bestehen im Hinblick auf die Wortwahl und die Einteilung nicht wenige Unterschiede[19].

Der Ruf wird zudem laut, nicht nur vorwiegend die *Gespräche* des Konfuzius, sondern auch die sechs klassischen Werke *Buch der Lieder, Buch der Urkunden, Buch der Wandlungen, Kanon des Rituals,* die *Frühlings- und Herbst-Annalen* und die *Aufzeichnungen über die Musik* sowie die Schriften der Denker der 100 Schulen aus der Zeitspanne vom 6. bis zum 3. Jh. v. Chr. systematischer bei der Konfuziusforschung auszuwerten. Diese soll zudem thematisch ausgeweitet werden auf das Verhältnis von Konfuzius zur Musik, zur Geschichte, zur Wirtschaft, zum Sport usw[20].

Eine dritte etwa seit Frühjahr 1979 auffallende Tendenz im Verhältnis zu Konfuzius ist der Versuch, gewisse Aussagen von Konfuzius und seinen Jüngern in einer der derzeitigen politischen Linie der

---

yao cheng-ch'üeh p'ing-chia, K'ung-chia-tien yao ta-tao. In: Nan-fang jih-pao (18. März 1981); *„K'ung-chia-tien" yao ta-tao, K'ung-tzu yao p'ing-fan.* In: Chung-kuo chien-she Nr. 4 (April 1982), 16.

[18] Hierzu eingehend Fu Yun-lung: *Chien-kuo i-lai te K'ung-ch'iu yen-chiu.* In: Che-hsueh yen-chiu Nr. 9 (September 1979), 70–79.

[19] *Ting hsien 40 hao Han-mu ch'u-t'u chu-chien chien-chieh.* In: Wen-wu Nr. 9 (September 1981), 11. Wilhelm a.a.O., 30.

[20] *K'ung-tzu hsueh-shu t'ao-lun-hui t'ao-lun te i-hsieh wen-t'i.* In: Kuang-ming jih-pao (20. Januar 1981).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000409

Kommunistischen Partei Chinas dienenden Weise auszulegen und bei der Bewältigung von Problemen im politischen und alltäglichen Leben auszuwerten. Diese Art der Wiederentdeckung von Konfuzius offenbart sich in Kommentaren, Glossen, redaktionellen Antworten auf Leserbriefe, ja Karikaturen in der chinesischen Presse, also in ernsthafter und humorvoller Form.

Ja auch in humoristischer Form. Zu denken ist an eine Karikatur von CH'IN CHE in der Jen-min jih-pao (Volkszeitung), dem Sprachrohr des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas, im September 1979. Sie bezieht sich auf eine der die beiderseitigen Konflikte betreffenden Verhandlungen zwischen der Sowjetunion und den USA. Auf der Karikatur eilt der jovial lächelnde Breschnew, in der Hand ein Cocktailglas mit der Inschrift „Entspannung", auf eine Türe zu mit dem Schild „Amerika" (Mei-kuo). Als Bildlegende dient der schon bekannte Ausspruch des Konfuzius: „Wenn man Freunde hat, die aus der Ferne kommen". Nur eine kleine Korrektur an dem Konfuzius-Zitat ist vorgenommen worden: Das Wort „Freunde" steht in Anführungszeichen[21].

Überblickt man all die in ernsthafter Weise auf die Gegenwart bezogenen Konfuzius-Zitate, so leuchten auf der derzeitigen Konfuzius-Welle mehrere Schaumkronen auf.

Da ist zunächst einmal der Problembereich Selbstschulung im Sinne der jederzeitigen Bereitschaft zur kritischen Selbstbetrachtung, der Offenheit für die Kritik von seiten anderer und des nicht rastenden, eifrigen Strebens nach neuem Wissen und nach Weiterbildung.

In diesem Bereich häufig zitierte Aussprüche von Konfuzius oder seinen Schülern lauten:

- Ich prüfe täglich mehrfach mich selbst[22].
- Der Edle stellt Anforderungen an sich selbst, der Gemeine stellt Anforderungen an andere[23].

[21] *Yu „p'eng" tzu yuan fang lai.* In: Jen-min jih-pao (13. September 1979).

[22] Aus (will besagen, daß das Zitat nicht den ganzen Lun-yü-Abschnitt wiedergibt) *Lun yü* 1.4. LEGGE a.a.O., 139; WILHELM a.a.O. 38. Gutgeheißen wird dieses Wort unter anderem von SHOU TUAN-JEN: *Ch'ing-nien yao chiang hsiu-yang.* In: Wen-hui pao (20. August 1979); CH'ENG HUA: *'Wu jih san hsing wu shen' he tsui chih yu.* In: Chieh-fang jih-pao (2. Januar 1980); AN CH'ENG-HSIN: *Hai-shih yao 'Wu jih san hsing wu shen'.* In: Pei-ching jih-pao (3. März 1980); FENG MING: *Yun-tung-yuan yeh yao 'Wu jih san hsing wu shen'.*) In: T'i-yü pao (12. März 1980).

[23] *Lun yü* 15.21 (15.20). LEGGE a.a.O. 300; WILHELM a.a.O. 158. Gutgeheißen von WANG CH'ENG-CHU: *Chün-tzu ch'iu chu chi.* In: Kuang-ming jih-pao, Philosophieseite (22. Januar 1981).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000410

– Die Fehler des Edlen gleichen einer Verfinsterung der Sonne oder des Mondes; macht er einen Fehler, so sehen es die Menschen alle; verbessert er ihn, so blicken die Menschen alle wieder zu ihm empor[24].
– Begabt sein und doch noch von Unbegabten lernen[25].
– Nach allem fragen[26].
– Sich nicht schämen, Niedrige zu fragen[27].
– Lernen und fortwährend üben[28].

und schließlich der wohl am allerhäufigsten zitierte Konfuzius-Ausspruch:

– Durch Auffrischung von altem Wissen zu neuen Einsichten gelangen[29].

Ein weiterer Problembereich ist das Verhältnis zu den Mitmenschen. Hier wieder zu Ehren gelangt ist der Ausspruch des Konfuzius „Was Du nicht willst, daß man Dir tu, das füg' auch keinem anderen zu!"[30] Diese

[24] *Lun yü* 19.21. LEGGE a.a.O. 346; WILHELM a.a.O. 188. Gutgeheißen von CHANG WEN: *Yung yü kai kuo.* In: Nan-fang jih-pao (26. April 1980); MAO SHU-CHENG: *Keng yeh, jen chieh yang chih.* In: Kuang-ming jih-pao (25. Oktober 1981).

[25] Aus *Lun yü* 8.5. LEGGE a.a.O. 210; WILHELM a.a.O. 92. Befürwortet von CHANG CHIH-HSIN: *Fei wen wu i kuang shih.* In: Pei-ching jih-pao (26. März 1980).

[26] Aus *Lun yü* 3.15. LEGGE a.a.O. 160; WILHELM a.a.O. 54. Empfohlen von CHAO CHUNG-HSIN: *Hsueh pi 'hao wen'.* In: Pei-ching jih-pao (11. Februar 1982).

[27] Aus *Lun yü* 5.15. (5.14). LEGGE a.a.O. 178; WILHELM a.a.O. 68. Empfohlen von CHAO CHUNG-HSIN, op. cit. Man beachte auch die Titelüberschrift in der Chieh-fang jih-pao vom 26. Februar 1980: *Pu ch'ih hsia wen neng-che wei shih.*

[28] Aus *Lun yü* 1.1. LEGGE a.a.O. 137; WILHELM a.a.O. 37. Empfohlen von LIANG CH'ANG-O: *Yao „hsueh erh shih hsi chih".* In: Pei-ching jih-pao (18. Januar 1980).

[29] *Lun yü* 2.11. LEGGE a.a.O. 149; WILHELM a.a.O. 45. Empfohlen von TSE PIEN: *Tsen-yang hsueh-hsi ts'ai neng chi-te-chu?* In: Jen-min jih-pao (16. Mai 1978); HUANG YÜ-HUANG: *Shuo 'yu'.* In: Kuang-ming jih-pao (9. Oktober 1979); ferner wohlwollend erwähnt in: *Wo kuo ku-tai chiao-yü-chia lun chih-li fa-chan.* In: Nan-fang jih-pao, Kanton 16. Oktober 1981. Oft wird dieser Konfuzius-Ausspruch als geflügeltes Wort verwendet, zum Beispiel von CHANG YUN-FANG: *„Wen ku chih hsin" – Tu „Ohira Masayoshi hui-i-lu".* In: Jen-min jih-pao (13. Juni 1982).

[30] *Lun yü* 12.2 (LEGGE a.a.O. 251; WILHELM a.a.O. 122) und 15.24 (15.23. LEGGE a.a.O. 301; WILHELM a.a.O. 159). Empfohlen von YANG LIU-HSIEH: *T'ung-chih chien ying t'i-ch'ang 'Chi so pu yü, wu shih yü jen'.* In: Pei-ching jih-pao (10. März 1980); K'UEI SHAN: *Hai-shih yao 'Chi so pu yü, wu shih yü jen'.* In: Pei-ching jih-pao (3. Dezember 1980); *Chi so pu yü, wu shih yü jen.* In: Chung-kuo

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000411

Art der Menschenbehandlung wird etwa von CH'ING YANG in der Chinesischen Jugendzeitung, dem Organ des kommunistischen chinesischen Jugendverbandes, als eine der „altüberlieferten feinen Tugenden des chinesischen Volkes" gepriesen[31]. Angeprangert wird[32] die Umkehrung dieser Maxime zur Zeit der „Kulturrevolution", und dies zudiensten der angeblichen Klassenkämpfe jener Periode:

„Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füge den anderen zu!" Bereits LIU SHAO-CH'I, der während der Kulturrevolution ums Leben gekommene letzte Staatspräsident der Volksrepublik China, wies schon 1939 in einer an die Mitglieder der Kommunistischen Partei Chinas gerichteten Schrift auf den ursprünglichen Konfuzius-Ausspruch hin. Heute wird dieser als wegweisend ans Herz gelegt, und zwar nicht nur den Parteigenossen sondern auch Ehepartnern[33]. Feinden gegenüber gilt er allerdings nicht. Gegen sie muß man unerbittlich sein und einen entschlossenen Kampf führen, betont YANG LIU-HSIEH in der Pekinger Tageszeitung im Frühjahr 1980[34]. Ebenfalls nur unter Parteigenossen gelten soll der den Gesprächen des Konfuzius entnommene, von Konfuzius selbst aber nicht befürwortete Satz „Mit Güte auf Haß antworten" (*i te bao yuan*)[35]. An Parteigenossen wie auch an Familien gerichtet wird der Appell „Eintracht ist kostbar" (*ho wei kui*). Es handelt sich hierbei um eine aus dem Zusammenhang gerissene Wortfolge aus *Lun yü* 1.12, der im Urtext eine andere Bedeutung zukommt[36]. Übrigens erwecken so gut wie alle heute wieder wohlwollend zitierten Stellen aus den „Gesprächen" des Konfuzius den Eindruck, ohne große Rücksicht auf den Kontext aus diesem herausgepickt worden zu sein. Ob in

---

ch'ing-nien pao (18. Juni 1981). P'U CHEN-YUAN: *Ch'üan chün pu yao ch'an „shui-fen"*. In: Chung-kuo ch'ing-nien Nr. 6 (11. Juni 1982), 63.

[31] CH'ING YANG: *Tai jen shou kuo.* In: Chungkuo ch'ing-nien pao (1. März 1981).

[32] So von YANG LIU-HSIEH, op. cit.

[33] CH'ING MING: *Fu-fu chih tao.* In: Min-chu yü fa-chih Nr. 8 (Schanghai 25. August 1981), 38.

[34] YANG LIU-HSIEH, op. cit.

[35] Aus *Lun yü* 14.34 (14.36). LEGGE a.a.O. 288; WILHELM a.a.O. 149. Unter Berufung auf LIU SHAO-CH'I empfohlen von CHIANG YUAN-MING: *Ho wei kuei.* In: Pei-ching jih-pao (28. Mai 1981).

[36] Nach YANG PO-CHÜN a.a.O. 8: „Bei der Ausübung der Riten ist Angemessenheit kostbar"; LEGGE a.a.O. 143; WILHELM a.a.O. 40. – CHIANG YUAN-MING op. cit.; LI CHIA: *Chia' t'ing yeh yao t'i-ch'ang ho wei kuei.* In: Kung-jen jih-pao (7. Oktober 1981); *Chia-t'ing ho wei kuei, lin-li mu hsin feng.* In: Wen-hui pao (1. Februar 1982).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000412

früheren Zeiten mit Konfuzius-Zitaten sorgfältiger umgegangen worden sei, bleibe hier dahingestellt.

Ebenso im Sinne der sogenannten neuen, an die in der Volksrepublik China herrschende Ideologie gebundenen sozialistischen Ethik werden der Ruf des Konfuzius nach „Selbstzucht" (*k'o chi*)[37], seine Mahnungen „Ohne Duldsamkeit im Kleinen gefährdet man große Pläne"[38], „Beim Erblicken eines Vorteils an die Pflicht denken"[39] und sein Tadel „Wer die Pflicht sieht und nicht danach handelt, ist nicht mutig"[40] aufgeführt. Der zuletzt erwähnte Konfuzius-Ausspruch begegnet meist positiv formuliert in Form der Redewendung „Die Pflicht sehen und mutig danach handeln", und zwar regelmäßig in Presseberichten über Passanten, die beherzt in ein sich vor ihren Augen abspielendes Unglück oder Verbrechen eingreifen und so Schlimmes zu verhüten suchen[41].

Was den Umgang mit Freunden angeht, so widmet Liu Hsueh-wu im Oktober 1981 im Sprachrohr des Pekinger Parteikomitees der Kommunistischen Partei Chinas[42] eine Betrachtung dem folgenden Konfuzius-Ausspruch:

> „Es gibt dreierlei Freunde, die von Nutzen sind, und dreierlei Freunde, die vom Übel sind. Freundschaft mit Aufrichtigen, Freundschaft mit Beständigen und Freundschaft mit Erfahrenen ist von Nutzen. Freundschaft mit Speichelleckern, Freundschaft mit Doppelzüngigen und Freundschaft mit Schwätzern ist vom Übel."[43]

Als einen „Freund, der von Nutzen ist" bezeichnet unter Verwendung des von Konfuzius geprägten Wortes „*I-yu*" beispielsweise der 1909

[37] Aus *Lun yü* 12.1. Legge a.a.O. 250; Wilhelm a.a.O. 121. – Huang Kuo-yin, Mao Chen-hua u. Fu Wan-mei: *K'o chi feng kung te hao kanpu Hsiao Chao-jan.* In: Kung-jen jih-pao (19. März 1980).

[38] Aus *Lun yü* 15.27. (15.26). Legge a.a.O. 302; Wilhelm a.a.O. 159. Zitiert von Jen Ping u. Huai I: *T'ung chien yao hsun-ch'un chia-hao.* In: Pei-ching jih-pao (20. Dezember 1981).

[39] Aus *Lun yü* 14.12. (14.13). Legge a.a.O. 279–280; Wilhelm a.a.O. 143. Ans Herz gelegt von Liu Tai-wen: „*Chien li szu i*". In: Kuang-ming jih-pao (28. Mai 1982).

[40] Aus *Lun yü* 2.24. Legge a.a.O. 154; Wilhelm a.a.O. 48. Zitiert von Shui Ching: *Tao-te te 'mei-li'.* In: Jen-min jih-pao (21. März 1982).

[41] *Liang ch'ing kung fen-yung pu-cho lan-lu ch'iang-chieh-fan.* In: Pei-ching jih-pao (21. Januar 1980); *Lu-jen chien i yung wei tao-ch'ieh fen-tzu pei ch'in.* In: Pei-ching jih-pao (16. Juli 1981); Jung Ch'i: *Kan t'ing shen erh ch'u.* In: Pei-ching jih-pao (13. April 1982).

[42] Liu Hsueh-wu: *Chiao i-yu, pu chiao sun-yu.* In: Pei-ching jih-pao (14. Oktober 1981).

[43] *Lun yü* 16.4. Legge a.a.O. 311; Wilhelm a.a.O. 166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000413

geborene Schriftsteller HSIAO CH'IEN in der „Chinesischen Jugendzeitung" vom 28. März 1982 Pa Chin, den derzeitigen Präsidenten des chinesischen Schriftstellerverbandes[44]. „Im Verkehr mit Freunden so reden, daß man zu seinen Worten steht"[45] und „Wenn man im Grundsätzlichen nicht übereinstimmt, kann man einander keine Ratschläge erteilen"[46] sind weitere Zitate aus den „Gesprächen" des Konfuzius, die heute in der Volksrepublik China in diesem Zusammenhang in Erinnerung gerufen werden.

Des weiteren fällt die offene Hinwendung zur Mittelweg-Philosophie (*chung-yung-chih-tao*) des Konfuzius auf. Sie lobt zum Beispiel im Januar 1980 YUEH YUN-LUNG in der überregionalen Kuang-ming-Tageszeitung[47]. Dabei zitiert er aus den Gesprächen des Konfuzius Stellen wie:

> „Halte treulich diese Mitte!" (*Yun chih ch'i chung*)[48]

und

> „Über das Ziel hinauszuschießen ist gleichbedeutend wie das Ziel nicht zu erreichen."[49]

Die Mittelweg-Philosophie von Konfuzius hat gemäß YUEH YUN-LUNG als Denk- und Arbeitsmethode durchaus ihr Gutes. Vorurteilslos ausgedeutet besage sie, daß man in allem das richtige Maß beachten müsse. Wie einem Patienten genau das richtige Maß an Medizin zu verabreichen sei, so müssen auch etwa die Zentralisation wie Dezentralisation der politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsbefugnisse im Staat angemessen sein. Eine übermäßige Konzentration binde die Hände der unteren Instanzen, eine zu große Dezentralisation beeinträchtige die notwendige Vereinheitlichung und zentrale Koordination.

Nicht selten beschworen wird in diesem Zusammenhang das Konfuzius-Wort:

[44] HSIAO CH'IEN: *T'a te wei jen.* In: Chung-kuo ch'ing-nien pao (28. März 1982); ders.: *Chih-yu, i-yu he wei-yu Pa Chin.* In: Hsin-hua wen-chai Nr. 3 (1982), 192.

[45] Aus *Lun yü* 1.7. LEGGE a.a.O. 141; WILHELM a.a.O. 39.

[46] *Lun yü* 15.40 (15.39). LEGGE a.a.O. 305; WILHELM a.a.O. 162. Darauf beruft sich YEH YUN in seiner Antwort auf einen Leserbrief von HSIEH I-FAN aus der Provinz Anhui: *Che yang te yu-i kai pu kai pao-chih?* In: Chung-kuo ch'ing-nien pao (23. April 1981).

[47] YUEH YUN-LUNG: *'Kuo yu pu chi' chi ch'i-t'a.* In: Kuang-ming jih-pao (17. Januar 1980).

[48] Aus *Lun yü* 20.1. LEGGE a.a.O. 350; WILHELM a.a.O. 191.

[49] Aus *Lun yü* 11.16 (11.15). LEGGE a.a.O. 242; WILHELM a.a.O. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000414

„Wer Eile anstrebt, der erreicht das Ziel nicht." (*Yü su tse pu ta*)[50]. Damit leitet CHANG CHOU im Februar 1981 eine Glosse ebenfalls in der Kuang-ming-Tageszeitung ein[51]. Dieser Satz sei als eine Ermahnung für den an übertriebener Hast krankenden Jünger Tzu Lu überaus heilsam gewesen. Doch genau betrachtet handle es sich dabei um eine auch für den Aufbau des Sozialismus, insbesondere in der derzeitigen Phase der Wirtschaftsregulierung, nützliche Maxime. „Zerborsten ist bereits das dicke Eis, und geöffnet ist die Fahrrinne. Die möglichst rasche Verwirklichung der vier Modernisierungen ist der gemeinsame Wunsch von uns allen. Doch wenn wir zu eilig vorgehen", ruft ZHANG ZHOU aus, „dann werden wir das Ziel verfehlen".

Ein weiterer Punkt der Anknüpfung an Konfuzius betrifft dessen Glauben an die sittliche Macht des Modells, an den Einfluß des vorbildhaften edlen Menschen auf seine Umwelt. Die geradezu überwältigende umweltprägende Wirkkraft des Modells haben die offiziellen Stellen in der Volksrepublik China seit jeher nicht bezweifelt, auch nicht während der „Kulturrevolution". „Vorleben geht über Vorreden" (*shen-chiao sheng yü yen-chiao*)[52] ist eine geläufige, allerdings nicht von Konfuzius stammende Redewendung, die ein gewisses Mißtrauen gegenüber der abstrakten Norm durchschimmern läßt. Eine viel größere Wirkung wird vom leiblichen Vorbild erwartet, man denke nur an die zahlreichen nationalen und lokalen Modellarbeiter und Kollektiv-Modelle in allen möglichen beruflichen und Alltags-Bereichen. Sie üben gemäß der in der Volksrepublik China herrschenden Meinung in aller Stille einen erzieherischen Einfluß auf die Massen aus, die sich, konkrete handfeste Beispiele vorbildhaften Tuns vor Augen, unwillkürlich, ohne daß Interventionen von oben oder gar das Mittel der Züchtigung und Strafe nötig wären, auf den rechten Weg begeben. Die Wichtigkeit des Modells wird neuestens, so etwa von WANG CH'ENG-CHU auf der Philosophieseite der Kuang-ming-Tageszeitung vom 22. Januar 1981[53], mit einem Konfuzius-Zitat untermauert:

> „Wer selbst aufrecht ist, braucht nicht zu befehlen, und alles verläuft richtig; wer selbst nicht aufrichtig ist, der mag befehlen, doch wird ihm nicht gehorcht."[54]

[50] Aus *Lun yü* 13.17. LEGGE a.a.O. 270; WILHELM a.a.O. 135.

[51] CHANG CHOU: *Mo tao pu wu k'an-ch'ai-kung.* In: Kuang-ming jih-pao (1. Februar 1981).

[52] Erwähnt zum Beispiel in: *An-chao chiao-yü chiao-hsueh kuei-lü p'ei-yang te chih t'i ch'üan-mian fa-chan te hsin jen.* In: Kuang-ming jih-pao (14. Juni 1979).

[53] WANG CHENG-CHU, op. cit.

[54] *Lun yü* 13.6. LEGGE a.a.O. 266; WILHELM a.a.O. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000415

Dazu paßt das in diesem Zusammenhang ebenfalls hier und da wiedergegebene[55] Konfuziuswort:

> „Wer durch seine Tugendkraft herrscht, gleicht dem Polarstern. Er verweilt an seinem Ort, und alle Sterne umkreisen ihn."[56]

Im Sektor Erziehung wird, um hier nur ein Beispiel herauszugreifen, Konfuzius angesichts der Arbeitskräfte ganz unterschiedlichen Niveaus, die für die vier Modernisierungen benötigt werden, als Kronzeuge einer begabungsgerechten, also nicht nivellierenden Ausbildung mit seiner Feststellung angerufen[57]:

> „Wer über dem Durschschnitt steht, dem kann man die höchsten Dinge sagen; wer unter dem Durchschnitt steht, dem kann man nicht die höchsten Dinge sagen."[58]

Im Bereich der Kunst wird Konfuzius gerühmt ob seiner Forderung nicht nur nach schöner Form, sondern auch nach gutem Inhalt eines jeden Kunstwerkes[59], ferner ob seiner Einsicht in die politische, oder deutlicher gesagt: gesellschaftsführende (soziagogische) Funktion der Kunst, insbesondere der Musik[60].

Und schließlich wird Konfuzius heute in der Volksrepublik China als der Ahnvater der Etikette und gewisser Höflichkeitsformen anerkannt. Ein unlängst in Shanghai erschienenes Buch mit dem Titel *Allgemeinwissen über Herzensbildung und Anstand* beschwört gleich auf der ersten Seite Traditionen herauf, die bis auf Konfuzius zurückgeführt werden. Dabei wird ein aus dem sechsten Kapitel der *Gespräche* des Konfuzius zitierter Satz[61] wie folgt in moderner chinesischer Sprache erläutert:

> „Unverfälschte Wesensart allein, ohne Anstandsformen, ist ungeschlacht; die bloße Anstandsform bei gleichzeitigem Verlust der unverfälschten Wesensart ist Tand; nur wer Anstandsformen mit einer unverfälschten Wesensart verbindet, ist ein kultivierter Mensch."[62]

Unter Hinweis auf eine Stelle in den „Gesprächen"[63] beklagt WANG TA-CHI sowohl in der Pekinger Abendzeitung vom 8. März 1982 wie auch in

[55] Zum Beispiel von WEI K'O-MING: *K'ung-hsueh chung yu p'u-su te pien-cheng-fa.* In: Chieh-fang jih-pao (31. Februar 1980).

[56] *Lun yü* 2.1. LEGGE a.a.O. 145; WILHELM a.a.O. 42.

[57] *K'ung-tzu te chiao-yü fang-fa.* In: Pei-ching wan-pao (7. August 1981).

[58] *Lun yü* 6.21. (6.19). LEGGE a.a.O. 191; WILHELM a.a.O. 78.

[59] Verwiesen wird dabei auf *Lun yü* 3.25. LEGGE a.a.O. 164; WILHELM a.a.O. 57 CH'ENG YUN: *Lueh lun K'ung-tzu te yin-yueh-kuan.* In: Jen-min yin-yueh Nr. 9 (Peking 1980), 37–38. [60] CH'ENG YUN, op. cit.

[61] *Lun yü* 6.18 (6.16). LEGGE a.a.O. 190; WILHELM a.a.O. 77.

[62] *Wen-ming li-mao ch'ang-shih.* Shanghai 1981, 1.

[63] *Lun yü* 10.4. LEGGE a.a.O. 228–229; WILHELM a.a.O. 106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000416

der Chinesischen Jugendzeitung vom 28. März 1982, daß die Kunst des Bücklings, also die Kunst der Verbeugung, die doch schon Konfuzius beherrscht habe, zwar heutzutage in Japan allgemein verbreitet, in China, dem Stammland dieser Höflichkeitsform, aber vergessen sei[64]. Auch wieder gefragt ist die Art und Weise, wie sich Konfuzius gemäß einer Beschreibung seines Jüngers Tzu Kung im Umgang mit den Mitmenschen verhielt, nämlich „milde, gütig, höflich, maßvoll und bescheiden."[65]

Nach diesem, wenn auch kurz gefaßten und keineswegs vollständigen Überblick sei die Frage gestellt: Vollzieht sich heute in der Volksrepublik China eine Rückbesinnung auf Konfuzius? Diese Frage kann bedingt bejaht werden. Die „kulturrevolutionären" Schmähungen gegen Konfuzius sind verstummt. Die akademischen Zirkel der Volksrepublik China wenden sich unmittelbar Konfuzius zu, dem größten Denker in der chinesischen Vergangenheit, so der Historiker P'ANG P'U in der Zeitschrift Geschichtswissenschaftliche Forschung vom August 1978[66].

Das breitgestreute Interesse an Konfuzius spiegelt sich in der Politik und im Alltagsleben, wo Konfuzius-Zitate zu neuem Leben erweckt werden. Zwar wird vereinzelt die Forderung nach einer erneuten Kritik an Konfuzius als dem geistigen Begründer der in der Volksrepublik China nach wie vor heftig kritisierten sog. Feudaldespotie laut, wie sie im versunkenen Kaiserreich bestanden habe. Doch ohne Nachhall blieb bisher diese Forderung, die an einem Konfuziussymposium in Ch'ü-fu, dem Geburtsort des Konfuzius, erhoben wurde[67]. Der Geburtsort des Konfuzius übrigens, der etwa 650 km südlich von Peking in der Provinz Shan-tung liegt, ist seit 1979 wieder ausländischen Besuchern zugänglich und wird jetzt gehegt. Davon konnte ich mich bei meinem Besuch dort im Oktober 1980 überzeugen.

[64] WANG TA-CHI: *Chü-kung.* In: Bei-ching wan-pao (8. März 1982); ders.: *Wen-ming-li-mao-yueh chung hua chü-kung.* In: Chung-kuo ch'ing-nien pao (28. März 1982).

[65] Aus *Lun yü* 1.10. LEGGE a.a.O. 142; WILHELM a.a.O. 40. Ohne Erwähnung von Konfuzius als „ein wichtiger Bestandteil der ethischen Traditionen des chinesischen Volkes" bezeichnet in: *T'an-t'an wen-liang-kung-chien-jang.* In: Chung-kuo ch'ing-nien pao (4. April 1982); Kritik übte MAO TSE-TUNG: *Hu-nan nung-min yun-tung k'ao-ch'a pao-kao.* In: *Mao Tse-tung hsuan-chi.* Bd. 1. Peking 1969, 17; MAO TSE-TUNG: *Ausgewählte Werke.* Bd. 1. Peking 1978, 27.

[66] P'ANG P'U: *K'ung-tzu szu-hsiang te tsai-p'ing-chia.* In: Li-shih yen-chiu Nr. 8 (Peking 1978), 48; ders.: *K'ung-tzu chi K'ung-tzu szu-hsiang tsai-p'ing-chia.* Chi-lin 1980, 99.

[67] *K'ung-tzu hsueh-shu t'ao-lun-hui t'ao-lun te i-hsieh wen-t'i.* In: Kuang-ming jih-pao (20. Januar 1981).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000417

Warum bloß ein bedingtes Ja zur Frage „Rückbesinnung auf Konfuzius in der Volksrepublik China"? Einerseits werden gewisse Teile des von Konfuzius vertretenen Lehrgebäudes weiterhin kritisiert, zum Beispiel seine Rückwärtsgewandtheit[68], sein sogenannter philosophischer Idealismus[69], sein Fatalismus[70] und auch sein starres Verständnis von der Stellung eines jeden Einzelnen im sozialen Gefüge[71]. Nur Teile seines Gedankengutes werden bejaht oder, wie es in der Volksrepublik China heißt, „kritisch übernommen", und zwar nur jene Teile, die in das Konzept der jetzt geltenden politischen Linie der Kommunistischen Partei Chinas passen.

Zeugt vielleicht in einem gewissen Sinne gerade dieses eklektisch-selektive Vorgehen von einer besonderen Art der Treue zu Konfuzius? Hat Konfuzius nicht selbst in dieser eklektisch-selektiven Weise von anderen gelernt gemäß der Sentenz:

„. . . ich suche ihr Gutes heraus und folge ihm . . ."[72]?

[68] So von P'ANG P'U, op. cit., unter Hinweis auf *Lun yü* 3.14.: „Der Meister sprach: . . . Ich schließe mich der [gemäß heutigem in der Volksrepublik China offiziell vertretenem Geschichtsbild damals bereits rettungslos dem Untergang geweihten] Chou-Dynastie an." LEGGE, a.a.O. 160; WILHELM a.a.O. 54.

[69] Angeprangert beispielsweise von LIN WEI, op. cit., unter Hinweis auf *Lun yü* 7.23 (7.22); „Der Meister sprach: Der Himmel hat die Tugendkraft in mir erzeugt . . .", LEGGE a.a.O. 202; WILHELM a.a.O. 86 („Gott hat den Geist in mir gezeugt . . ."); KRAMERS a.a.O. 36 („Der Himmel hat die Kultur in mir erzeugt . . .").

[70] Unter Beschuß genommen wird beispielsweise der Ausspruch von Tzu Hsia, einem Jünger des Konfuzius: „Reichtum und Vornehmheit hängen vom Himmel ab" (*fu kuei tsai t'ien*), *Lun yü* 12.5; LEGGE a.a.O. 253; WILHELM a.a.O. 122. NIU KENG: *Feng-chien mi-hsin szu-hsiang shih tsen-yang ch'an-sheng te*? In: Kung-jen jih-pao (3. Mai 1979); WU SHEN-YUAN: *K'ung-tzu fou-ting tsung-chiao t'ien-ming-kuan ma*? In: Wen-hui pao (17. August 1981). Man vergleiche ferner LIN WEI: *Hsien-hsing cheng-ts'e ho kung-ch'an-chu-i tao-te chiao-yü*. In: Kuang-ming jih-pao (8. November 1981).

[71] Kritisiert wird in diesem Zusammenhang unter anderem Konfuzius' Ausspruch: „Der Herrscher sei Herrscher; der Untertan sei Untertan; der Vater sei Vater; der Sohn sei Sohn." *Lun yü* 12.11. LEGGE a.a.O. 256; WILHELM a.a.O. 125. CH'UAN LIEH: *Ying-tang chung-shih tui wu-ch'an-chieh-chi lun-li-hsueh te yen-chiu*. In: Wen-hui pao (31. Juli 1979).

[72] Aus *Lun yü* 7.22 (7.21). LEGGE a.a.O. 202; WILHELM a.a.O. 86. Lobend erwähnt wird diese Stelle von CHANG CHIH-HSIN, op. cit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000418

Paul Georg von Möllendorff
Ein Preuße in koreanischen Diensten[1]

Von Jürgen Kleiner, Bonn

Da sich das hundertjährige Jubiläum des Handels-, Freundschafts- und Schiffahrtsvertrages zwischen dem Deutschen Reich und Korea nähert, liegt es nahe, die Erinnerung an einen Mann wachzurufen, der am Zustandekommen dieses ersten deutsch-koreanischen Vertrages beteiligt war, nämlich an Paul Georg von Möllendorff. Der Deutsche v. Möllendorff wirkte nicht auf deutscher, sondern auf koreanischer Seite an den Verhandlungen mit; denn er war Berater der koreanischen Regierung, genauer gesagt: der erste westliche Berater der koreanischen Regierung – und zugleich übrigens der erste Europäer, der offiziell in Korea willkommen geheißen wurde. Seine Beratertätigkeit galt in erster Linie den diplomatischen Verhandlungen der koreanischen Regierung mit ausländischen Staaten und dem Aufbau einer Zollverwaltung. v. Möllendorff nutzte darüber hinaus die wenigen Jahre seiner Tätigkeit in Korea von Ende 1882 bis Ende 1885, um dem Land behilflich zu sein, auf den verschiedensten Gefilden den Weg in die Moderne zu finden.

Der Preuße in koreanischen Diensten, der diese Stellung chinesischen Empfehlungen verdankte, war eine Erscheinung, wie sie das Zeitalter des Imperialismus im Fernen Osten hervorbrachte. Aber der von den Koreanern Mok In Dok genannte v. Möllendorff, der sich in der Amtstracht eines koreanischen Beamten kleidete und sich der Unabhängigkeit Koreas verschrieb, war eine einmalige Erscheinung. Auch heute noch erinnert man sich in Korea seiner.

Im Mittelpunkt des folgenden Beitrags steht das kometenhafte Auftauchen v. Möllendorffs in Korea[2]. Die Darstellung macht den

[1] Erweiterte Fassung eines Vortrages, den der Autor auf einem von der Deutsch-Koreanischen Gesellschaft veranstalteten Symposium am 23. Oktober 1982 in Bonn gehalten hat.

[2] Grundlegend R. von Moellendorff: *P. G. von Moellendorff. Ein Lebensbild.* Leipzig 1930; eine liebevolle, aber unkritische Biographie aus der Feder der Witwe unter Verwendung der Tagebücher und anderer Aufzeichnungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000419

Versuch, den Weg dieses Mannes in der Ferne vornehmlich an Hand der Berichterstattung der deutschen Auslandsvertretungen nachzuzeichnen, die sich in den Akten des Politischen Archivs des Auswärtigen Amts findet[3].

Seine Anfänge

Paul Georg v. Möllendorff[4] wurde am 17. Februar 1847 in Zehdenick, einer Stadt in der Uckermark, die 50 km nördlich von Berlin liegt, geboren. Von 1856 bis 1866 besuchte er das Gymnasium in Görlitz, wo sein Vater Heinrich Ludwig Friedrich Christian Georg v. Möllendorff (26. September 1811–22. September 1861) als Königlich Preußischer Ökonomiekommissionsrat amtierte. Anschließend studierte er in Halle a. d. Saale Jura und orientalische Sprachen. Der Student war überaus interessiert an Fremdsprachen und bemühte sich um das orientalische Trivium (Arabisch, Persisch, Türkisch). Wie seine Frau erwähnt, war er auch ein hervorragender Kenner des Hebräischen[5].

Es war wohl vor allem seine Sprachbegabung, die den jungen Mann bewog, im Herbst 1869 in den chinesischen Zolldienst einzutreten. Die Zollverwaltung in China[6] in jenen Jahren war ein in vieler Hinsicht einmaliges Produkt des westlichen Imperialismus im Fernen Osten. Nachdem im Zusammenhang mit dem Taiping-Aufstand das Zollamt in Shanghai geschlossen worden war, bemühten sich der Leiter des Zollamtes und die Konsuln Großbritanniens, Frankreichs und der Vereinigten Staaten, das Zollwesen in der aufblühenden Handelsmetropole, deren Hafen für den Handel mit dem Ausland freigegeben war und in der viele Ausländer residierten, neu zu ordnen. Aus den gemeinsamen Bemühungen entwickelte sich das Generalinspektorat der Zölle (Inspectorate General of Customs), eine chinesische Behörde zwar, mit

---

ihres Mannes (Zur Kritik siehe WILHELM PRINTZ in: ZDMG 85 [1931] S. 138). Siehe ferner: MARTINA DEUCHLER: *Confucian Gentlemen und Barbarian Envoys. The Opening of Korea, 1875–1885.* Seattle and London 1977, S. 158ff; KOH BYONG IK: *Mok In-dok ui kobing hwa ku paegyong* (Über die Hintergründe der Einstellung v. Möllendorffs durch die koreanische Regierung). In: Chindan hakpo 25/27 (Seoul 1964), S. 227ff; HOSEA BALLON MORSE: *The International Relations of the Chinese Empire.* Vol. III: *The Period of Subjection 1894–1911.* London 1918, S. 10ff.

[3] Zitiert mit: AA, Titel des Aktenbandes und zugehörigen Nummern (z. B. AA Korea 1 Bd. 2)

[4] Später häufig von Moellendorff geschrieben.

[5] R. v. MOELLENDORFF S. 2, 123 und 124.

[6] STANLEY F. WRIGHT: *Hart and the Chinese Customs.* Belfast 1950, S. 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000420

Zuständigkeit für alle chinesischen Zollämter, die aber von einem Briten geleitet wurde und deren führende Positionen mit Mitarbeitern aus zahlreichen westlichen Ländern besetzt waren.

In diese Behörde, an deren Spitze über Jahrzehnte Robert Hart stand, war v. Möllendorff eingetreten. Der 22jährige junge Mann hatte großen Unternehmungsgeist gezeigt und war vor der fast zwei Monate dauernden Schiffsreise in eine ferne und fremde Welt nicht zurückgeschreckt. Im chinesischen Zolldienst bewährte er sich auf verschiedenen Posten. Bald galt er als einer der tüchtigsten und gewandtesten Beamten des Zollfaches und als besonderer Kenner der chinesischen Sprache. Er hatte außerdem Kenntnisse in Englisch und Französisch und Bekanntschaft mit dem Russischen und Mandschurischen. Mit seinem Fortkommen war er jedoch nicht zufrieden. Sowohl die gesellschaftliche Stellung, die er im Zolldienst einnahm, als auch die in diesem Dienst unvermeidliche gleichförmige Arbeit war ihm unerträglich geworden. v. Möllendorff strebte nach neuen Ufern.

Im Dolmetscherdienst des Deutschen Reiches

Es war der Auswärtige Dienst des Deutschen Reiches, der ihn lockte. Sein Bruder, Otto Franz v. Möllendorff (24. Dezember 1848 bis 17. August 1903), war als Dolmetscher-Eleve an der Gesandtschaft Peking tätig, und so lag es nahe, daß sich Paul Georg v. Möllendorff ebenfalls um eine Anstellung im Kaiserlichen Dolmetscherdienst in China bewarb. Dies tat er Ende 1873. Das Auswärtige Amt gab seinem Gesuch, das von der Gesandtschaft Peking unterstützt wurde, statt. Am 26. Juli 1874 war es soweit. Paul Georg v. Möllendorff wurde als Dolmetscher-Eleve an der Gesandtschaft Peking eingestellt. Am gleichen Tag unterzeichnete er eine Erklärung, in der er sich verpflichtete, mindestens zehn Jahre im Dolmetscherdienst in Ostasien tätig zu sein und bei einem früheren Ausscheiden die erhaltenen Reise-, Einrichtungs- und Ausbildungsgelder zurückzuerstatten. Diese Klausel bürokratischer Vorsorge sollte später aktuelle Bedeutung bekommen.

Aber vorerst ging es mit der beruflichen Entwicklung des jungen Mannes voran. Nachdem er zunächst dem Konsulat Kanton interimistisch zugewiesen war, wurde v. Möllendorff im Januar 1876 als etatsmäßiger Dolmetscher bei dem Konsulat Tientsin bestallt. Mit Wirkung vom 1. Oktober 1877 wurde ihm die noch besser dotierte etatsmäßige Dolmetscherstelle am Generalkonsulat Shanghai übertragen. Am 12. Februar 1878 wurde er als Beamter am Generalkonsulat Shanghai vereidigt. Seine Arbeit wurde auch auf sonstige Weise gewürdigt. Im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000421

Jahre 1878 wies das Auswärtige Amt Generalkonsul Lueder in Shanghai an, v. Möllendorff die Anerkennung für seine Abhandlung über das chinesische Familienrecht auszusprechen[7].

Schon vorher war in v. Möllendorffs Leben eine wichtige Änderung eingetreten. Nach siebeneinhalbjährigem Aufenthalt in China war er 1877 zu einem mehrmonatigem Heimaturlaub – dieser betrug damals für Beamte an Auslandsvertretungen in China 6 Monate – nach Deutschland gekommen. Am 16. Juni 1877 heiratete er in Bonn die Pastorentochter Rosalie Holthausen (geb. am 24. April 1846)[8]. Aus der Ehe gingen drei Töchter hervor, die alle in Tientsin geboren wurden, Emma am 3. Juli 1880, Margarete am 22. April 1883 und Dora am 13. Juli 1886.

In der Folgezeit blieb v. Möllendorff dem Generalkonsulat Shanghai zugeteilt. Er wurde aber verschiedentlich mit der interimistischen Verwaltung des Konsulats Tientsin beauftragt und übernahm zeitweise gleichzeitig Urlaubsvertretungen an der Gesandtschaft Peking. Mit dieser Entwicklung war er nicht zufrieden.

Sein Ausscheiden aus dem Reichsdienst

v. Möllendorffs Bestrebungen waren darauf gerichtet, eine Auslandsvertretung selbständig zu leiten. Seine Frau behauptet, man habe ihm Hoffnungen auf ein Konsulat gemacht[9]. Wirklich scheint auch das Auswärtige Amt erwogen zu haben, ihm ein Konsulat zu übertragen. Hätte man ihn zum Konsul ernennen wollen, so wäre dies nicht so ohne weiteres möglich gewesen. Nach dem Gesetz betreffend die Organisation der Bundeskonsulate, sowie die Amtsrechte und Pflichten der Bundeskonsuln vom 8. November 1867 (Konsulargesetz) wäre dies nur auf dem für Ausnahmefälle vorgesehenen Weg einer besonderen Prüfung möglich gewesen; denn die erste juristische Staatsprüfung, die grundsätzlich Voraussetzung für die Ernennung zum Berufskonsul war[10], hatte v. Möllendorff nicht abgelegt. Zu dieser Prüfung mußte man

[7] Später in erweiteter Form veröffentlicht: P. G. VON MÖLLENDORFF: *Das chinesische Familienrecht.* Shanghai 1895.

[8] Hierzu und zum folgenden: *Gothaisches Genealogisches Taschenbuch der Uradeligen Häuser. Der in Deutschland eingeborene Adel (Uradel).* 17. Jahrgang. Gotha 1916, S. 579. Nach anderen Angaben lautet der Geburtsnamen von Frau v. Möllendorff Holtzhausen.

[9] R. v. MOELLENDORFF S. 22, 27, 29.

[10] Hierzu und zum folgenden B. W. KÖNIG: *Handbuch des Deutschen Konsularwesens.* Berlin 1885, S. 46ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000422

sich entsprechend einem Regulativ vom 28. Februar 1873 beim Auswärtigen Amt melden. Daß sich v. Möllendorff für diese Prüfung gemeldet hat, ist nicht ersichtlich.

Aber wie auch immer v. Möllendorffs Vorstellungen und Hoffnungen hinsichtlich seiner beruflichen Entwicklung im Reichsdienst gewesen sein mögen, er war jedenfalls tief enttäuscht. „Er glaubte keine Hoffnung auf ein seinen Fähigkeiten und Leistungen entsprechendes Fortkommen im Reichsdienst haben zu dürfen", schreibt seine Frau[11]. Angesichts seiner glänzenden Sprachkenntnisse, besonders seiner Beherrschung der chinesischen Sprache, fühlte er sich zu größeren Aufgaben berufen. Man kann es ihm nachfühlen.

v. Möllendorff faßte den Entschluß, aus dem Reichsdienst auszuscheiden und wieder in chinesische Dienste einzutreten. Enttäuschung über sein Fortkommen im chinesischen Zolldienst hatte ihn seinerzeit bewogen, in den Reichsdienst überzuwechseln. Enttäuschung über sein Fortkommen bewog ihn jetzt, in chinesische Dienste zurückzukehren. Es zahlte sich für ihn aus, daß er während seines Aufenthalts in Tientsin in Kontakt mit Li Hung-chang und seiner Umgebung gekommen war. Li Hung-chang war der führende chinesische Staatsmann seiner Zeit. Er war Generalgouverneur der Provinz Chihli mit Sitz in Tientsin und Minister für den Handel der nördlichen Häfen und mitverantwortlich für die auswärtigen Beziehungen Chinas; die Europäer bezeichneten ihn als Vizekönig (Viceroy).

Mitte Mai 1882 reiste v. Möllendorff nach Tientsin und besprach mit dem chinesischen Zollbeamten Chou Fu seine Rückkehr in den chinesischen Zolldienst. Seine Anstellung wurde beschlossen. Nun fuhr v. Möllendorff nach Shanghai zurück, um seine Entlassung aus dem Reichsdienst in die Wege zu leiten.

Frau v. Möllendorff behauptet, die Reichsbehörde hätten ihrem Mann beim Ausscheiden aus dem Reichsdienst Schwierigkeiten gemacht[12]. Besonders gegen den Kaiserlichen Gesandten in Peking Max von Brandt erhebt sie Vorwürfe. Dieser habe sich geweigert, das telegraphische Entlassungsgesuch abzuschicken; da er dem Auswärtigen Amt gegenüber behauptet habe, vor Oktober keine Vertretung beschaffen zu können, sei die Entlassung erst zu diesem Zeitpunkt genehmigt worden. Der Gang der Dinge war in Wahrheit ein anderer.

Am 24. Mai 1882 traf im Auswärtigen Amt in Berlin ein Telegramm des Generalkonsulats Shanghai ein, in dem es hieß, v. Möllendorff

[11] R. v. Moellendorff S. 31.

[12] Hierzu und zum folgenden R. v. Moellendorff S. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000423

erbitte seine Entlassung aus dem Reichsdienst und die Erlaubnis zur Übernahme eine anderen Stellung. Das Auswärtige Amt reagierte, wie jede Behörde auf ein derartiges ungewöhnliches Verlangen reagiert, nämlich vorsichtig. Es telegraphierte am folgenden Tage zurück, daß es die Entlassung zum Oktober erteile. Am 27. Mai 1882 erreichte das Auswärtige Amt ein zweites Telegramm aus Shanghai; in diesem wurde die sofortige Entlassung befürwortet. Nun wirkten sich die großen Zeitdifferenzen in den damaligen Kurierverbindungen negativ aus. Da das Auswärtige Amt die Hintergründe für das Entlassungsgesuch immer noch nicht kannte, telegraphierte es zurück, die sofortige Entlassung sei unmöglich. Erst am 9. Juli 1882 erreichten das Entlassungsgesuch v. Möllendorffs vom 23. Mai 1882 und die zugehörigen Begleitberichte des Generalkonsulats Shanghai und der Gesandtschaft Peking Berlin. Sowohl das Generalkonsulat Shanghai wie Gesandter v. Brandt unterstützten v. Möllendorffs Gesuch und machten einen Vorschlag für die vorübergehende Vertretung v. Möllendorffs als Dolmetscher.

Am 24. August 1882 erhielt das Auswärtige Amt Nachricht von einem noch ungewöhnlicheren Vorgang: v. Möllendorff, so berichtete das Generalkonsulat Shanghai, habe sich am 7. Juli 1882 unerlaubterweise von seinem Posten entfernt und sei nach Tientsin abgereist, um in chinesische Dienste zu treten. Der bisher beim Generalkonsulat Shanghai beschäftigte Schreiber Tang habe ihn begleitet. Dieses Verhalten v. Möllendorffs wurde von den kaiserlichen Behörden auf das schärfste mißbilligt – man sprach von Desertion. Es belastete v. Möllendorffs Verhältnis zu den Reichsbehörden erheblich.

Die deutschen Auslandsvertretungen in China ließen die Angelegenheit nicht auf sich beruhen. Am 15. Juli 1882 unterrichtete v. Brandt die chinesische Regierung im Hinblick auf die von chinesischen Behörden geplante Einstellung v. Möllendorffs darüber, daß dieser noch nicht aus dem Reichsdienst entlassen sei[13]. Dies hatte zur Folge, daß Chou Fu davor zurückschreckte, v. Möllendorff endgültig anzustellen. Dies muß v. Möllendorff schmerzlich getroffen haben; denn er hatte am 12. Juli 1882 bei seinen Gesprächen mit Chou Fu in Tientsin erfahren, daß er Sekretär von Li Hung-chang werden solle, der daran denke, ihn nach Korea zu schicken. Erfolglos bat er Gesandten v. Brandt, seine Intervention rückgängig zu machen. So begab sich v. Möllendorff Anfang August nach Shanghai zurück, um seine Amtsgeschäfte am dortigen Konsulat wieder aufzunehmen. Generalkonsul Dr. Focke lehnte dies ab; er verlangte erst eine befriedigende Aufklärung

[13] KOH BYONG IK a.a.O. Anm. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000424

über v. Möllendorffs Verhalten. Dies mag man als sehr harte Reaktion auf ein Verhalten empfinden, das man als Fernbleiben vom Dienst zu qualifizieren hat. Aber das Auswärtige Amt billigte die Reaktion von Generalkonsul Dr. Focke. v. Möllendorff wurde vom Auswärtigen Amt als mit dem 7. Juli 1882 aus dem Reichsdienst ausgeschieden betrachtet.

Die Zwistigkeiten waren noch nicht beendet. Die Reichsbehörden trieben nun noch die Forderungen des Fiskus gegen v. Möllendorff ein, und zwar Einrichtungsgelder und Reisekosten, zu deren Rückzahlung sich v. Möllendorff, wie erinnerlich, für den Fall, daß er weniger als zehn Jahre im Reichsdienst tätig sein würde, verpflichtet hatte, und Telegraphengebühren, die vom Auswärtigen Amt verauslagt worden waren. In einem Schuldanerkenntnis vom 3. Dezember 1882 verpflichtete sich v. Möllendorff zur Zahlung von insgesamt 2569 Mark 70 Pfennig. Die Aufrechnung mit noch zu spezifizierenden Gegenforderungen behielt er sich vor. Da er in der Folgezeit nicht zahlte, wurde Klage vor dem Konsulargericht in Tientsin erhoben, das ihn mit Versäumnisurteil vom 4. Oktober 1888 zur Zahlung verurteilte. Ende 1888 hatte v. Möllendorff die Schuld getilgt. Einschließlich Zinsen, Prozeßkosten, abzüglich seines Diensteinkommens vom 1. bis 7. Juli 1882, zahlte v. Möllendorff 3278 Mark 76 Pfennig.

v. Möllendorff hat in seinem Tagebuch seinem Unmut über die Behandlung durch die Vertreter des Auswärtigen Amtes deutlichen Ausdruck gegeben[14]. Er beantragte im Jahre 1888 sogar die Entlassung aus dem preußischen Staatsverband. Nach dem damaligen Staatsangehörigkeitsrecht vermittelte die Staatsangehörigkeit in einem Bundesstaat die Reichsangehörigkeit. Später zog er dieses Gesuch wieder zurück. Aber es muß zu seiner Ehre gesagt werden, daß er sich dessen bewußt war, durch sein überstürztes Ausscheiden die Zwistigkeiten ausgelöst zu haben. Und so versuchte er mit einer noblen Geste, die Dinge wieder ins Lot zu bringen. Am 24. Juni 1888 wandte er sich von Seoul aus in einem Schreiben an den Reichskanzler Fürst von Bismarck und bat, ihm für die Art und Weise seines Dienstaustrittes Verzeihung zu gewähren. Leider ist dieses Schreiben ohne Reaktion geblieben.

Auf dem Weg nach Korea

Anfang Oktober 1882 hatte Paul Georg von Möllendorff seine Tätigkeit in chinesischen Diensten in Tientsin aufgenommen. Sein Arbeits-

[14] R. v. Moellendorff S. 88ff.

feld war noch nicht endgültig bestimmt. Zunächst einmal war er als Übersetzer und Dolmetscher für Chou Fu tätig, der ihn gern auf Dauer für sich beschäftigt hätte[15]. Aber seit seinem Aufenthalt in Tientsin Anfang Juli 1882 wußte von Möllendorff, daß Li-Hung-chang ihn für eine Aufgabe in Korea vorgesehen hatte, und seitdem beschäftigte er sich auch mit Koreanisch. Wieso sollte gerade der ehemalige Kaiserliche Dolmetscher nach Korea gehen und in wessen und mit welchem Auftrag?

Um die Hintergründe des Engagements von Möllendorffs in Korea zu verstehen, muß man sich die Situation im Land der Morgenfrische in jenen Jahren vor Augen führen. Unter Yi Ha Ung, besser bekannt als Taewongun, der 1864 die Regentschaft für seinen 12-jährigen Sohn, der später König Kojong genannt wurde, übernommen hatte, war es zwar gelungen, in dem von Unruhe erschütterten Land die Staatsverwaltung einigermaßen wiederherzustellen[16]. Aber es hatte sich keine neue Politik entwickeln lassen, die geeignet gewesen wäre, Korea in die moderne Zeit zu führen. Dies zeigte sich auch auf außenpolitischem Gebiet. Auf die verschiedenen westlichen Versuche, mit Korea Kontakt aufzunehmen, reagierte der Taewongun mit noch radikalerer Isolation. Überall im Land wurden steinerne Monumente errichtet, die die Bevölkerung vor Kontakten mit Europäern warnen sollten. Korea wurde jetzt vollends das „Einsiedler Königreich", „The Hermit Kingdom", als das es in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Europa und Amerika bekannt wurde.

Als der Druck der ausländischen Mächte auf Korea wuchs, daß sich das verschlossene Land öffne, konnte Korea dem nicht standhalten[17]. Es war der ungeliebte Nachbar Japan, dem es im Jahre 1876 als erstem ausländischen Staat gelang – und zwar mit Hilfe einer militärischen Demonstration vor Kanghwa-do – mit Korea einen sogenannten Freundschaftsvertrag abzuschließen. Angesichts der zunehmenden Schwäche Chinas und der militärischen Hilflosigkeit Koreas schien König Kojong, der seit 1874 die Regierung in die eigene Verantwortung übernommen hatte, ein geschmeidigeres Verhalten gegenüber Japan geboten. Er glaubte, durch korrektes und höfliches Verhalten die Freundschaft Japans gewinnen und die Politik der Isolation fortführen zu können. Japan hatte aber mit dem Vertrag von Kanghwa vom 26.

[15] R. v. MOELLENDORFF S. 34f.

[16] Im einzelnen JÜRGEN KLEINER: *Korea. Betrachtungen über ein fernliegendes Land.* Frankfurt 1980, S. 54ff, besonders S. 58 bis 61.

[17] KLEINER S. 62ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000426

Februar 1876 die Grundlage für seinen wachsenden Einfluß in Korea gelegt.

Korea, von Li Hung-chang zur Öffnung des Landes und zum Abschluß von Verträgen mit westlichen Staaten ermuntert, schloß mit den USA als nächstem Land einen Freundschafts- und Handelsvertrag ab. Dieser Vertrag, der am 22. Mai 1882 unterzeichnet wurde, wurde eine Art Mustervertrag. Er sah den Austausch von diplomatischen und konsularischen Vertretern, Niederlassungsrechte, Befreiungen der in Korea lebenden Amerikaner von der koreanischen Gerichtsbarkeit (Exterritorialität) und die Öffnung bestimmter Häfen und Städte vor und enthielt Bestimmungen über die zu erhebenden Zölle.

Diese Entwicklung brachte die koreanische Regierung in Schwierigkeiten. Sie hatte keine Beamte zur Verfügung, die sich in den Techniken westlicher Diplomatie auskannten. Ohne die Hilfe von Ma Chien-chung, eines Mitarbeiters von Li Hung-chang, der in Frankreich studiert hatte, hätte sie die Vertragsverhandlungen mit den USA nicht führen können. Auch hatten die Koreaner keine Erfahrung, wie sie die Zölle, die ihnen vertraglich zugesprochen waren, tatsächlich eintreiben sollten. So gingen ihnen wichtige Einnahmen verloren. Die koreanische Regierung intensivierte daher im Verlauf des Jahres 1882 ihre Gespräche mit chinesischen Regierungsvertretern, besonders mit Li Hung-chang, um nach Abhilfe der mißlichen Lage zu suchen[18].

Die Wünsche auf koreanischer Seite gingen zunächst dahin, daß ihr ein Chinese mit den erforderlichen Qualifikationen zur Verfügung gestellt werde. Aber darauf ging die chinesische Regierung nicht ein. Sie verfügte selbst nicht über genügend Beamte, die europäische Sprachen beherrschten und für die Diplomatie und das Zollwesen ausgebildet waren. Daher lag, wie schon geschildert wurde, die chinesische Seezollverwaltung in der Hand von Europäern. Im übrigen widersprach es der Tradition, daß ein chinesischer Beamter in die koreanische Verwaltung abgeordnet wurde. Ein Aspekt des Tributverhältnisses war auch der, daß der Randstaat vor Einmischungen in seine inneren Angelegenheiten geschützt war, solange er den chinesischen Kaiser als Vater anerkannte. Da die chinesische Regierung der koreanischen Seite keine chinesischen Beamten zur Verfügung stellen wollte, empfahl sie die Einstellung eines Europäers. Dies hatte Li Hung-chang schon im Januar 1881 getan. Dieser solle nur vorübergehend in Korea tätig sein und möglichst bald von Koreanern abgelöst werden.

[18] Wegen der Einzelheiten siehe die gründliche und gut dokumentierte Untersuchung von Koh Byong Ik a. a. O. S. 227 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000427

Die Dinge spitzten sich zu in Folge der Militärrevolte vom Sommer 1882. Damals meuterte in Seoul eine Militäreinheit, weil sie über Unregelmäßigkeiten bei der Getreideausgabe aufgebracht war. Die Meuterei weiterte sich zu einer Revolte gegen Königin Min und ihren Klan, der seit Anfang der 80er Jahre wichtige Regierungsämter besetzte, und gegen die japanische Präsenz in Korea aus. Sie führte dazu, daß der Taewongun vorübergehend wieder zum Regierungschef ernannt wurde. China und Japan sahen sich veranlaßt, militärisch einzugreifen. Infolge ihrer rascheren Reaktion bekamen die Chinesen die Situation unter Kontrolle. Sie verbrachten den Taewongun nach Paoting in China und unterstützten den Min Klan, der die Macht in Korea übernahm. Die Japaner machten Entschädigungsansprüche für während der Militärrevolte erlittene Schäden geltend und blieben jedenfalls in Korea präsent.

Das Bevorstehen weiterer Verhandlungen mit Japan und den anderen ausländischen Mächten machte die Einstellung eines Beraters dringlich. Die koreanische Regierung hatte nunmehr keine andere Wahl, als notfalls auch einen Europäer als Berater zu akzeptieren. Anfang September 1882 schickte König Kojong ein Schreiben an Li Hung-chang. Darin hieß es u.a.[19]:

„Wir haben große Schwierigkeiten bei der Ratifizierung der Verträge mit fremden Ländern; denn wir sind in Unkenntnis jeglicher diplomatischer Verfahrensweisen und wissen nicht, wo wir beginnen sollen. Wir bitten Sie untertänigst, Exzellenz, unsere augenblickliche Lage zu berücksichtigen und einen Mann von Weisheit und Geschick nach Korea entsenden zu wollen, damit er uns in all diesen Fragen Anleitung gebe."

Nach dem Eingreifen in Korea im Sommer 1882 dominierte China für einige letzte Jahre in Choson. „Die unzweideutige Machtentfaltung Chinas dürfte hinreichen, um Japan auch fernerhin von kriegerischen Abenteuern abzuhalten, welche, insbesondere im Hinblick auf die finanzielle Lage, ein großes Unglück für das Land bedeuten und keineswegs sichere Aussicht auf äußeren Erfolg haben würden", berichtete die Gesandtschaft Tokyo am 25. September 1882[20]. China mußte mehr als in der Vergangenheit darum bemüht sein, den Einfluß Japans in Korea zurückzudrängen. Diese Erwägung spielte eine Rolle bei der Auswahl der Person des Beraters der koreanischen Regierung. Paul Georg von Möllendorff, ungemein sprachkundig, in der chinesischen Zollverwaltung erfahren und mehrere Jahre im deutschen Auswärtigen Dienst

[19] Zitiert nach KOH BYONG IK S. 232.
[20] AA Korea 1 Bd. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000428

tätig, war nicht nur der Mann, den Korea suchte, sondern auch der Mann, den China suchte. Ein Deutscher schien besonders gut geeignet zu sein, japanische Einflüsse in Seoul zu beschneiden. So sagte Li Hung-chang zu Kim Yun Sik Ende November 1882[21]: „Die Japaner haben Angst vor den Deutschen und sie schätzen Möllendorff nicht. Ich selbst verabscheue die Beleidigungen Koreas durch die Japaner und möchte, daß Möllendorff die Japaner in Schach hält." Auf die Pläne von Sir Robert Hart, den koreanischen Zolldienst der chinesischen Zollverwaltung zu unterstellen, nahm Li Hung-chang keine Rücksicht[22].

Die Idee, von Möllendorff nach Korea zu entsenden, verfolgte Li Hung-chang schon seit längerem. Von Möllendorff hatte davon, wie schon erwähnt wurde, während seines Aufenthalts in Tientsin Anfang Juli 1882 erfahren. Wahrscheinlich hatte Ma Chien-chung von Möllendorff dem Generalgouverneur empfohlen. Li Hung-chang besprach seine Absichten mit v. Möllendorff am 4. Oktober 1882. Wann er gegenüber den Vertretern der koreanischen Regierung den Namen von Möllendorffs ins Spiel brachte, ist unsicher. Jedenfalls entwickelten sich im Herbst 1882 in Tientsin Kontakte zwischen v. Möllendorff und koreanischen Regierungsvertretern.

Der Vertrag zwischen von Möllendorff und der koreanischen Regierung wurde unter chinesischer Mithilfe ausgearbeitet. Am 18. November 1882 wurde er in Tientsin von v. Möllendorff und Cho Yong Ha, einem hohen koreanischen Beamten, unterzeichnet. Der Vertrag sah folgendes vor[23]: Von Möllendorff ist bei seiner diplomatischen Tätigkeit zu detaillierten Ratschlägen verpflichtet. Auch in Fragen des Außenhandels soll er seine Tätigkeit nach den Gepflogenheiten anderer Länder richten. Im Bereich des Zollwesens hat die koreanische Regierung bei der Personalauswahl ein Zustimmungsrecht; alle Einnahmen fließen ihr zu. Von Möllendorff erhält ein festgelegtes Gehalt sowie Unkostenerstattung. Die koreanische Regierung kann von Möllendorff jederzeit entlassen, wenn er die Vereinbarungen nicht respektiert.

Dieser Vertrag umriß von Möllendorffs zukünftige Aufgaben nur grob. Im Bereich diplomatischer Verhandlungen wurden sie auf Beratung beschränkt. Auch im Bereich des Zollwesens waren sie nicht genau festgelegt. Der Vertrag gab keineswegs die Garantie dafür, daß von Möllendorff in Korea einen hohen Rang einnehmen würde, vielmehr hatte es

[21] Zitiert nach Koh Byong Ik S. 235.

[22] Wright S. 501.

[23] Koh Byong Ik S. 238, Bericht des Konsulats Tientsin vom 30. November 1882 in AA Korea 1 Bd. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000429

die koreanische Regierung in der Hand, welche Funktionen sie von Möllendorff zuweisen würde. Wenn von Möllendorff vor der Unterzeichnung von dem Vertrag sagte[24]: „Wird er nur entfernt so unterzeichnet, so erhalte ich eine der feinsten und einflußreichsten Stellen Ostasiens, besser bezahlt als irgendein Gesandter und Mächtiger als irgendein ostasiatischer Staatsminister, 1001 Nacht!", so war das jedenfalls voreilig und in mancher Hinsicht übertrieben dazu.

Von Möllendorff hatte um die Position, die er nun in Korea erhalten sollte, bei der koreanischen Regierung nicht nachgesucht. Er war auch nicht von der koreanischen Regierung ausgesucht worden. Vielmehr war er der koreanischen Regierung von den chinesischen Behörden empfohlen worden. Diese hätten ihn sicher nicht empfohlen, wenn sie nicht davon ausgegangen wären, daß er für ihre Politik gegenüber Korea nützlich sein würde. Von Möllendorff ging aber nicht als Vertreter Chinas, sondern auf Grund eines mit der koreanischen Regierung geschlossenen Anstellungsvertrages nach Korea.

Der koreanische Diplomat

Am 4. Dezember 1882 trat von Möllendorff die Reise von Tientsin nach Korea an. Mit ihm reisten Cho Yong Ha, der den Vertrag mit ihm für die koreanische Regierung unterzeichnet hatte, Kim Yun Sik, ein anderer hoher koreanischer Beamter, und der Chinese Ma Chien-chang, der ältere Bruder von Ma Chien-chung, der in Europa studiert hatte und wie von Möllendorff Berater der koreanischen Regierung werden sollte. Außerdem nahm von Möllendorff zwei chinesische Studenten mit, die gerade aus den USA zurückgekehrt waren und die ihm in Korea assistieren sollten. Die Reisegesellschaft ging in Inchon an Land. Als von Möllendorff am 13. Dezember 1882 zu Pferde in Seoul eintraf, bestaunte eine große Menschenmenge den Fremden. Bereits am 26. Dezember 1882 empfing ihn König Kojong in Audienz. Noch an demselben Tag erhielt von Möllendorff seine Berufung in das Außenministerium.

Der König stellte von Möllendorff ein Anwesen in Paktong zur Verfügung, das früher Min Kyom Ho gehört hatte, der während der Militärrevolte im Juli 1882 ermordet worden war. Der Europäer teilte die Furcht der Koreaner vor dem Geist des Ermordeten nicht und zog Mitte April 1883 dankbar in das geräumige und bequeme Anwesen ein, das er später ausbaute[25]. Erst im Herbst 1883 folgte ihm seine Frau mit den beiden Töchtern nach Korea.

[24] R. v. MOELLENDORFF S. 39.
[25] R. v. MOELLENDORFF S. 51, 54, 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000430

An demselben Tag, als v. Möllendorff von König Kojong empfangen wurde, nämlich am 26. Dezember 1882, wurde, auf früheren Strukturen aufbauend, ein Amt für die Behandlung der Auswärtigen Angelegenheiten geschaffen. Es wurde am 12. Januar 1883 in Amt für die Behandlung von Diplomatischen und Handelsangelegenheiten (Tongni kyosop tongsangsamu Amun) umbenannt. Dieses Amt, wir wollen es das Außenministerium nennen, war in vier Abteilungen eingeteilt. Von Möllendorff leitete im Range eines Vizepräsidenten die Abteilung für Einkünfte und Hafenverwaltung. Er kleidete sich nunmehr in der Amtstracht eines koreanischen Beamten, die ihm der König geschickt hatte, und wurde mit Mok Champan angeredet.

Aber v. Möllendorff war nicht nur äußerlich ein koreanischer Würdenträger geworden. Es setzte sich in den drei Jahren seines Aufenthalts in Korea – es handelte sich um dramatische Jahre für Korea – mit aller Energie für die koreanische Sache ein und war an allen wichtigen außenpolitischen Ereignissen beteiligt.

Vermißt hatte die koreanische Regierung einen Mitarbeiter, der die Verhandlungen mit fremden Staaten sachkundig führen konnte. Jetzt verfügte sie in v. Möllendorff über einen derartigen Beamten. Bereits im Mai 1883 machte er sich beim Austausch der Ratifikationsurkunden zum koreanisch-amerikanischen Vertrag, der ein Jahr zuvor abgeschlossen war, nützlich. Später war er dann auf koreanischer Seite maßgeblich am Zustandekommen der Handels-, Freundschafts- und Schiffahrtsverträge mit dem Deutschen Reich, Großbritannien, Rußland und Italien beteiligt.

Schon im Juni 1882 hatten Großbritannien und das Deutsche Reich, die – auf ihre Handelsinteressen und ihr Prestige bedacht – koordiniert handelten, mit Korea Verträge vereinbart, die dem Text des amerikanisch-koreanischen Vertrages vom Mai 1882 entsprachen. London und Berlin hatten diese Texte jedoch nicht akzeptiert, weil sie sie für zu restriktiv hielten. So unternahmen der britische Gesandte in Peking Harry S. Parkes und der deutsche Generalkonsul in Yokohama Eduard Zappe im Herbst 1883 einen neuen Versuch, sich mit der koreanischen Regierung zu einigen. Auf koreanischer Seite spielte v. Möllendorff bei den Verhandlungen eine wichtige Rolle. Es kam eine Neufassung zustande, die den Interessen der beiden europäischen Mächte besser entsprach, da sie eine Meistbegünstigungsklausel und geringere Zollsätze festlegte. Der deutsch-koreanische Handels-, Freundschaft- und Schiffahrtsvertrag (RGBL. 1884 S. 221ff) wurde am 26. November 1883 unterzeichnet. Bei den Feierlichkeiten anläßlich des Abschlusses der Verträge erregte die Kapelle der Korvette „Leipzig", die die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000431

deutsche Delegation gebracht hatte, mit ihren europäsichen Melodien großes Aufsehen[26]. Am 18. November 1884 wurden die Ratifikationsurkunden ausgetauscht. Damit trat der Vertrag in Kraft.

Mit der Unterzeichnung des deutsch-koreanischen Vertrages am 26. November 1883 entstanden nicht nur völkerrechtliche, sondern auch diplomatische Beziehungen zwischen Deutschland und Korea. Das Deutsche Reich errichtete in Seoul ein Konsulat. Kapitän zur See Zembsch, bisher kaiserlicher Konsul für die Südsee-Inseln, der im Herbst des Jahres 1884 nach Seoul gekommen war, um den Austausch der Ratifikationsurkunden herbeizuführen, amtierte als erster deutscher Generalkonsul in Korea. Die Zusammenarbeit zwischen v. Möllendorff und der deutschen Vertretung in Seoul war gut. Diese unterstützte ihn. Mit Erlaß vom 13. April 1884 war sie vom Auswärtigen Amt ausdrücklich angewiesen worden, im deutschen Interesse die schwierige Stellung v. Möllendorffs in Korea durch freundliches Verhalten tunlichst zu festigen[27]. Dies zielte vor allem auf die Förderung deutscher Handelsinteressen ab, wie sich aus einem Bericht des Konsulats Seoul vom 9. Februar 1885 ergibt[28]: „Die chinesische Regierung würde vielleicht gegen eine politische Unterstützung bezüglich der koreanischen Frage bereit sein, uns kommerzielle Vorteile in China und Korea einzuräumen und wenn Herr von Möllendorff von deutscher und chinesischer Seite gestützt wird, so könnten hier Reformen durchgeführt werden, die den Interessen unserer Kaufleute zu gut kommen würden." Aus Deutschland wurden Nadeln, Anilinfarben, Eisen, Stahl, Medikamente, Maschinen und Bücher importiert[29].

Wo war nun v. Möllendorffs Standort innerhalb der damaligen außenpolitischen Gruppierungen, auf die das Zitat anspielt? Li Hung-chang hatte v. Möllendorff für die Aufgabe in Korea ausgewählt, weil er sich davon eine Beschneidung des japanischen Einflusses erhoffte. v. Möllendorff wurde auch zu einem wichtigen Gegenspieler der Japaner in Korea. So hatte er erheblichen Anteil daran, daß die schon vor längerer Zeit begonnenen Verhandlungen in Japan über die strittige Frage der Zolltarife am 25. Juli 1883 zu einer vertraglichen Regelung führten. „Mein Hauptverdienst besteht darin, daß ich die Japaner über-

[26] R. v. MOELLENDORFF S. 66.

[27] Erwähnt im Bericht des Konsulats Seoul vom 9. Februar 1885 in AA Korea 1 Bd. 4.

[28] Siehe Anm. 27, ferner Bericht der Gesandtschaft Peking vom 19. März 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

[29] C. WOLTER: *Korea, einst und jetzt.* In: Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg 17 (1901), S. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000432

haupt zur Abschließung einer solchen Konvention überredet habe", schreibt er in einem Brief[30].

Immer deutlicher erkannte v. Möllendorff die Gefahren, die Korea von Japan drohten. Seine Überlegungen kreisten nun darum, wie man Koreas Selbständigkeit sichern könne. Er hatte kein Vertrauen, daß China im Ernstfall seinen jüngeren Bruder Korea wirksam schützen könnte. Er glaubte, daß Korea umso unabhängiger vom japanischen und chinesischen Einfluß sein würde, je mehr fremde Mächte in Korea vertreten wären. Er erwog daher den Gedanken, daß mehrere Mächte, vor allem China, Japan und Rußland, die Neutralität Koreas vertraglich garantieren würden[31]. Dieser Plan scheint vorübergehend den Beifall der koreanischen Regierung gefunden zu haben. Daß derartige Überlegungen auf japanisches Wohlwollen stießen, ist verständlich. Die japanische Regierung stellte nämlich ähnliche Überlegungen an. Schon im Januar 1883 hatte der japanische Gesandte in Peking Enomotto bei seinem amerikanischen Kollegen sondiert, ob die USA geneigt seien, sich an einem derartigen Vorhaben zu beteiligen.

v. Möllendorffs Überlegungen entwickelten sich schließlich in eine andere Richtung. Er hielt es für angezeigt, daß Korea sich noch auf eine andere Macht stützen müsse, und er fand, daß sich dafür nur Rußland anbiete. Am 2. März 1885 faßte er in einem Brief aus Tokyo seine Überlegungen wie folgt zusammen[32]: „Es muß Koreas Bestreben bleiben, mit China und Japan auf freundschaftlichem Fuße zu leben, und die augenblicklichen Verhältnisse sind derartig, daß die Möglichkeit der Ausführung dieses Bestrebens nicht ausgeschlossen ist. Immerhin aber wird die Rivalität jener zwei Nationen der friedlichen Entwicklung Koreas hinderlich sein, es sei denn, daß eine dritte Macht, mächtiger als jene beiden, den Einfluß Chinas und Japans im Gleichgewicht hält. Ein solcher Staat kann nur Rußland sein, dessen Interessen in Ostasien genügender Art sind, in einem wohlhabenden und kräftigen Korea auch für sich Vorteil zu erblicken".

Über die Grundidee, die Lage Koreas dadurch zu stabilisieren, daß noch einer weiteren Großmacht Einfluß gewährt wurde, ließ sich sicher diskutieren, allerdings nur dann, wenn man die Selbständigkeit Koreas als Ziel anerkannte. Dies taten aber weder Japan noch China, und so

[30] R. v. Moellendorff S. 56.

[31] Vgl. hierzu und zum folgenden die Berichte der Gesandtschaft Peking vom 7. Januar 1883, AA Korea 1 Bd. 3, des Konsulats Seoul vom 14. Januar 1885 und der Gesandtschaft Peking vom 18. Februar 1885, AA Korea 1 Bd. 4.

[32] R. v. Moellendorff S. 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000433

kam es zu heftigen Reaktionen, als v. Möllendorff daran ging, seine Überlegungen in praktische Politik umzusetzen. Er verwandte sich nämlich mit Erfolg dafür, daß Korea auch mit Rußland einen Freundschafts- und Handelsvertrag schloß. Rußland war bei seiner Expansion nach Osten mit Korea in Berührung gekommen und verfolgte im Nachbarland ähnlich direkte Interessen wie Japan. Dies klang auch in einer vorsichtigen Bemerkung des russischen Außenministers von Giers gegenüber dem deutschen Botschafter v. Schweinitz an. Wie letzterer am 23. Dezember 1884 aus St. Petersberg berichtete[33], sagte ihm v. Giers: „Was Korea anbetrifft, so ist für uns die Ostseite der Halbinsel wichtiger als die Westküste; wir werden in den Fragen, welche in jenem Land jetzt vielleicht aufgeworfen werden, mit dem uns befreundeten Japan gehen; aber wir werden Reserve beobachten, so lange als weder die Vereinigten Staaten noch England nach Präponderanz in Korea streben." v. Giers sagte nichts Näheres über die russischen Interessen an der koreanischen Ostküste; aber es gab immer wieder Gerüchte, daß Rußland auf eine Abtretung von Port Lazareff, einem Streifen nördlich von Wonsan, hoffte[34].

Kaum war der russisch-koreanische Vertrag am 25. Juni 1884 unterzeichnet worden, wurde v. Möllendorff vorläufig seines Amtes im koreanischen Außenministerium enthoben. v. Möllendorff mußte nach Tientsin reisen, um sein Verhalten bei Li Hung-chang zu rechtfertigen. Im Spätsommer kehrte er nach Korea zurück, ohne aber zunächst wieder ins Außenministerium berufen zu werden.

Beiträge zur Modernisierung Koreas

v. Möllendorff war von der koreanischen Regierung nicht nur angestellt worden, um sie bei diplomatischen Verhandlungen zu beraten, sondern auch, um ihr beim Aufbau einer Zollverwaltung behilflich zu sein. Die Errichtung einer derartigen Behörde war notwendig geworden, um den Außenhandel, der sich nach der Öffnung des Landes stark ausgeweitet hatte, zu kontrollieren. Nachdem v. Möllendorff im Frühjahr 1883 zum Chef des koreanischen Seezolldienstes ernannt worden war, begann er mit dem Aufbau von Zollämtern in den drei offenen Häfen Inchon, Pusan und Wonsan[35]. Schon Anfang d. J. war v.

[33] AA Korea 1 Bd. 3.

[34] Berichte des Konsulats Seoul vom 12. März und 1. Juni 1885, AA Korea 1 Bd. 5, MORSE S. 12.

[35] Hierzu und zum folgenden: DEUCHLER S. 174ff, R. v. MOELLENDORFF S. 50ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000434

Möllendorff zusammen mit Min Yong Ik und Yi Cho Yon nach China gereist, um über die Modalitäten einer Anleihe zu verhandeln, die zur Deckung der Ausgaben für die Errichtung der neuen Behörde gedacht war. Nach schwierigen Verhandlungen hatte Li Hung-chang entschieden, daß die China Merchants Steam Navigation Company der koreanischen Regierung einen Kredit von 200.000 Taels einräumte[36]. So konnte v. Möllendorff, der erst am 10. April 1883 wieder nach Seoul zurückgekehrt war, daran gehen, Bedienstete für die neuen Zollämter anzustellen. Er holte sich Ausländer aus Shanghai, die im Laufe des Sommers 1883 in Korea eintrafen. Ende des Jahres hatten alle Zollämter ihre Tätigkeit aufgenommen. Die eingehenden Zölle konnten aber nicht einmal die Personalkosten decken[37].

v. Möllendorff beschränkte sich nicht auf seine Aufgaben im Außenministerium und Seezolldienst, sondern leistete auch Beiträge zur Modernisierung des Landes im Inneren. Pläne hierfür hatte er schon sehr früh. Am 30. November 1882 berichtete Konsul Pelldram aus Tientsin folgendes[38]: „Herr von Möllendorff trägt sich, wie ich von anderer Seite höre, mit den abenteuerlichsten Gedanken über die sofort in Korea einzuführenden Neuerungen. Er erzählt, er wolle das Heer reorganisieren und sich dazu einige Unteroffiziere aus Deutschland verschreiben, er wolle gute Wege und Brücken bauen, Baumpflanzungen und Meiereien anlegen und endlich sogar auch den Koreanern Änderung ihrer Kleidung und Haartracht empfehlen. Er läßt wohl auch durchblicken, daß er, obgleich ihm ein höherer Chinesischer Mandarins-Rang in Aussicht gestellt worden ist, dennoch möglichst auf völlige Autonomie der Koreaner hinarbeiten würde. Ich will für den Wohlstand Koreas hoffen, daß seine voreiligen Pläne auf energischen Widerstand stoßen werden und daß übereilten Verbesserungsgedanken gleich von Beginn an jede Aussicht auf Erfolg abgeschnitten werden mögen."

Während seiner Jahre in Korea stürzte sich v. Möllendorff in eine Vielzahl von Aktivitäten, die auf Neuerungen abzielten[39]. Er ent-

[36] Bericht des Gesandten v. Brandt aus Shanghai vom 12. April 1883, AA Korea 1 Bd. 3.

[37] Wolter S. 65, Bericht der Gesandtschaft Peking vom 24. September 1885, AA Korea 1 Bd. 6.

[38] in AA Korea 1 Bd. 3.

[39] R. v. Moellendorff S. 53 ff und 100 ff, Deuchler S. 162 ff, Koh Byong Ik: *The Role of the Westeners Employed by the Korean Government in the Late Yi Dynastie.* In: *Proceedings of the International Conference on the Problems of Modernization in Asia.* Seoul 1965, S. 254 und 255, Bericht des Konsulats Seoul vom 27. April 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000435

wickelte eine Fülle von Ideen, wie man die Produktivität der koreanischen Landwirtschaft verbessern könnte. Er ließ Versuche mit dem Anbau von Baumwolle machen. Im April 1885 brachte er aus Japan den deutschen Landwirt Helm mit nach Korea, der ein größeres Gut nach deutschem System kultivieren sollte. Während seines Aufenthalt in China Anfang des Jahres 1883 kaufte er Maulbeerbäume. Später ließ er den Deutschen A. Maertens ins Land kommen, um die Seidenraupenzucht zu fördern[40].

v. Möllendorff hielt die Erschließung von Koreas Bodenschätzen für wichtig. Um zunächst einmal festzustellen, welche Bodenschätze in Korea vorhanden sind, kam auf seine Veranlassung Dr. C. Gottsche von der Universität Kiel nach Korea. Er berichtete darüber u. a. folgendes[41]:

„Der Liebenswürdigkeit unseres Landsmannes, des Herrn Paul Georg von Möllendorff, der damals, dem Namen nach, den Posten eines Unterstaatssekretärs im Auswärtigen Amt bekleidete, in Wahrheit aber einen weit über diesen Rang hinausgehenden Einfluß besaß, verdanke ich die Gelegenheit, einen großen Teil der merkwürdigen Halbinsel kennen gelernt zu haben. An einen kurzen Besuch im Jahre 1883 schloß sich ein achtmonatlicher Aufenthalt im darauf folgenden Jahre, dem leider der japanische Putsch (vulgo „Aufstand") vom 4. Dezember 1884 ein vorzeitiges Ende bereitete. Während desselben bot sich mir Gelegenheit, zwei größere Reisen auszuführen, bei denen mein Hauptaugenmerk auf die geologische Beschaffenheit des Landes und das Vorkommen nutzbarer Mineralien gerichtet war. Doch wurden auch aus den anderen Gebieten der Naturkunde eine Reihe von Beobachtungen gesammelt, und endlich konnte dank der warmen Empfehlungen, mit denen mich Herr von Möllendorff ausgerüstet hatte, den Archiven der Provinzialbehörden und der koreanischen Seezollämter ein reiches statistisches Material entnommen werden. Von besonderem Wert waren mir schließlich die meteorologischen Beobachtungen, welche die Herren Hafenmeister Capt. Schulze, Posthumus und Kofred während des Jahres 1884 in Chemulpho, Fusan und Wonsan viermal täglich angestellt haben." Dr. GOTTSCHE, von der Neugier des Naturforschers getrieben, ein unbekanntes Land zu untersuchen, legte in 1884 in Korea mit Pferd und im Tragstuhl 2550 km zurück und besuchte alle

[40] Bericht des Konsulats Seoul vom 8. März 1886, AA Korea 1 Bd. 7.

[41] C. GOTTSCHE: *Über Land und Leute in Korea.* In: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 13 (1886), S. 246 und 247; siehe ferner die Berichte zu Vorträgen von Dr. GOTTSCHE über seine Koreareise in: Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig 1885, S. XXV ff, und Jahresberichte des Frankfurter Vereins für Geographie und Statistik 50 (1886), S. 88 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000436

Provinzen. Nach Deutschland zurückgekommen, berichtete er über seine Eindrücke in Vorträgen und Veröffentlichungen; auch legte er eine geologische Skizze von Korea vor[42]. Hinsichtlich des Vorkommens von Bodenschätzen und der Möglichkeiten ihres Abbaus äußerte er sich skeptisch[43]. Die koreanische Regierung vermißte allerdings noch im Jahre 1886 seinen Bericht[44].

Während Dr. GOTTSCHE durch Korea reiste, ließ gleichzeitig und ebenfalls auf Veranlassung v. Möllendorffs die Firma Jardine, Matheson u. Co. Untersuchungen durchführen, um herauszufinden, ob sich Bergbau in Korea lohne. Sie gab diese Bemühungen aber bald wieder auf, da es ihr nicht gelang, Bergbaukonzessionen zu erhalten[45].

v. Möllendorff bemühte sich, die Porzellanindustrie in Gang zu bringen, wozu er einige Arbeiter aus China kommen ließ. Er förderte den Ausbau der neuen Maschinenwerkstatt. Ein deutscher Geschäftsmann sollte eine Glasfabrik errichten[46]. Auch Verkehrsfragen beschäftigten ihn. Zur Frage der Vergabe von Eisenbahnkonzessionen arbeitete er ein Memorandum aus; aber die Projekte wurden wegen Mangels an finanziellen Mitteln zunächst nicht weiterverfolgt.

In seiner Eigenschaft als Chef des Münzamtes, wozu er am 14. März 1884 ernannt worden war, versuchte v. Möllendorff, das Münzwesen zu reformieren[47]. Am 22. Januar 1885 berichtete Vizekonsul Budler aus Seoul folgendes[48]: „Am heutigen Tage hat die oben genannte deutsche Firma (sc. E. Meyer u. Co.) hier mit Herrn von Möllendorff einen Kontrakt abgeschlossen, durch welchen sie die Beschaffung von Maschinen für den Betrieb einer Münze übernimmt und das Engagement einiger Techniker vermittelt . . .

Herr von Möllendorff ist vom König durch Edikt zum Münzdirektor ernannt worden und als solcher kompetent, die Bestellung zu machen. Der Preis der Maschinen beträgt nur ungefähr $ 20.000, und eine Anzahlung von $ 3.000 ist gemacht.

[42] GOTTSCHE: *Geologische Skizze von Korea.* In: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1886, Bd. 2, S. 857 ff, besonders Tafel VIII.

[43] Verhandlungen S. 252 ff.

[44] Bericht des Konsulats Seoul vom 3. April 1886, AA Korea 1 Bd. 7.

[45] Bericht des amerikanischen Geschäftsträgers a.i. Foulk vom 20. März 1886, in FRUS 1886 S. 215.

[46] Bericht des Konsulats Seoul vom 27. April 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

[47] WON YU HAN: *A Study on the Introduction of German Coinage Techniques to Korea.* In: Korea Journal 14 (1974), No. 11, S. 4 ff.

[48] AA Korea 1 Bd. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000437

Die Maschinen werden von Shanghai telegraphisch bestellt, die Herstellung derselben wird 4 bis 6 Monate in Anspruch nehmen. Betreffend das Engagemennt von Technikern, welches nicht alsbald stattfinden wird, werde ich mir noch erlauben zu berichten; es wäre den Leuten jedenfalls Vorsicht beim Abschlusse ihres Kontraktes zu empfehlen."

Den abschreckenden Worten zum Trotz trafen Ende 1885 die Herren Friedrich Kraus, C. Diedricht und C. Riedt in Korea ein[49], allerdings zu einem Zeitpunkt, da v. Möllendorffs Tage in Korea sich dem Ende näherten. Und auch die deutschen Maschinen kamen an. 1888 wurden die Arbeiten an dem neuen Verfahren eingestellt, nachdem nur wenige Münzen geprägt worden waren.

F. KRAUS, der von Möllendorffs Stelle als Chef des Münzwesens übernahm, schilderte später die Lage wie folgt[50]: „Das Münzwesen des Landes ist in einem traurigen Zustande; die laufende Münze ist aus einer schlechten Kupferlegierung hergestellt, die einen so geringen Wert hat, daß man zur Beförderung eines Betrages von 100 bis 200 Mark ein Packpferd benutzen muß. Die Regierung hat auf den Rat Herrn von Möllendorffs eine Münzstätte nach europäischem Muster von deutschen Beamten errichten lassen, und sämtliche Maschinen und Einrichtungen dazu sind von Deutschland gekommen; aber diese Anstalt wird leider bis jetzt kaum benutzt, und zur Durchführung einer Münzreform ist noch ein weiter Weg."

Worum ging es bei der Reform des Münzwesen? Technisch gesehen sollte bei der Herstellung der Münzen das traditionelle Gießen durch Prägen ersetzt werden. Man hoffte, durch neue Gold-, Silber- und Kupfermünzen, die mit 15 verschiedenen Nennwerten ausgegeben werden sollten, zugleich Ordnung in das monetäre Durcheinander zu bringen. Vor allem ging es darum, eine Währung zu gewinnen, die anders als die bisherigen Kupfermünzen auch im Außenhandel benutzbar sein würde. Das Verfahren wurde vorzeitig wieder eingestellt, weil es dem König nicht, wie von Möllendorff in Aussicht gestellt hatte, hohe Gewinne, sondern Verluste brachte.

Die bereits erwähnte Firma Eduard Meyer und Co. war durch v. Möllendorff nach Korea geholt worden. Während seines Aufenthalts in Tientsin Anfang 1883 hatte sich v. Möllendorff mit der dortigen Niederlassung der Hamburger Firma in Verbindung gesetzt; diese hatte Herrn

[49] Bericht des Konsulats Seoul vom 25. November 1885, AA Korea 1 Bd. 7.
[50] FRIEDRICH KRAUS: *Das Königreich Korea.* In: Unsere Zeit 1 (1889), S. 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000438

C. Wolter beauftragt, eine Niederlassung in Korea aufzubauen[51]. Wolter traf im Mai 1884 in Korea ein. Die von ihm errichtete Filiale der Fa. E. Meyer u. Co. in Inchon war viele Jahre lang sehr aktiv. Sie ließ im Jahre 1885 sechs Monate lang einen kleinen deutschen Dampfer fahren; und zwar machte das Dampfschiff „Hever" monatlich zwei Reisen von Shanghai über Nagasaki, Pusan nach Inchon und zurück[52]. Die Firma E. Meyer u. Co. bemühte sich auch um Bergwerks- und Eisenbahnkonzessionen. Das Deutsche Konsulat in Seoul verwandte sich immer wieder für die Interessen dieser deutschen Firma.

Der unermüdliche Paul Georg von Möllendorff förderte auch die Gründung einer Sprachenschule (Tongmunhak), die dem Außenministerium angeschlossen war und vornehmlich Englisch, nicht aber Deutsch lehrte[53]. Wie weit sein Einfluß reichte, zeigte die Vorsicht, die der amerikanische Arzt Dr. Allen walten ließ, als er seinen Gedanken, ein staatliches Krankenhaus einzurichten, der koreanischen Regierung nahezubringen versuchte. In einem an v. Möllendorff gerichteten Schreiben vom 27. Jnauar 1885 bemühte er sich, den Plan so darzustellen, als folge dieser einer Anregung des Deutschen[54].

Paul Georg v. Möllendorff war ein Mann von großer Ausstrahlungskraft und von großem Einfluß. WOLTER berichtet[55], daß sich Tausende von Koreanern versammelten, um den Deutschen zu sehen, wenn er eine Reise antrat. Dies unterstreicht seine Popularität. „Herrn von Möllendorffs Ankunft, die in einigen Tagen erwartet ist", berichtete das Kaiserliche Konsulat Seoul am 2. April 1885[56], „wird ferner zur Beruhigung des Volkes, welches große Stücke auf ihn hält, beitragen." v. Möllendorff war zugleich ein Mann voller Ideen und Initivativen. Die Zahl der auf seine Anregungen zurückgehenden Projekte, die zur Entwicklung Koreas beitragen sollten, war beachtlich. Ein großer Teil seiner Initiativen blieb jedoch stecken. Dies ist ihm häufig angelastet worden. Der deutsche Gesandte in Peking Max von Brandt äußerte in einem Interview folgendes[57]: „Sie sagen ganz richtig: Moellendorff

[51] Vgl. die Schilderung von WOLTER a. a. O. S. 64ff.

[52] Kölnische Zeitung vom 26. Juli 1885, Bericht des Konsulats Seoul vom 2. Januar 1886, AA Korea 1 Bd. 7.

[53] LEE YOO YUNG, KIM HAK DONG, LEE JAI SUN: *Koreanisch-Deutsche Literaturbeziehung.* Bd. 1. Seoul 1976, S. 45.

[54] LAK-GEOON GEORGE PAIK: *The History of Protestant Missions in Korea, 1832–1910.* Seoul 1970, S. 105.

[55] WOLTER a. a. O. S. 70.

[56] AA Korea 1 Bd. 5.

[57] Berliner Tageblatt vom 1. August 1889.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000439

macht bei Allem, was er beginnt, nach dem ersten Schritt – gleich den vierten . . . .; er überstürzt alles und will immer gleich am Ziele sein . . . . .; er ist ein sehr befähigter Mensch und seine Kenntnisse des Chinesischen und der chinesischen Literatur bedeutend; aber er hat kein Organisationstalent, durch welchen Fehler Moellendorff auch in Korea keinen Erfolg hatte."

Man muß diese Ausführungen mit Vorsicht werten, da von Brandt gegenüber von Möllendorff ohnehin kritisch eingestellt war. Aber einiges von der Kritik v. Brandts ist gerechtfertigt. Wenn man von Möllendorffs Gedanken zur Reorganisation Koreas durchliest, wie er sie Jahre später, nämlich im Januar 1897, zu Papier gebracht hat[58], so fällt auf, daß sie sich nicht zu einem konsistenten Programm zusammenfügen. Wenn es auch damals noch keine differenzierten Überlegungen zu entwicklungspolitischen Konzeptionen gegeben hat, so hätte es doch nahegelegen, Schwerpunkte zu bilden und Projekte vorzusehen, die das Land am dringlichsten benötigte und nach einer Anlaufphase selbst würde übernehmen können. Korea bedurfte der monetären Reform; aber die Ausgabe von Gold-, Silber- und Kupfermünzen in 15 Nennewerten überforderte die koreanische Wirtschaft. Man hat auch den Eindruck, daß v. Möllendorff oft eigenmächtigt vorging. Ob er ein politischer Mensch war, wird man bezweifeln dürfen.

In erster Linie verantwortlich dafür, daß die Ideen des Mannes, den sie ins Land gerufen hatte, geprüft, verwirklicht und dann auch finanziert wurden, war die koreanische Regierung. Nun war die innenpolitische Situation in Korea in diesen Jahren sehr unruhig. Das Land sah sich nach langer Abgeschlossenheit plötzlich vielfältigen Einflüssen von außen ausgesetzt. Die politische Führung Koreas war sich nicht einig, wie sie diese Einflüsse zur Modernisierung des Landes verwerten sollte. Sie zerfiel in verschiedene Gruppen, die einander befehdeten. Die koreanische Gesellschaft zeigte Auflösungserscheinungen.

v. Möllendorff – und dies muß bei einer Würdigung seiner Leistungen berücksichtigt werden – hatte keine Gelegenheit, sich eine Position innerhalb der innenpolitischen Strömungen auszusuchen. Er kam in einem Augenblick nach Korea, als der Min Klan nach der Militärrevolte von 1882 mit Unterstützung Chinas die Herrschaft in der Hand hatte. Das neue Außenministerium, in das v. Möllendorff berufen wurde, ebenso wie das gleichzeitig geschaffene Innenministerium waren Institutionen, die die traditionellen Behörden überlagerten und dazu dienten, den Einfluß der Min zu sichern. Neben der Königin waren in

[58] R. v. MOELLENDORFF S. 100 bis 108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000440

jenen Jahren Min Tae Ho, der die Leitung des Innenministeriums übernommen hatte, und sein Sohn Min Yong Ik die entscheidenden Repräsentanten des aus Yohung (heute Yoju) stammenden Klans. Die Min und ihre Gefolgsleute bemühten sich um die Modernisierung des Landes, waren aber primär an der Übernahme westlicher Technologie bei Beibehaltung der alten gesellschaftlichen Strukturen, die sie sich zunutze machten, interessiert.

Für weitergehende Reformen trat eine Gruppe ein, die später als Aufklärungspartei (Kaehwadang) bezeichnet wurde. Ihr Kopf war Kim Ok Kyun (1851–1894); zu den Anführern gehörten in erster Linie Pak Yong Hyo, Hong Yong Sik, So Kwang Bom und der junge So Chae Pil[59]. Sie alle hatten Japan kennegelernt; Kim Ok Kyun unternahm in der Zeit von Februar 1882 bis Mai 1884 drei größere Reisen nach Japan. Sie standen daher unter dem Eindruck der Aufbauleistungen Japans und wollten Korea entsprechend dem japanischen Vorbild modernisieren. Einblick in die Überlegungen von Kim Ok Kyun gibt eine Denkschrift, die er im Herbst 1882 in Japan für König Kojong verfaßte[60]. Darin setzte er sich für die Durchführung eines Straßenbauprogramms, die Verbesserung des Gesundheitswesens, die Förderung der Landwirtschaft, die Neuordnung des Rechts- und Justizwesens und eine Vereinfachung des staatlichen Verwaltungsapparates ein. Seine Vorschläge, die von der tatsächlichen Situation in Korea ausgingen, zeigten Prioritäten auf und waren sehr detailliert. Aber die Gedanken der Reformer gingen noch weiter. Wie ihr Programm von 1884 zeigt[61], zielten sie auf die Abschaffung der Klassen, die Durchsetzung gleicher Rechte für alle und die Beschäftigung begabter Männer in der Regierung, also auf tiefgreifende Änderungen der Gesellschaftsordnung, ab.

Der Gegensatz zwischen den Min und der Aufklärungspartei hatte auch eine wichtige außenpolitische Komponente. Während sich die Min eng an China anlehnten, war es ein Ziel von Kim Ok Kyun und seinen Freunden, Korea aus der Beherrschung durch China heraus zur Unabhängigkeit zu führen. Sie glaubten, daß sie dazu der Unterstützung von außen brauchten und daß hierfür nur Japan in Frage komme.

Für den fremden Berater v. Möllendorff war die enge Zusammenarbeit mit den Min unumgänglich. Er war auch mit führenden Vertretern

[59] Hierzu und zum folgenden Harold F. Cook: *Korea's 1884 Incident. Its Backround and Kim Ok-kyun's Elusive Dream.* Seoul 1972, passim; Deuchler S. 199ff.

[60] Cook S. 67f und 238ff.

[61] Cook S. 207f und 247.

dieses Klans, so besonders mit Cho Yong Ha, Kim Hong Jip, Min Yong Mok und Min Yong Ik[62], sehr vertraut. Er genoß ferner das Wohlwollen von König Kojong. Dieser berief ihn vorübergehend, wenn auch mehr ehrenhalber, zum Vizeminister im Ministerium für Öffentliche Arbeiten (24. April bis 13. Juni 1884) und im Kriegsministerium (15. Dezember 1884 bis 6. Februar 1885). Aber der König lieh vielen sein Ohr und war unentschlossen. Auch Kim Ok Kyun, der früh zu ihm Zugang gewonnen hatte, erfreute sich des Vertrauens und der Förderung des Königs. Zwischen v. Möllendorff und Kim Ok Kyun bestanden Gegensätze. Kim Ok Kyun nutzte ein Zusammentreffen beim König, um v. Möllendorffs Aktivitäten zu kritisieren[63]. König Kojong schien sogar letzlich mit den Ideen der Aufklärungspartei zu sympathisieren.

Der Deutsche sah durchaus, daß die Bemühungen um einen bloßen Technologietransfer nicht reichen würden. So verfocht er den Gedanken, die Volksbildung durch die Einrichtung von Volksschulen zu heben und die alten barbarischen Gesetze abzuschaffen. „Es ist eine Frage, ob nicht überhaupt allmählich alle Rangunterschiede aufzuheben sind. Adlige, Mittelklasse und Volk, eine Dreiteilung wie sie jetzt besteht, führt nur zu Schwierigkeiten", notierte er[64]. Mit dieser Erkenntnis stand er den Gedanken der Aufklärungspartei nahe. Die gesellschaftlichen Strukturen zu ändern, war aber Sache allein der Koreaner. Hier konnte der Deutsche in den wenigen Jahren seines Wirkens in Korea kaum Hilfestellung geben.

Der Kapsin Coup

Die Entwicklung wollte es, daß Paul Georg v. Möllendorff Augenzeuge des blutigen Zusammenstoßes zwischen den beiden Strömungen in Korea wurde.

Kim Ok Kyun und seine Freunde erreichten durchaus Stellungen im Regierungsapparat. Kim Ok Kyun selber hatte schon im Alter von 21 Jahren mit besonderem Erfolg das Staatsexamen bestanden und war seitdem in wechselnden Regierungsfunktionen tätig. Im Frühjahr 1884 war er als Vizepräsident im Außenministerium ein Kollege v. Möllendorffs. Aber angesichts der dominierenden Rolle der Min brachten es die Reformer nicht so weit, daß sie ihre Vorstellungen als Angehörige des Regierungsapparates durchsetzen konnten. Daher entschlossen sie

[62] Foulk, Report, Inclosure in No. 128, FRUS 1885, S. 343.
[63] COOK S. 186; siehe auch DEUCHLER a.a.O. S. 203.
[64] R. v. MOELLENDORFF S. 102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000442

sich zum Putsch[65]. Es war ihre Absicht, die führenden Vertreter des Min Klans zu töten, selbst eine Regierung zu bilden, um dann das Land zu reformieren. Da ihre Gruppe zahlenmäßig schwach war, versicherten sie sich japanischer Unterstützung. Sie weihten den japanischen Gesandten in Seoul Takezoe in ihre Pläne ein und hofften auf Hilfe durch die der Gesandtschaft zugeteilten japanischen Truppen. Die japanische Regierung allerdings wies Takezoe mit einem Erlaß, der ihn am Tage des Putsches erreichte, an, sich herauszuhalten[66].

Am 4. Dezember 1884 schlugen die Verschwörer zu. Die Einweihungsfeier für das neue Postamt in Seoul – Hong Yong Sik, einer der Mitverschwörer, war für den Aufbau des Postwesens verantwortlich – brachte Freund und Feind sowie einige Ausländer zusammen[67]. An der abendlichen Tafel im neuen Postamt nahmen außer Hong Yong Sik Kim Ok Kyun und Pak Yong Hyo Platz. Drei der sieben von den Verschwörern ausersehenen Opfer aus den Reihen der Min-Führer waren anwesend, nämlich Min Yong Ik, Han Kyu Sik und Yi Cho Yon. Zugegen waren ferner der amerikanische und der britische Gesandte, der chinesische Vertreter in Seoul Chen Shu-tang und einer seiner Mitarbeiter. Der japanische Gesandte hatte in letzter Minute abgesagt und seinen Vertreter Shimamura geschickt, der die Pläne der Verschwörer ebenfalls kannte. Der kaiserliche Generalkonsul Zembsch hatte krankheitshalber abgesagt. Zugegen war aber Paul Georg v. Möllendorff. Er saß ziemlich in der Mitte der Tapfel, schräg gegenüber von Kim Ok Kyun.

Der Schrei „Feuer" unterbrach das Fest. Min Yong Ik, der als erster aus dem Saal stürzte, wurde draußen mit Schwertern niedergeschlagen und kehrte blutüberströmt in den Saal zurück. Während alle anderen Gäste davoneilten, blieb v. Möllendorff mit einem Diener bei dem Verwundeten und brachte ihn gegen Morgen in sein Haus. Vierzehn Ärzte sammelten sich dort um Min Yong Ik. v. Möllendorff aber rief Dr. Allen herbei, dem es gelang, Min Yong Ik zu heilen. v. Möllendorff rettete nicht nur Min Yong Ik, sondern verhalf zugleich der westlichen Medizin zu einem entscheidenden Durchbruch[68].

[65] Wegen der Einzelheiten siehe Cook S. 135ff, 151ff, 176, 183, 195.

[66] Cook S. 215 und 163.

[67] Wegen der Sitzordnung siehe Cook S. 248; vgl. ferner R. v. Moellendorff S. 71ff, Wolter S. 69 und 70, FRUS 1885 No. 230 S. 331 und 332 (Foote to Frelinghuysen, December 5, 1884).

[68] Paik a. a. O. S. 102; William Franklin Sands: *Undiplomatic Memories. The Far East 1896–1904.* London 1905, S. 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000443

Die Verschwörer waren indessen in den Palast geeilt, hatten den König in einen anderen Palast geführt und den japanischen Gesandten mit Truppen herbeigeholt. Sechs der sieben ausersehenen Opfer, darunter Min Tae Ho, Cho Yong Ha und Min Yong Mok wurden ermordet. Die Verschwörer bildeten dann eine neue Regierung. Damit schienen sie ihre Ziele erreicht zu haben. Aber am 6. Dezember 1881 griffen die chinesischen Truppen unter der entschlossenen Führung von Yüan Shih-kai ein und vertrieben die Aufständischen und ihre Helfershelfer rasch. Hong Yong Sik und Pak Yong Hyo fanden den Tod. Der Rest der Verschwörer, darunter Kim Ok Kyun, rettete sich nach Japan.

Der Kapsin Coup – so genannt nach der Bezeichnung des Jahres 1884 nach dem Mondkalender – war koreanischen, nicht japanischen Ursprungs. Insoweit kam Generalkonsul Zembsch in seiner Wertung vom 18. Januar 1885 der Sache nahe[69]: „Der Aufstand ist, nach meiner Ansicht, vorbereitet und veranlaßt worden von ehrgeizigen, japanischgesinnten Koreanern, welche hohe Ämter und Würden erlangen wollten und dabei die Unterstützung der Japaner benutzten und mißbrauchten. Die Aufrührer waren sämtlich japanisch gesinnt und haben den am Ruder befindlichen, meist chinesisch gesinnten Ministern Macht und Ämter nehmen wollen und haben sich hierzu des Meuchelmordes und der Macht der Japaner, denen sie wohl falsche Vorspiegelungen gemacht haben mögen, bedient".

Man muß WOLTER[70] zustimmen, wenn er darlegt, daß v. Möllendorff sich tapfer verhalten hat. Dies wird umso deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß das Deutsche Konsulat Seoul im Hinblick auf die Möglichkeit von Ausschreitungen gegen Fremde oder eines Krieges um die Entsendung eines deutschen Kriegsschiffs bat[71]. Dem Wunsch, der das Auswärtige Amt am 18. Dezember 1884 erreichte, wurde entsprochen. Auf Weisung des Chefs der Admiralität schickte das ostasiatische Geschwaderkommando das Kanonenboot „Iltis" von Shanghai nach Inchon. Dort traf es am 22. Dezember 1884 ein. Es kehrte erst Anfang Februar 1885, nachdem sich die Lage in Korea beruhigt hatte, nach China zurück.

v. Möllendorff blieb in Korea, und die Ereignisse führten ihn sogar endgültig zurück ins Außenministerium. Die koreanische Regierung

[69] Zitiert in einer Vorlage des Auswärtigen Amts vom 2. März 1885, AA Korea 1 Bd. 4.

[70] A.a.O. S. 70.

[71] Schreiben des Konsulats Seoul vom 9. Dezember 1884 an das Generalkonsulat Shanghai, Berichte des Konsulats Seoul vom 24. Dezember 1884 und des Geschwaderchefs Kommodore Paschen vom 19. Januar 1885, AA Korea 1 Bd. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000444

entschloß sich, über die Beilegung des Streits unmittelbar mit der japanischen Regierung zu verhandeln. v. Möllendorff war einer der bevollmächtigten Unterhändler. Wiederum war er am Zustandekommen eines wichtigen Vertrages beteiligt, nämlich der Konvention von Seoul vom 9. Januar 1885, durch die Korea erneut zu Schadensersatzzahlungen verpflichtet wurde. Seine Mitwirkung war v. Möllendorff nützlich. „Herr von Möllendorff wird von den chinesischen Vertretern zur Zeit gestützt und dürfte seine Stellung wieder befestigt sein", berichtete das Konsulat Seoul am 22. Januar 1885[72].

Zusammen mit So Sang U reiste er am 5. Februar 1885 nach Japan, um den in der Konvention versprochenen Entschuldigungsbrief zu überbringen[73]. Diesen übergaben sie dem japanischen Kaiser am 20. Februar 1885.

Die beiden um Einfluß auf der koreanischen Halbinsel ringenden Großmächte, Japan und China, kamen in der Konvention von Tientsin vom 18. April 1885 überein, innerhalb von vier Monaten ihre Truppen aus Korea zurückzuziehen und keine Truppen dorthin zu entsenden, ohne den anderen zuvor davon schriftlich zu unterrichten[74]. Die erste Regelung wirkte sich sofort zugunsten Japans aus, da Japan weitaus weniger Truppen als China in Korea stationiert hatte. Die Koppelung militärischer Schritte Chinas und Japans verhieß Unheil. Der kaiserliche Gesandte in Peking von Brandt hatte die Gefahr richtig erkannt. In einem Bericht vom 06. Februar 1885 schrieb er[75]: „In dieser Idee, die Zurückziehung der japanischen Truppen von der gleichzeitigen Zurückziehung der chinesischen Garnison abhängig zu machen, liegt wohl zweifelhaft der Keim eines künftigen Konflikts, und habe ich daher geglaubt, Euerer Durchlaucht hochgeneigte Aufmerksamkeit ganz gehorsamst bereits jetzt auf diesen Punkt lenken zu sollen."

Von Möllendorffs Sturz

Seinen Aufenthalt Anfang des Jahres 1885 in Tokyo nutzte v. Möllendorff, um seine Idee einer engen Zusammenarbeit Koreas mit Rußland weiterzuverfolgen. Er nahm mit Legationssekretär v. Speyer von der

[72] In AA Korea 1 Bd. 4; ähnlich Bericht des Konsulats Seoul vom 24. Februar 1885 ibidem.

[73] Bericht der Gesandtschaft Tokyo vom 24. Februar 1884, AA Korea 1 Bd. 4.

[74] Text vgl. Anlage zum Bericht der Gesandtschaft Peking vom 30. April 1885 und Anlage zum Bericht der Gesandtschaft Tokyo vom 1. Juni 1885, beide in AA Korea 1 Bd. 5.

[75] In AA Korea 1 Bd. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000445

russischen Gesandtschaft Verbindung auf, um mit ihm die Möglichkeit der Entsendung russischer Militärinstrukteure nach Korea zu besprechen. Er behauptet[76], dies mit Zustimmung von König Kojong getan zu haben. Es war erstaunlich, daß v. Möllendorff seine kühnen Ideen weiterverfolgte, obwohl ihn seine Politik der Annäherung Koreas an Rußland im Sommer 1884 vorübergehend seine Stellung im Außenministerium gekostet hatte. Jedoch hielt er den Augenblick für günstig, da China und Japan dabei waren, ihre Truppen aus Korea zurückzuziehen. „Durch Einladen russischer Militärinstrukteure in genügender Zahl", schreibt er in dem erwähnten Brief aus Tokyo vom 02. März 1885[77], „schaffen wir uns einige Regimenter zuverlässiger Soldaten, und sowie Japan sieht, daß wir mit Rußland in ein intimeres Verhältnis getreten sind, wird es keine weiteren Versuche wagen. Das kann Rußland garantieren. Rußland muß daran liegen, an seinen Grenzen ein befreundetes unabhängiges, kräftiges und wohlhabendes Korea zu haben und wird Instrukteure schicken."

Der Gedanke, daß Korea ausländische Ausbilder für seine Truppen benötigte, war damals weit verbreitet. In der Konvention von Tientsin hatten China und Japan sogar vereinbart, der koreanischen Regierung zu empfehlen, eine Truppe aufzustellen und deren Ausbildung ausländischen Offizieren anzuvertrauen, die aber weder aus China noch aus Japan stammen dürften. Das Konsulat Seoul berichtete, v. Möllendorff habe daran gedacht, die koreanischen Soldaten durch deutsche Instrukteure ausbilden zu lassen[78]. Ob er dies vorübergehend erwogen hat, ist nicht sicher. Sicher ist jedoch, daß der Vertreter der Hamburger Firma E. Meyer u. Co. in Korea, Wolter, diesen Plan mit Nachdruck verfolgte und auch das Konsulat Seoul und die Gesandtschaft Peking einzuschalten versuchte[79]. Er erhoffte sich davon Aufträge für Waffenlieferungen und erklärte sich sogar bereit, einen Teil der Kosten für die Instrukteure mittragen zu wollen. Er bedauerte daher, daß sich v. Möllendorff für russische und gegen deutsche Instrukteure entschied. Von Möllendorf hatte aber in dieser Frage – ohne daß er es wußte – einen mächtigen Gesinnungsgenossen, nämlich Bismarck. Der Reichskanzler, dem von der Preußischen Gesandtschaft in Hamburg mit Bericht vom 29. August 1885 Abschriften der Schreiben Wolters über-

[76] R. v. MOELLENDORFF S. 98.

[77] Vgl. Anm. 32.

[78] Berichte des Konsulats Seoul vom 2. und 27. April 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

[79] Siehe seine Schreiben vom 4. und 6. Juli 1885 an seine Hamburger Zentrale, AA Korea 1 Bd. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000446

mittelt worden waren, versah diese mit eindeutigen Randbemerkungen[80]. So kommentierte er z.B. Wolters Mitteilung, v. Möllendorff sei gegen eine Anstellung deutscher Offiziere, weil er eben nur russische haben wollte, dahin: „Da hat er (sc. von Möllendorff) Recht! Was sollen wir dort?" Auf Weisung Bismarcks erging dann am 04. September 1885 an das Konsulat Seoul und die Gesandtschaft Peking ein Erlaß, der zur Zurückhaltung anhielt. Die Verwendung amtlichen Einflusses für die Anstellung von deutschen amtlichen Instrukteuren wurde untersagt. Es solle keiner Maßnahme Vorschub geleistet werden, die geeignet sei, „Anhalt für die Verdächtigung zu bieten, daß wir in Ostasien noch andere als Handelszwecke verfolgen". Das Konsulat Seoul wurde zusätzlich angewiesen, alles zu vermeiden, „was bei anderen europäischen Mächten, speziell bei Rußland, politisches Mißtrauen gegen uns wecken könnte". Dieser Erlaß wich in auffälliger Weise von der ihm zugrundeliegenden Weisung Bismarcks, die in einer Notiz vom 31. August 1885 wiedergegeben wurde, ab: „Seine Durchlaucht (sc. Bismarck) hielte es für politisch nützlich, daß der Generalkonsul (sc. Zembsch) sich jeder anti-russischen Einmischung enthielte und daß er im Gegenteil den Russischen Interessen in vorsichtiger Weise behilflich sein möge". Bismarck blieb sich treu. Auch im fernen Korea handelte er nach den von der europäischen Politik bestimmten Maßstäben; Weltpolitik war seine Sache nicht. Da er Mitte der 80er Jahre die Gefahr eines Zusammengehens zwischen Frankreich und Rußland vor Augen hatte und besonders Rußland fürchtete, wollte er auch in Korea eher Rußland behilflich sein.

Rußlands Interessen an Korea verfolgte eine andere europäische Großmacht sehr viel argwöhnischer, nämlich England. Mitte April 1885 besetzten englische Schiffe unter der Führung von Vizeadmiral Sir William Dowell vorübergehend als Kohlestation die Inselgruppe Komun (Port Hamilton), die südlich von Korea strategisch günstig zwischen den Inseln Cheju und Tsushima gelegen ist[81]. Wieder wurde v. Möllendorff aktiv. Auf Weisung von König Kojong begab er sich im Mai 1886 zusammen mit einem anderen koreanischen Beamten auf einem chinesischen Kriegsschiff zunächst nach Port Hamilton[82]. Dort fanden

[80] Die in diesem Absatz erwähnten Schriftstücke finden sich alle in AA Korea 1 Bd. 6.

[81] China No. 1 (1887), presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, March 1887.

[82] R. v. MOELLENDORFF S. 91 und 92, Berichte der Gesandtschaft Tokyo vom 24. Mai und 2. Juni 1885, Bericht des Konsulats Seoul vom 19. Mai 1885, Bericht der Gesandtschaft Peking vom 3. Juni 1885, alle in AA Korea 2 Bd. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000447

die Abgesandten des koreanischen Hofs sechs britische Kriegsschiffe vor Anker; auf dem höchsten Hügel der Insel wehte die britische Flagge. Sie reisten nach Nagasaki weiter, um Vizeadmiral Sir William Dowell zu treffen, der die Besetzung von Port Hamilton geleitet hatte. Am Tage ihres Eintreffens in Nagasaki, am 18. Mai 1885, sprachen sie mit dem britischen Marineoffizier und protestierten gegen das britische Vorgehen. Am Tag darauf faßten sie ihr Vorbringen in einem an Vizeadmiral Dowell gerichteten Schreiben zusammen. In dem Schreiben hieß es u. a.[83]: „We have further to request that you will take such immediate steps as will make it apparent to all the Treaty Powers concerned that Port Hamilton forms an integral portion of H. C. M's (sc. His Corean Majesty's) dominions." Vizeadmiral Dowell verhielt sich rezeptiv. Noch am 18. Mai hatte er seine Regierung telegraphisch über den Protest unterrichtet, wobei er sich übrigens aus militärischen Gründen dagegen aussprach, daß England sich in Port Hamilton festsetzte[84]. Ohne greifbares Ergebnis mußten sich v. Möllendorff und sein Begleiter wieder nach Seoul begeben, wo sie bereits am 23. Mai 1885 eintrafen.

Die Port Hamilton-Frage beschäftigte noch geraume Zeit die Kabinette, auch die europäischen. Erst am 27. Februar 1887 wurde die britische Flagge in Port Hamilton wieder eingeholt. In der Zwischenzeit hatte es Gerüchte gegeben, England setzte sich dort auf Dauer fest und werde aus dieser Besitzung ein zweites Hongkong machen.

Im Juni 1885 traf der Kaiserlich Russische Legationssekretär v. Speyer aus Tokyo kommend mit einem russischen Kriegsschiff in Korea ein, um die Pläne, russische Militärinstrukteure für die Ausbildung der koreanischen Truppen einzusetzen, weiterzuverfolgen[85]. Über diese Pläne hatte v. Möllendorff auch während seines Aufenthalts in Nagasaki im Mai 1885 mit russischen Vertretern gesprochen. Die Pläne waren aber nicht im Wege einer schriftlichen Vereinbarung fixiert worden; vielmehr hatten v. Möllendorffs russische Gesprächspartner ihrer Regierung über dessen Äußerungen berichtet. Der russische Diplomat fand in Seoul für seine Absichten Unterstützung nur bei v. Möllendorff. Die koreanische Regierung ließ sich auf diese Vorstellungen nicht ein. Der Präsident des Außenministeriums Kim Yun Sik behauptete gegenüber v. Speyer, über v. Möllendorffs Gespräche mit

[83] Siehe die Anlagen zu dem in Anm. 82 zitierten Bericht der Gesandtschaft Tokyo vom 2. Juni 1885.

[84] Vgl. die in Anm. 81 genannte britische Dokumentation No. 15.

[85] Hierzu und zum folgenden Berichte des Konsulats Seoul vom 10. Juli 1885 und der Gesandtschaft Tokyo vom 20. Juli 1885, AA Korea 3 Bd. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000448

russischen Vertretern nicht rechtzeitig unterrichtet worden zu sein[86]. Er begründete die Ablehnung der russischen Vorstellungen mit dem Hinweis, daß die koreanische Regierung bereits vor einiger Zeit die amerikanische Regierung formell um die Entsendung von Militärinstrukteuren ersucht habe. Schließlich, so kann man vermuten, hielt es die koreanische Regierung für angezeigt, England, das durch die Besetzung von Port Hamilton seine Besorgnis über eine russische Machtausdehnung in Ostasien signalisiert hatte, nicht durch einen Schritt zu reizen, der als Annäherung an das Zarenreich angesehen werden konnte. Und es war auch die englische Presse in Ostasien, die nicht aufhörte, v. Möllendorff „in der gewöhnlichsten Weise mit Schmutz zu bewerfen"[87]. Auch die anderen an Korea interessierten Mächte betrachteten die russischen Avancen mit Mißvergnügen. Die Hauptkonkurrenten um Einfluß in Korea, China und Japan,[88] waren naturgemäß dagegen, daß sich der dritte Nachbar Koreas dort stärker bemerkbar machte. So blieben die Bemühungen v. Speyers, der sich noch dazu anmaßend verhielt, mit Gewalt drohte und sich dadurch den Unwillen seiner Regierung zuzog[89], erfolglos. Er berichtete[90] dieser, daß v. Möllendorffs Stellung erschüttert sei, da die Vertreter Englands und anderer Mächte gegen ihn agierten. Da er, v. Speyer, nur an v. Möllendorff eine Stütze gefunden habe, habe er eingesehen, daß er jetzt nichts ausrichten könne, und habe Korea deshalb wieder verlassen.

Viel nachteiligere Folgen hatte v. Speyers Auftritt in Seoul für v. Möllendorff. Die Entrüstung über seine Bemühungen, russischen Einfluß in Korea zu fördern, war allgemein[91]. Er war zu weit gegangen und hatte sein Vorgehen innerhalb der Regierung nicht genügend abgesichert. Wirklich abträglich für ihn war, daß er in Gegensatz zur chinesischen Politik geraten war. Er hatte die Grenze dessen, was China Korea an eigenem Bewegungsspielraum zu gewähren gewillt war, über-

[86] Vgl. die Aufzeichnungen über die Gespräche v. Speyers im koreanischen Außenministerium, die dem Bericht des Konsulats Seoul vom 10. Juli 1885 als Anlagen beigefügt waren.

[87] Bericht der Gesandtschaft Tokyo vom 20. Juli 1885, AA Korea 2 Bd. 2.

[88] Siehe den Vermerk von v. Holstein vom 19. September 1885 über ein Gespräch mit dem japanischen Gesandten Aoki, AA Korea 1 Bd. 6.

[89] Siehe die in Anm. 86 genannten Aufzeichnungen, ferner Bericht der Botschaft St. Petersburg vom 4. August 1885, AA Korea 3 Bd. 1.

[90] Bericht der Botschaft St. Petersburg vom 16. Juli 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

[91] Siehe die Berichte des Konsulats Seoul vom 1. August 1885 und aus Chemulpo vom 26. September 1885, AA Korea 1 Bd. 6, Kölnische Zeitung vom 5. Juni 1886, Wright S. 505.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000449

schritten. Jetzt machte sich bemerkbar, daß v. Möllendorff seinerzeit auf Empfehlung von Li Hang-chang nach Korea gekommen war. Dieser drängte jetzt auf v. Möllendorffs Entlassung[92].

„Am 27. vorigen Monats", berichtete das Konsulat Seoul am 1. August 1885[93], „erschien folgendes Edikt in der amtlichen Zeitung: 'Der Vizepräsident des Auswärtigen Amts von Möllendorff verläßt diese Stellung.'"

Am 4. September 1885 wurde v. Möllendorff seines Amtes als Generalzollinspekteur enthoben[94]. Am 18. Oktober 1885 verlor er sein letztes koreanisches Amt, nämlich das als Chef des Münzamtes[95]. Diese Nachricht war dem Konsulat Seoul ein Telegramm an das Auswärtige Amt in Berlin wert.

Das Konsulat des Deutschen Reiches in Seoul hatte eingedenk der Weisung, alles zu vermeiden, was nach einer politischen Aktion aussehen könnte, nichts unternommen, um v. Möllendorff zu stützen. Es hatte sich damit begnügt, „immerhin noch ein freundliches Verhalten" gegenüber v. Möllendorff einzunehmen[96]. Ja, die deutsche Seite rückte, als v. Möllendorff stürzte, von ihm ab. „Auch ich bin seit einiger Zeit, obschon mit Widerstreben, zu der Ansicht gelangt, daß sein Charakter und seine Fähigkeiten nicht von der Art sind, daß durch ihn in Zukunft unsere kommerziellen Aufgaben in diesem Lande gefördert werden können", schrieb Vizekonsul Budler am 26. September 1885.

Li Hung-chang ließ v. Möllendorff drängen, Korea zu verlassen[97]. Yüan Shih-kai stellte ihm eine Position in der Umgebung des Generalgouverneurs in Tientsin in Aussicht. v. Möllendorff wurde sogar ein chinesisches Kriegsschiff für die Reise nach China zur Verfügung gestellt. König Kojong und Königin Min gewährten v. Möllendorff und seiner Frau noch eine Audienz. Aber dann war die Stunde der Abreise gekommen. Am 22. November 1885 verließ v. Möllendorff mit seiner Familie Seoul, am 25. November 1885 reiste er von Inchon ab.

[92] Berichte der Gesandtschaft Peking vom 1. August und 14. Oktober 1885, AA Korea 1 Bd. 6.

[93] In AA Korea 1 Bd. 6.

[94] Bericht aus Chemulpo vom 26. September 1885, AA Korea 1 Bd. 6.

[95] Bericht der Gesandtschaft Peking vom 27. Oktober 1885 und Telegramm des Konsulats Seoul vom 24. Oktober 1885, beide in AA Korea 1 Bd. 6.

[96] Vgl. hierzu und zum folgenden den in Anm. 94 zititerten Bericht.

[97] Hierzu und zum folgenden Bericht des Konsulats Seoul vom 12. Oktober 1885, AA Korea 1 Bd. 6 und vom 10. und 25. November 1885, AA Korea 1 Bd. 7, R. v. MOELLENDORFF S. 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000450

Es müssen schwere Tage für Paul Georg v. Möllendorff gewesen sein. In Korea war er isoliert. Der russische Geschäftsträger Karl Waeber, der Anfang Oktober 1885 in Seoul eingetroffen war, konnte ihm nicht helfen. „Von der Mehrzahl seiner bisherigen koreanischen Kollegen war sein Fortgehen mit Ungeduld erwartet worden, und ich glaube, auch die fremden Vertreter beglückwünschen sich, nicht mehr auf seinen Trotz und seine Launen Rücksicht nehmen zu brauchen, und hoffen, daß sie Handel und Verkehr ohne sein Dazwischentreten mehr werden fördern können, als dies der Fall war, so lange seine Vermittlung nicht umgangen werden konnte." Mit diesen Worten begleitete Vizekonsul Budler v. Möllendorffs Abreise[98]. Und v. Möllendorff reiste in eine ungewisse Zukunft.

Noch kritischer äußerte sich knapp ein Jahr später Generalkonsul Kempermann, der im Frühjahr 1886 die Leitung des Deutschen Konsulats in Seoul übernommen hatte. In einem Bericht vom 24. August 1886 führte er aus[99]: „. . . unter seiner (sc. von Möllendorffs) Leitung wird der König manchen Blick in die Außenwelt haben werfen können, im allgemeinen aber wird er von seinem Berater, der zwar vieles wußte, aber durchaus kein praktischer Mensch und von Größenwahn nicht frei war, nur verschrobene und überspannte Ideen erhalten haben, und der Abgang desselben ist daher nicht im geringsten zu bedauern, weder für den König noch für uns." Man kann annehmen, daß Generalkonsul Kempermann, der v. Möllendorff während dessen Tätigkeit in Korea nicht erlebt hatte, eine damals in Seoul vorherrschende Meinung widergab. Aber sein Verdikt ist zu hart. Daß v. Möllendorff die koreanische Regierung selbstlos beraten hatte, steht außer Frage. Er wollte dem Land dazu verhelfen, auf eigenen Füßen zu stehen, er verfolgte also koreanische Ziele. Seine außenpolitischen Ideen waren durchaus diskutabel. Die Gefahr, die Koreas Selbständigkeit von Japan her drohte, erkannte er richtig. Auch darin hatte er recht, daß er den Nachbarn Rußland als einzige Macht betrachtete, die neben China und Japan größeren Einfluß in Korea entwickeln könnte. In der Tat kam es später sogar zu einer Periode russischer Dominanz in Korea, die erst durch den russisch-japanischen Krieg beendet wurde. Worin v. Möllendorff sich erneut verschätzte, war die Entschlossenheit Chinas in jenen Jahren, seine Position in Korea zu verteidigen. Über diese Fehleinschätzung muß man sich wundern. Man bekommt einmal mehr Zweifel, ob v. Möllendorff ein homo politicus war.

[98] Bericht vom 25. November 1885, AA Korea 1 Bd. 7.

[99] In AA Korea 1 Bd. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000451

Der Preuße am koreanischen Hof hatte sich nicht nur mit seinen Ideen nicht durchsetzen, sondern auch seine Position nicht halten können. Angesichts der turbulenten Umstände in Korea nimmt dies nicht wunder.

Im Land herrschte Unruhe; die Bauern hatten schwere Lasten zu tragen; hin und wieder kam es zu Aufständen. Das Land war arm, die Verwaltung ineffektiv, die Korruption groß. Mit den Min war der Faktionalismus, die der Taewongun bekämpft hatte, mit verstärkter Macht zurückgekehrt. Zwischen den Angehörigen der herrschenden Schicht bestand kein einigendes Band. Politik wurde wieder weitgehend durch Hofintrigen ersetzt. Beamte und Gelehrte fühlten sich unsicher. Ihre neokonfuzianischen Lehren gaben ihnen keine Antworten auf die vielen Fragen, vor die sie sich gestellt sahen, seitdem sie westlichem Denken ausgesetzt waren. Der Neokonfuzianismus, inzwischen ohnehin zum Formalismus erstarrt, hatte stets die Figur des Herrschers in den Vordergrund gestellt, der durch sein Vorbild wirken solle[100]. Infolgedessen waren die institutionellen Sicherungen zur Ausübung der Staatsgewalt kaum ausgeprägt. Die Zentralgewalt war schwach. Keiner der führenden Koreaner, König Kojong einbegriffen, erwies sich in den Jahren, während v. Möllendorff in Korea tätig war, als stark genug, eine zukunftsweisende politische Linie zu entwickeln und durchzusetzen. Die koreanische Politik war daher unstet und konfus. Korea drohte von seiner eigenen Tradition erdrückt zu werden. Und noch dazu unternahm der ältere Bruder China, zwar halb gelähmt, aber in Korea um seinen Einfluß kämpfend, direkte Eingriffe in die koreanische Politik, wie sie in der Vergangenheit nicht vorgekommen waren. Wie hätte sich in dieser Situation der deutsche Ratgeber auf Dauer halten sollen?

Noch einmal zurück nach Korea

Nach seiner Rückkehr aus Korea war v. Möllendorff im Amt von Li Hung-chang in Tientsin tätig. Die präzisen Modalitäten seiner Tätigkeit haben sich nicht feststellen lassen. MORSE meint, Li Hung-chang habe v. Möllendorff „einen kleinen Posten" verschafft[101]. Eines ist allerdings sicher: v. Möllendorffs Trachten war in dieser Zeit ganz darauf gerichtet, wieder in seine alten Positionen in Korea einrücken zu können. Er stand auch in Verbindung mit dem koreanischen Königshof.

[100] KLEINER S. 336ff.
[101] A.a.O. S. 13, Fußnote 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000452

Ihn in seine früheren Ämter in Seoul wieder einzusetzen, war schon deshalb kaum möglich, weil diese besetzt waren. Die beiden wichtigsten Posten, die er bekleidet hatte – der eines Abteilungsleiters im Außenministerium und der des Chefs der Seezollverwaltung – waren auf zwei ausländische Berater aufgeteilt worden.

Die Leitung der koreanischen Zollverwaltung hatte seit dem 23. Oktober 1885 der Amerikaner Henry F. Merrill inne[102]. Dieser war etwa gleichzeitig mit dem Taewongun in Korea eingetroffen, den China in seine Heimat zurückkehren ließ, um in der koreanischen Öffentlichkeit für eine freundlichere Stimmung zu sorgen. Wie seine Vorgänger war Merrill der koreanischen Regierung von Li Hung-chang benannt worden. Aber diesmal hatte der Generalgouverneur den Rat des Generalinspekteurs des chinesischen Zolldienstes eingeholt. Sir Robert Hart hatte die Gelegenheit genutzt, einen seiner Getreuen zu empfehlen. Er erhoffte sich davon eine enge Verbindung zwischen dem chinesischen und dem koreanischen Zolldienst. Diese wurde später dadurch erreicht, daß Merrill Mitarbeiter aus dem chinesischen Zolldienst in den koreanischen herüberholte. Vorher hatte Merrill den Personalbestand der koreanischen Zollverwaltung abgebaut. Diesem Abbau fielen vor allem Deutsche, nämlich die Herren Schulze, Kniffler, Arnous und Classen, zum Opfer[103]. Merrill organisierte die koreanische Zollverwaltung effektiv, so daß die Zolleinnahmen zu einer wichtigen Finanzquelle für die koreanische Regierung wurden. Die koreanische Zollverwaltung war eine der Schöpfungen v. Möllendorffs, die Bestand hatte und fortentwickelt wurde.

v. Möllendorffs Position im koreanischen Außenministerium war im Frühjahr des Jahres 1886 Owen N. Denny übertragen worden[103a]. Auch er war der koreanischen Regierung von Li Hung-chang benannt worden. Aber er verdankte seine Berufung nach Korea nicht der Empfehlung von Sir Robert Hart. Dieser hielt die Ernennung eines zusätzlichen ausländischen Beraters neben seinem Vertrauten Merrill für überflüssig. Der Generalgouverneur aber, in dem Bestreben, Harts

[102] Morse S. 13 und 14, Deuchler S. 176 und 177, Koh Byong Ik: *The Role of Westeners* S. 251, Berichte der Gesandtschaft Peking vom 24. und 29. September 1885, AA Korea 1 Bd. 6.

[103] Bericht des Konsulats Seoul vom 9. Dezember 1885, AA Korea 1 Bd. 7; Kölnische Zeitung vom 5. Juni 1886.

[103a] Morse S. 14, Koh Byong Ik: *The Role of Westeners*, S. 251 und 252, R. v. Moellendorff S. 84, Berichte der Gesandtschaft Peking vom 29. September 1885 in AA Korea 1 Bd. 6 und des Konsulats Seoul vom 2. Januar, 3. April und 3. Mai 1886 in AA Korea 1 Bd. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000453

Einfluß in Korea nicht zu sehr anwachsen zu lassen, entschied sich auf Empfehlung des Deutschen Gustav Detring – dieser war Commissioner der chinesischen Seezollverwaltung, aber zugleich ein einflußreicher Ratgeber von Li Hung-chang[104] – für den früheren amerikanischen Konsul in Tientsin Denny.

Etwas voreilig hatte das Berliner Tageblatt am 16. Mai 1887 aus Tientsin berichtet, daß v. Möllendorff voraussichtlich wieder in koreanische Dienste treten werde. Ein Jahr später, am 24. Mai 1888, meldete dann der in Shanghai erscheinende Ostasiatische Lloyd: „Es wird allen unseren Landsleuten im Osten sowohl als in der Heimat zur großen Genugtuung gereichen, zu erfahren, daß einer Nachricht zufolge, die, obgleich sie uns erst gerüchteweise von zwei verschiedenen glaubwürdigen Quellen zugeht, doch sich wohl in kurzem bestätigen wird, Hr. P. G. v. Möllendorff in nächster Zeit in seine frühere Stellung als Ratgeber des Königs von Korea zurückkehren wird . . . . . Hr. von Möllendorff weilt augenblicklich, wie wir erfahren, in Korea."

In der Tat war v. Möllendorff am 14. Mai 1888 in Seoul eingetroffen[105]. Die Gründe für diese Reise in das Land seiner Sehnsucht beschreibt er wie folgt[106]: „Da der König von Korea mich wiederholt und dringend um meine Rückkehr gebeten hatte, auch der Vizekönig vom Tsungli Jamen Weisung erhalten hatte, mich in meine frühere Stellung wieder einzusetzen, und aus Korea gemeldet wurde, daß Denny Korea verlassen habe, so faßte ich den Entschluß, wieder nach Korea zurückzukehren. Der Vizekönig, der gerade in Port Arthur war, ließ mir sagen, vorläufig tiefste Diskretion darüber zu wahren." Daß es v. Möllendorffs Absicht war, seine früheren Ämter wieder zu übernehmen, läßt sich denken. Ob aber Li Hung-chang wollte, daß der Deutsche wieder in Korea amtieren sollte, ist ungewiß. Hart glaubte[107], es sei v. Möllendorffs Auftrag, Denny matt zu setzen und König Kojong „in chinesiches Geschirr" zurückzuholen.

Für diese Interpretation spricht manches. Denny war in der Erwartung, daß er die chinesischen Interessen in Korea fördern würde, nach Seoul entsandt worden, aber wie sein Vorgänger v. Möllendorff setzte er sich für Koreas Selbständigkeit ein. Anders als seinem Vorgänger

[104] PAUL KING: *In the Chinese Customs Service. A Personal Record of Forty-Seven Years.* London 1924 (Reprint, New York 1980), S. 71ff.

[105] Bericht des Konsulats Seoul vom 30. Mai 1888, AA Korea 1 Bd. 9.

[106] R. v. MOELLENDORFF S. 85.

[107] Zitiert bei MORSE S. 15; nach anderen Angaben hatte v. Möllendorff nur einen zweimonatigen Urlaub erhalten (siehe den Bericht des Konsulats Seoul vom 30. Mai 1888 in AA Korea 1 Bd. 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000454

stellte sich ihm jedoch die Selbständigkeit Koreas in erster Linie als Unabhängigkeit von China dar. Er glaubte an seine Rolle „als der Befreier Koreas vom chinesischen Joche“[108]. Entsprechend beriet er König Kojong. Daher wundert es nicht, daß er in scharfen Gegensatz zu China und Chinas mächtigem Vertreter in Seoul Yüan Shih-kai geraten war. v. Möllendorff, dem König Kojong früher viele Beweise seiner Gunst gegeben hatte, schien durchaus der richtige Mann zu sein, den König wieder mehr auf die chinesische Seite zu ziehen.

v. Möllendorffs Aufenthalt in Seoul im Sommer 1888 verlief jedoch unbefriedigend. Er hatte einen ungünstigen Zeitpunkt gewählt. Die Konfusion am Hof war eher noch schlimmer als zu dem Zeitpunkt, da v. Möllendorff Korea verlassen hatte. Die Finanzlage war so schlecht, daß viele Beamte seit Monaten nicht entlohnt worden waren. In Seoul gab es Unruhen, weil sich Gerüchte verbreiteten, „nach welchen eine Anzahl koreanischer Kinder im Auftrage der Fremden, insbesondere der Japaner, Amerikaner und Franzosen, gestohlen und von diesen verzehrt worden wäre“[109]. Und dann hatte die koreanische Regierung genau an dem Tag, als v. Möllendorff in Seoul eingetroffen war, mit Denny einen Vertrag unterzeichnet, der diesen für zwei weitere Jahre verpflichtete[110]. Erst am 16. Juni 1888, also nach mehrwöchigem Warten, drang er zu König Kojong vor, der aber unter Vorwänden seine Wiederbeschäftigung hinausschob. Enttäuscht – „Daß der König so undankbar gegen mich ist, tut mir sehr weh, um ihn hatte ich das nicht verdient“[111] – verließ v. Möllendorff Korea am 8. Mai 1888 und traf am 11. Juli 1888 wieder in Tientsin ein. Anfang September d. J. nahmen sogar im fernen Deutschland die Zeitungen von diesem Vorgang Notiz[112].

Seit der Öffnung Koreas durch den Vertrag von Kanghwa war das besondere Verhältnis Chosons zu China in die Diskussion geraten. Es beschäftigte auch die europäischen Kabinette. Auf Weisung Bismarcks hatte das Auswärtige Amt mit Erlaß vom 5. August 1885 die Gesandtschaft Tokyo und das Konsulat Seoul aufgefordert, möglichst eingehend darüber zu berichten, „in welchem Verhältnis Korea zu China steht, und auf welchen Grundlagen die staatliche Unabhängigkeit

[108] Bericht des Konsulats Seoul vom 14. September 1886, AA Korea 1 Bd. 7.
[109] Bericht des Konsulats Seoul vom 23. Juni 1888, AA Korea 1 Bd. 9.
[110] Vgl. den in Anm. 105 erwähnten Bericht.
[111] R. v. Moellendorff S. 87.
[112] Kölnische Zeitung und Hamburgischer Korrespondent vom 4. September 1888, Norddeutsche Allgemeine Zeitung vom 5. September 1888.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000455

Koreas dem Auslande gegenüber basiert ist"[113]. Ihre Haltung zu dieser Frage formulierten die beiden Kontrahenten Denny und v. Möllendorff im Jahre 1888.

In einem Pamphlet *China and Korea*[114], vom 3. Februar 1888 datiert, machte Denny den Versuch, unter Anwendung westlicher völkerrechtlicher Begriffe den Nachweis für Koreas Unabhängigkeit zu erbringen. Ausgehend vom Konzept der Gleichheit der Staaten, bemühte er sich, darzulegen, daß Korea bestimmte Merkmale eines unabhängigen und souveränen Staates aufweise. Korea habe das Recht, Verhandlungen zu führen, es habe Verträge geschlossen und Gesandte zu den Höfen der Vertragsstaaten geschickt. Es habe das Recht, Krieg oder Frieden zu erklären. Daher sei Chinas Anspruch, Korea als Vasallenstaat zu behandeln, unberechtigt. Hierfür gebe es auch keine Rechtsgrundlage. Gelegentlicher Gehorsam gegenüber China habe Koreas Unabhängigkeit nicht berührt. Korea zahle China zwar Tribut, dies mache aber Korea nicht zum Vasallenstaat.

Die gegenteilige Auffassung vertrat v. Möllendorff in einer Antwort auf die Ausführungen von Denny[115]. Er schilderte wichtige Merkmale des Tributverhältnisses zwischen Korea und China: das Übersenden der Tribute, die Investitur des koreanischen Königs durch den chinesischen Kaiser, die Benutzung des chinesischen Kalenders zur Datierung von Regierungsdokumenten. China habe nicht mehr von Korea verlangt, als ruhig zu bleiben, und habe Koreas Frieden niemals gestört. v. Möllendorff erwähnte auch die Bemühungen Chinas in jüngster Zeit, seinen überkommenen Anspruch auf Oberherrschaft zu wahren. Der koreanische König sei angewiesen worden, in einem Rundschreiben die Höfe der Vertragsstaaten über die Vasallenbeziehungen zu China zu unterrichten. Auch die Präambel des chinesisch-koreanischen Handelsvertrags verweise kurz auf das Vasallenverhältnis zwischen beiden Ländern. v. Möllendorff führte ferner aus, der Begriff Vasallenstaat sei die Entsprechung des chinesischen Begriffs *shu-kuo*. Die Souveränität eines Vasallen über sein Land und gegenüber anderen Souveränen stehe nicht im Widerspruch zum Vasallentum. Nur in seiner Beziehung zum Souverän werde der Vasall als halbsouverän betrachtet.

[113] In AA Korea 1 Bd. 6.

[114] Abgedruckt in Congressional Report (Senate), 1888, 8136–8140; siehe auch FREDERICK NELSON: *Korea and the Old Orders in Eastern Asia*. Baton Rouge 1946. Seoul 1975 (RAS Reprint Series.), S. 194ff.

[115] *A Reply to Mr. O. N. Denny's pamphlet betitled: „China and Korea"*, abgedruckt in R. v. MOELLENDORFF S. 125ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000456

Wenn man schon Begriffe des westlichen Völkerrechts auf das Verhältnis zwischen China und Korea anwandte, dann lag es nahe, es als ein solches zwischen Souverän und Vasall anzusehen. Darin hatte v. Möllendorff recht. Man vermeidet diese der europäischen Völkerrechtspraxis entstammenden Ausdrücke jedoch besser, da sie auf anders gelagerte Fallgruppen gemünzt sind[116]. Man kennzeichnet damit besonders Staatenverbindungen innerhalb des Osmanischen Reiches. Dabei stellt sich das Vasallenverhältnis als Ausnahme von den Grundsätzen von Gleichheit und Souveränität der Staaten dar. Derartige Grundsätze waren aber dem chinesischen Weltbild unbekannt. Dieses geht umgekehrt von dem Prinzip der Ungleichheit als der Regel aus. Danach ist das Reich der Mitte den Randstaaten übergeordnet. Dieser Grundsatz entsprach den Machtrelationen in Ostasien und auch konfuzianischem Denken. Dieses sah die Weltordnung als eine Einheit an. Es wandte die für das Verhältnis unter den Familienmitgliedern geltenden Regeln auf das Verhältnis unter Staaten an. Allerdings fanden diese Regeln nur für solche Staaten Anwendung, deren Bevölkerung konfuzianisch genug geworden war, um aus eigener Einsicht den natürlichen Regeln zu folgen. Wie das Verhältnis zwischen dem Vater (oder älteren Bruder) und den Familienmitgliedern hierarchisch geordnet war, war auch das Verhältnis zwischen dem Reich der Mitte und den kleinen Nachbarstaaten von oben nach unten organisiert. Das Tributsystem brachte die Ungleichheit zwischen China und seinen Nachbarn sinnfällig zum Ausdruck.

Das Bemühen, die traditionellen Aspekte der Beziehungen zu China zu vernachlässigen – die ohnehin den Anforderungen eines intensiveren Austauschs zwischen beiden Ländern nicht mehr genügten – und Korea in einem modernen Sinn als unabhängig und souverän gelten zu lassen, war zugleich der Loslösung Koreas von China dienlich. Von Möllendorff erkannte dies und warnte vor der Gefahr, daß ein schwaches Korea einer Annexion zum Opfer fallen könnte[117]. Korea, so meinte er, bedürfe des Schutzes Chinas.

Es ist auffällig, wie sehr sich v. Möllendorff in seiner Antwort an Denny zum Anwalt der chinesischen Politik gegenüber Korea macht, obwohl er doch während seiner Jahre als koreanischer Diplomat Zweifel an der Zuverlässigkeit des chinesischen Schutzes geäußert und eine zusätzliche Abstützung auf Rußland empfohlen hatte. Man hat zu

[116] Zum Tributverhältnis zwischen China und Korea siehe KLEINER S. 45 ff.
[117] R. v. MOELLENDORFF S. 135 und 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000457

berücksichtigen, daß er in der Zeit, als er seine Antwort verfaßte, für Li Hung-chang tätig war.

Zum Schicksal von Denny als Berater der koreanischen Regierung sei folgendes nachgetragen: Er hatte sein Pamphlet auch dazu benutzt, um Yüan Shik-kai scharf anzugreifen. Er bezeichnete ihn als „smuggler, conspirator und diplomatic outlaw". So konnte er sich nicht sehr lange am koreanischen Hof halten. Im Dezember 1888 stimmte er dem chinesischen Verlangen zu, seine Stellung in Korea aufzugeben[118].

Im chinesischen Zolldienst

Nachdem sich v. Möllendorffs Pläne, wieder in Korea tätig zu sein, zerschlagen hatten, stand er vor der Notwendigkeit, eine Anstellung auf Dauer zu finden. Schließlich mußte er genügend verdienen, um seine Familie zu versorgen. Offensichtlich hatte er häufig mit pekuniären Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, auch während seiner Zeit in Korea[119]. Er war nun schon zwanzig Jahre im Fernen Osten. Seine herausragende Fähigkeit war die Beherrschung der chinesischen Sprache. Es gab für ihn wohl keine andere Möglichkeit als die, wieder in den chinesischen Seezolldienst, den er 1874 verlassen hatte, zurückzukehren.

Im Frühjahr 1889 erhielt er die bescheidene Stellung eines Assistant Statistical Secretary in der Zollbehörde von Shanghai[120]. Kollegen, die später als er in die chinesische Zollverwaltung eingetreten waren, hatten ihn nun längst überholt. 1891 erhielt er den Rang eines Deputy Commissioner und erst im September 1897 wurde er endlich zum Commissioner ernannt, aber nicht, wie er gehofft hatte, in Shanghai, sondern in Ningpo, einer 150 km südlich von Shanghai gelegenen, unbedeutenden Stadt, in der nur wenige Europäer lebten. Eine herausgehobene Position im chinesischen Seezolldienst einzunehmen, blieb ihm versagt. Paul King, ein britischer Kollege v. Möllendorffs im chinesischen Seezolldienst, glaubt, in dieser Art der Behandlung v. Möllendorffs die Absicht von Sir Robert Hart, des Generalinspekteurs des chinesischen Zolls, zu erkennen, die Ambitionen des Deutschen zu beschneiden[121].

[118] MORSE S. 17 und 18, Bericht der Gesandtschaft Peking vom 25. Dezember 1888, AA Korea 1 Bd. 10.

[119] Siehe auch WOLTER S. 70, Bericht des Konsulats Seoul vom 27. April 1885, AA Korea 1 Bd. 5.

[120] Hierzu und zum folgenden WRIGHT S. 506; siehe auch MORSE S. 13, Fußnote 42, R. v. MOELLENDORFF S. 93f und 108f.

[121] KING a.a.O. S. 87 und 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000458

v. Möllendorff blieb auf vielfältige Weise aktiv. Wie seine Frau berichtet[122], baute er während seiner Zeit in Ningpo den Kai aus, ließ artesische Brunnen anlegen, gründete im Jahre 1900 eine Mädchenschule und beriet die chinesischen Behörden. Vor allem aber führte er während der Jahre in Shanghai und Ningpo seine wissenschaftlichen Arbeiten fort. v. Möllendorff war zeit seines Lebens ein produktiver Autor. Er veröffentlichte vor allem sprachwissenschaftliche, länderkundliche und literarische Arbeiten, ferner Übersetzungen[123]. Eine Würdigung seiner Gelehrtentätigkeit steht noch aus. Diese setzt voraus, daß man erst einmal aller noch greifbaren Veröffentlichungen v. Möllendorffs habhaft wird[124]. Wichtig wird auch sein, seinen in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz befindlichen Nachlaß, der aus 9 Kästen, 2 Kartons und 1 Band mit Manuskripten besteht[125], zu sichten. Man wird ferner die auf v. Möllendorff zurückgehende Sammlung chinesischer und mandschurischer Handschriften heranziehen können, die sich ebenfalls im Besitz der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz befindet[126]. Man gewönne nebenbei wohl auch Klarheit, welche Sprachen v. Möllendorff alle gemeistert hat[127].

v. Möllendorffs Tätigkeit in Korea erschien noch zu seinen Lebzeiten in einem verklärten Licht. „Ex-König von Korea" wurde er genannt[128] oder auch als früherer „Premierminister und Minister der auswärtigen

[122] R. v. Moellendorff S. 109, 112, 113.

[123] U. a. (zusammen mit seinem Bruder Otto Franz v. Möllendorff) *Manual of Chinese bibliography.* Shanghai 1876; *Essay on Manchu literature.* Shanghai 1889; *A Manchu Grammar.* Shanghai 1892; *Giljakisches Wörterverzeichnis nebst Grammatik.* St. Petersburg 1892; *Die Weltliteratur.* Schanghai 1894; *Das Chinesische Familienrecht.* Schanghai 1895; *Classification des dialectes chinois.* Ningpo 1899; *Praktische Anleitung zur Erlernung der hochchinesischen Sprache.* 3. Aufl. Shanghai 1900; *The Ningpo Syllabary.* Shanghai 1901; *Ningpo colloquial Handbook.* Ed. by G. W. Sheppard. Shanghai 1910; *Die Juden in China.* o. O. u. J.; Ernst Faber: *A Systematical Digest of the Doctrins of Confucius according to the Annalects,* transl. from the German by P. G. v. Moellendorff. o. O. u. J..

[124] Anhaltspunkte bei R. v. Moellendorff S. 121 ff, ferner S. 109 und 114.

[125] Ludwig Denecke: *Die Nachlässe in den Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland.* Boppard 1969, S. 129.

[126] Aus v. Möllendorffs Besitz stammen auch die Tuschbilder, die in folgender Arbeit verwertet wurden: Heinrich F. J. Junker: *Ki-san. Alte koreanische Bilder, Landschaften und Volksleben.* Leipzig 1958.

[127] Hinweise auch bei Wolter S. 70 und im Ostasiatischen Lloyd vom 26. April 1901.

[128] King S. 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000459

Angelegenheit in Korea" bezeichnet[129]. Zeit seines Lebens sehnte er sich nach einer Aufgabe in Korea zurück. Er blieb mit König Kojong in Verbindung; diese wurde zeitweise durch Min Yong Ik, der erst in Hongkong, später in Shanghai lebte, vermittelt. Je mehr aber Korea in den Sog der Auseinandersetzungen zwischen den Weltmächten geriet und je mehr damit seine Selbständigkeit bedroht war, desto illusionärer wurde der Gedanke, daß der Deutsche noch einmal als Helfer der Regierung in Korea einen Auftritt haben könnte.

Da es in Ningpo keine Schulen für europäische Kinder gab, reiste Frau v. Möllendorff im September 1899 mit den Kindern nach Europa, um diesen dort eine Ausbildung zu ermöglichen. Paul Georg v. Möllendorff, der 1877 zum letzten Mal in Deutschland gewesen war, hoffte, bald einen Deutschlandurlaub nehmen zu können, um seine Familie wiederzusehen. Immer wieder zerschlugen sich seine Urlaubspläne. Endlich war sein Urlaubsbeginn für April 1901 festgesetzt. Aber er konnte diesen Urlaub nicht mehr antreten. Am 20. April 1901 starb Paul Georg v. Möllendorff in Ningpo. In einem Nachruf nannte ihn der in Shanghai erscheinende Ostasiatische Lloyd am 26. April 1901 einen „der hervorragendsten Vertreter des Deutschtums im Osten", eine „der bekanntesten Persönlichkeiten" und den „vielseitigst gebildeten Europäer" in China[130].

Die Inschrift auf seinem Grab im fernen China bewahrheitete sich: „Ob er schon todt ist, sein Name vergeht nicht".

[129] Berliner Tageblatt vom 16. Mai 1887.

[130] Siehe auch den Nachruf in: The Korea Review 1 (1901), S. 245ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000460

Bücherbesprechungen

Deutsches Archäologisches Institut, Bonn. *Allgemeine und Vergleichende Archäologie. Beiträge.* Hrsg. v. H. MÜLLER-KARPE u. E. F. MAYER. Bd. 2 (1980). München: Beck 1981. X, 537 S., 203 Abb. im Text, 14 Farbtaf. 8^0 Ln. 98,– DM. ISSN 0170-9518, ISBN 3406082726.

In Fortsetzung des 1. Bandes einer neuen Reihe (BAVA 1 [1979], hier Titeländerung und neues Sigel = AVA Beiträge 2) sollen gemäß dem Grundsatzreferat von H. MÜLLER-KARPE: *Die Gründung der Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie* (1–14, engl. Zsfssg. 15–22) und seinem Jahresbericht (529–531) weiterhin jährlich Berichte aus allen Gebieten der weltweiten archäologischen Forschung veröffentlicht werden. Auf den angekündigten Kursen für den wissenschaftlichen Nachwuchs und in Kolloquien über Themen aus dem Arbeitsbereich der Kommission wurden 1980 u. 1981 Fragen der Vor- und Frühgeschichte, u. a. mit einem Referat von P. YULE über altindische Bronzen, des historischen Schiffbaus und Seeverkehrs, u. a. mit einer Würdigung indischer Schriftquellen und Bilddenkmäler durch D. SCHLINGLOFF, sowie des Geschichtsbewußtseins in alten Hochkulturen, u. a. mit einem Vortrag des Kommissionsmitglieds H. FRANKE über die Einstellung der Chinesen zum Altertum und ihren Bodenaltertümern abgehandelt. Abgesehen von den Studien von P. KAULICKE (zu den lithischen Perioden Perus), W. W. WURSTER (über Rampenpyramiden Equadors), U. OBEREM (über Festungen in den Anden) und M. RECH (über Bauopfer in Mesoamerika) werden Stoffe der „Sektion 12 = Kunst und Archäologie des Orients" mit Beziehungen zu allen anderen Sektionen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft abgehandelt. Fragen der Vor- und Frühgeschichte diskutieren an asiatischen Funden K. J. NARR: *Grobe Steinartefakte: Steinzeitfragen Südostasiens* und an Material aus Afrika M. KOBUSIEWICZ: *Der Übergang vom Spät-Paläolithikum zum Neolithikum in Nordostafrika,* H. PAGER: *Felsbildforschungen am Brandberg in Namibia* und M. K. H. EGGERT: *Der Keramikfund von Bondongo-Losombo und die Archäologie des äquatorialen Regenwaldes.* Auf Tauschhandel und Kulturaustausch gehen ein: G. WEISGERBER: *Archäologische und archäometallurgische Untersuchungen in Oman* am Beispiel des Verkehrs zwischen dem Alten Orient und Indien, K. PARLASCA: *Griechisches und Römisches im Alten China* im Hinblick auf die klassische Antike und Ostasien, A. MÜLLER-KARPE: *Eine Quadriga-Darstellung in der Zentral-Sahara* mit einem Bericht über die Durchdringung hellenistischer Vorbilder und einheimischer Sehweise sowie H. ROTH: *Almandinhandel und -verarbeitung im Bereich des Mittelmeeres* bei neuen Nachrichten über die antike Welt, Nordafrika und Indien im Übergang von der Antike zum Mittelalter. Es untersuchen grundlegende Fragen der altvorderorientalischen und der zentralasiatischen Kunst G. KOSSACK: *Mittelasien und skythischer Tierstil,* der südostasiatischen Kultur J. MARINGER: *Das bronzene Dongson-Schiff vom Berg Dobo auf Flores, Indonesien* und des ostasiatischen Kunsthandwerks I. SIEGMUND-RUX: *Die japanischen*

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000461

Bronzeglocken der Yayoi-Zeit. Geistige Begegnungen zwischen den Völkern des Mittelmeers, Irans, Mittelasiens und Indiens werden durch Funde aus dem nordwestindisch-pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet widergespiegelt: bei K. JETTMAR in dem Bericht über im Gang befindliche Feldarbeiten (s. S. 530 mit V. THEWALT): *Neuentdeckte Felsbilder und Inschriften in den Nordgebieten Pakistans,* bei H. HUMBACH: *Die sogdischen Inschriftenfunde am oberen Indus* durch sogdische, parthische und baktrische Inschriften des 2. und Sanskrit-Inschriften des 5. oder 6. Jh. n. Chr. und bei K. FISCHER: *Zu erzählenden Gandhāra-Reliefs* mit einem Exkurs über den Hengst Kaṇṭhaka.

KLAUS FISCHER, Bonn

MAARTEN J. VERMASEREN [Hrsg.]: *Die orientalischen Religionen im Römerreich* [OrRR]. Leiden: Brill 1981. VIII, 576 S., 88 Taf., 2 Faltkt. (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain [EPRO]. T. 93.) Lwd. 136.– hfl. = 144,85 DM.

Es kommmt gewiß selten vor, daß eine Publikation wissenschaftlicher Aufsätze, die als Begleitband für eine Ausstellung gedacht ist, viele Monate vor deren – allerdings mehrmals verschobenen – Eröffnung (Karlsruhe: Orientalische Religionen im Westen des Römischen Reiches) bereits fertig vorliegt.

Zwanzig Spezialisten haben ebenso viele verschiedene Aspekte des großen, vielseitigen und gerade in unserer Gegenwart auch für Fernerstehende hochinteressanten Themas nach dem modernen Forschungs- und Problemstand aufgezeigt. Die Intensität der Einzelbehandlung und vor allem die Breite der Darstellung sind dabei freilich unterschiedlich ausgefallen.

Als allgemein grundlegend darf die *Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven* von CARSTEN COLPE (S. 1–40) gelten. Gliedernd und aus diesem Grunde über den Band verstreut angeordnet sind Behandlungen verschiedener beteiligter größerer Religionen, beginnend mit einem Beitrag über *Römische Religion und religiöser Umbruch* (H. S. VERSNEL) als Hintergrund für alle Phänomene, überleitend über *Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie* (H. DÖRRIE) bis hin zur *Frühchristliche(n) Religion* (R. VAN DEN BROEK), ihrer *Auseinandersetzung . . . mit der Umwelt* (B. KÖTTING) und zum *Judentum* (H. KÜNZL).

Dazwischen eingeschaltet sind monographische Aufsätze nicht nur regionaler Art (Kleinasien, Herkunftsland orientalischer Gottheiten: F. K. DÖRNER), sondern vor allem solche der einzelnen Götter bzw. Religionen. Mit Recht am Anfang steht dabei Mithras in der Römerzeit (M. J. VERMASEREN, S. 96–120), es folgen Isis und Sarapis (L. VIDMAN), andere ägyptische Gottheiten (G. HÖLBL), Jup(p)iter Dolichenus (E. SCHWERTHEIM) und Heliopolitanus (Y. HAJJAR), Dea Syria und andere Syrische Gottheiten im Imperium Romanum (H. J. W. DRIJVERS), Kybele und Attis (G. SANDERS), Artemis Ephesia und Aphrodite von Aphrodisias (R. FLEISCHER), Sabazios (R. FELLMANN), womit die wichtigsten Kulte in ihrer Gesamtheit mustergültig vorgestellt sind.

Im letzten Teil finden sich sodann verschiedene übergreifende geistes- und religionsgeschichtliche Phänomene: Gnosis (G. QUISPEL, S. 413–435), Manichäismus (A. BÖHLIG), Papyri Magicae und Magische Gemmen (J. SCHWARTZ) sowie schließlich, gewissermaßen als Anhang, *Thrakische und Danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu den Orientalischen Kulten* (M. OPPERMANN).

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000462

Vielleicht wird man den einen oder den anderen Komplex vermissen (der sorgsame Index kann da helfen!) bzw. das Fehlen etwa einer zusammenfassenden Analyse gesellschaftsgeschichtlicher Art über die Anhänger der behandelten Religionen bedauern – wie ungeheuer ausgeweitet das Gesamtgebiet heute der Wissenschaft vorliegt, erweist ein auch nur flüchtiger Vergleich mit F. Cumonts Werk über *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. 3. Aufl. Leipzig, Berlin 1931, Neudruck öfter, zuletzt als 7. Aufl. 1975. Freilich muß einem Sammelband wie dem vorliegenden selbstverständlich die Kraft synthetischer Überschau weitgehend fehlen, die einem Meister wie Cumont für seine Zeit möglich gewesen war.

Die vorliegende gründliche und vielseitige Einführung möchte „nachher gleichzeitig als Handbuch für die europäischen Studenten gelten" (Vermaseren im Vorwort, S. VII). Da die einzelnen Beiträge Literaturangaben enthalten und der Band durch die zahlreichen Abbildungen zusätzliche Anschaulichkeit bietet, dürfte diese Absicht zweifellos bis zu einem gewissen Grade erfolgversprechend sein. Das umfangreiche Werk ist in jedem Falle als moderne Gesamtbehandlung weit über den fachspezifischen Rahmen hinaus wertvoll und empfehlenswert.

Hans Georg Gundel, Gießen

Georg Fohrer: *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972)*. Berlin: de Gruyter 1981. X, 212 S. 8^0 (Beihefte zur ZAW. 155.) Ln. 84,– DM.

Nach den beiden Sammlungen BZAW 99 (1967) und BZAW 115 (1969) erscheint nun die dritte Aufsatzsammlung des scheidenden Herausgebers der ZAW in der Beiheftreihe. Außer zwei bisher ungedruckten Beiträgen: *Die Familiengemeinschaft* (S. 161–171), und: *Krankheit im Lichte des Alten Testaments* (S. 172–187) sind alle in den angegebenen Jahren veröffentlicht worden. Wie gewohnt hat er jedoch manches (wenn auch nicht Entscheidendes) daran überarbeitet, gekürzt, erweitert oder verändert und erklärt nun ausdrücklich: „Nach der Bearbeitung ist die jetzige Fassung der Studien und nicht mehr diejenige der Erstveröffentlichung maßgeblich." (S. VII) Hoffen wir also, daß wenigstens unsere Bibliotheken die Reihe weiter werden subkribieren können!

Die vermischten, unter die Überschriften „I. Texte, II. Themen" rein formal geordneten Aufsätze entstammen Festschriften und Zeitschriften. Ein Schwerpunktthema sind wiederum die Propheten (unter den „Texten" z.B. der bekannte Aufsatz: *Wandlungen Jesajas*, S. 11–23). Hervorzuheben als ein Kompendium der kritischen Auslegungstradition liberalprotestantisch-deutscher Prägung, für die der Verfasser einer der bekanntesten Wortführer ist, ist der thematische Essay *Priester und Prophet – Amt und Charisma?* (S. 149–160). Hierzu gehört die Unterscheidung zwischen Kultpropheten, die in ihrer Tätigkeit den Priestern nahestehen und wie diese einen festen Beruf ausüben (der Begriff „Amt" sollte für beide vermieden werden) und den „großen Einzelpropheten", die „ihre Tätigkeit nicht berufsmäßig aus(üben), sondern aufgrund ihrer besonderen Berufung" „nicht in amtlichem . . . Auftrag, sondern in unmittelbarer göttlicher Sendung" (S. 158). Weitere Themen sind: *Die Ladeerzählung* (S. 3–10), *Weltbewältigung und Weltgestaltung* (S. 132–148), *Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament* (188–202).

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000463

Der Standpunkt des Verfassers hat sich seit dem Ersterscheinungsdatum der Beiträge nicht wesentlich verändert. Sicher ist es nützlich, sie in einer, auch hinsichtlich der Literaturhinweise, überarbeiteten Form beisammenzuhaben.

HENNING GRAF REVENTLOW, Bochum

EDWARD ULLENDORFF – C. F. BECKINGHAM: *The Hebrew Letters of Prester John.* Oxford: Univ. Pr. (1982). XIII, 252 S.

Zu den Briefen des legendären Priesters Johannes, die seit dem 16. Jahrhundert zur Betrachtung und Auseinandersetzung angeregt haben, legen die Verfasser einen Band vor, der, falls nicht neue Quellen auftauchen, Bestandsaufnahme und abschließender Bericht sein kann. Das Ziel, eine zuverlässige kritische Textausgabe der drei Schreiben an einen nicht genannten Papst (vielleicht Alexander III.), an einen Herrscher mit Namen Friedrich (hebräisch durch Dissimilation prdljq; Barbarossa?) im 12. Jahrhundert und an Papst Eugen IV. in der Mitte des 15. Jahrhunderts zu bieten, ist zweifellos gelungen.

Neben einer historischen Einführung finden sich Einleitungen zu den Briefen und ihren Quellen sowie eine kurze Bewertung der Beziehungen zwischen den Schreiben und dem Werk von Eldad ha-Dani (9. Jahrhundert), das oft als unmittelbare Quelle für die Briefe des Priesters Johannes genannt wurde. Der Vervollständigung des Materials dienen ein Abdruck von hebräischen Fragmenten, ein Schlagwortverzeichnis („Motifs and Themes") und ein Index der hebräischen Namen und Begriffe. Dankbar wird der Leser auch den Abdruck ausgewählter Faksimiletexte benutzen.

Sachliche Fehler finden sich kaum – „a Holy Roman Emperor" (Seite 2) dürfte ein Versehen sein –, und auch auf den hebräischen Text, dessen Schrift im Haupttext leider kleiner ist als im Apparat, kann man sich verlassen. Der Band ist mit Schreibmaschine (= Flatterrand) geschrieben und dann photomechanisch gedruckt worden.

SIEGBERT UHLIG, Hamburg

JOHANN TISCHLER: *Hethitisches etymologisches Glossar.* Mit Beiträgen von GÜNTER NEUMANN. Lf. 3: *iškidahh-* bis *-ku²*. Innsbruck: Inst. für Sprachwiss. der Univ. 1980. II, 197 S. 8⁰ (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 20.)

Zweifellos ist TISCHLERS rasch voranschreitendes Werk, das nunmehr mit 600 Seiten bereits zwei Fünftel des heth. Wortschatzes umfaßt, für den kritischen Benutzer ein Gewinn. Dies gilt insbesondere wegen der Nennung eines mittlerweile erfreulich großen Teils der Sekundärliteratur. Allerdings wird diese nicht immer übersichtlich dargeboten. Beispielsweise fehlt bei *kalmara-* 'Berg' p. 467f. die einschlägige Etymologie (BOMHARD: as. *holm* 'Hügel'); man muß sie sich erst aus dem sicher nicht verwandten Lemma ^{GIŠ}*kalmi-* 'Holzscheit', das zu **kel-* 'spalten' gehört, herausdestillieren. Was die Lemmata selbst angeht, so steht ihrer meist mehr als reichlichen Zahl gelegentlich ein störender Mangel gegenüber, so etwa, wenn statt zweier Lemmata für *kašdul-* und *kašdupae-* lediglich ein einziges für (unbelegtes) *kašd-* erscheint (p. 538). Auf Übersetzungsfehler (*kī* als Relativum p. 577 zu A. GOETZE: *Verstreute Boghazköj-Texte.* Marburg 1930, Nr. 58) soll hier nicht eingegangen werden. Die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000464

in der Besprechung der beiden ersten Lieferungen[1] geäußerten Einwände gegen die Prinzipien der Darbietung des Primärmaterials und der etymologischen Entscheidungsfindung brauche ich nicht zu wiederholen. Sie dürften aus der nun folgenden Diskussion einiger Einzelprobleme erneut deutlich werden:

p. 406f. *iš(ša)na-*: Das Verbum *ī°šša/išša-* 'bewirken' hat keine Nebenbedeutung 'kneten', was die Verbindungen mit 'Bild, Gestalt' (*ēšri-*) einerseits und 'Teig' (*išna-*) andererseits semantisch schwächt. Während zudem dieses Verbum in der in Frage kommenden Epoche noch eindeutig mit *ī°* anlautet, weist *e-eš-ri-* (z.B. *Keilschrifttexte aus Boghazköi* [KBo]. Leipzig/Berlin 1916ff., XXI 22 25′ mittelheth.) von Anfang an langes *ē°* auf, was vielleicht nicht zufällig an *ēš-*[a] 'sitzen' erinnert. Zu *išna-* gehört möglicherweise *išuu̯ant-* 'vergoren (?)'; zur Bed. jetzt E. Neu: *Studien zum endungslosen „Lokativ" des Hethitischen.* Innsbruck 1980, p. 31. — p. 408 *iš(a)na-*: Der Vergleich mit *taršna-* : *tarna-* entfällt, da diese keine Varianten darstellen (M. Poetto in: *Scritti in onore di G. Bonfante.* II. Brescia 1976, p. 719ff., H. A. Hoffner in: *Essays on the ancient Near East in Memory of J. J.-Finkelstein.* Hamden, Conn. 1977, p. 110f.), was auch die Lautgesetze nicht erwarten lassen. — p. 409 *išpant-*: Für Analyse **ispan-t-* Rez. in: *Serta Indogermanica. Fs. für G. Neumann.* Innsbruck 1982, p. 235–9. Dort auch zu *ištaman(a)/ištamin(a)-*und *gim(a)-* (Tischler p. 424ff. bzw. 571ff.)

p. 415f. (DUG)*išpanduzzi-*: Zugrunde liegt nicht *išpanduu̯a-*, sondern direkt das Verbum *išpand-*[hhi] 'libieren'; s. O. Carruba in: Studien zu den Boğazköy-Texten 2 (1966), p. 22 A. 35. Die altheth. Tafel XLIII 30 bietet neben athematischem (II 12′, 20′) möglicherweise auch them. *išpantuziaššara-* (II 6′, 21′); vgl. KBo XVII 19 I 12′. Jedenfalls hätte die Variante *išpantuz(z)ieššar* (XX 87 I 10, XXVIII 100 IV 3′, XLI 27 V 7, KBo IV 9 II 51) als ja zunächst erwartete Form Erwähnung verdient. Das Auftreten von *°aššar* statt *°eššar* in über 90 Prozent der Belege, zu denen auch alle alten gehören, hat in dieser Verteilung keine Parallele und dürfte daher auf dem zugrundeliegenden *išpanduzzi-* beruhen. Dieses ist also wohl aus einem **(t)i̯o-*Stamm **ispanduzzii̯a-* entstanden wie *tuzzi-* c. aus **tuzzii̯a-*; daher *išpanduzzii̯a-šš̆ar.* Man beachte, daß im Lykischen die neutralen Nomina auf „*zi-*" noch als *i̯a*-Stämme flektieren: Gen. adj. *prñnezijehi* zu *prñnezi* 'Haushalt' gegenüber *merehi* zu *meri* 'Gesetz'. — 441 *it*: Der Schwund des auslautenden *-ĭ* (wie beim Abl.) ist lautgesetzlich und hat seine Parallele im Schwinden von *-ĕ* (vgl. Imp. Pl. 2. *-tten* zu ai. *-tana, -kku* < **k*[w]*e* sowie *naššu* 'entweder'), weshalb *am-me-el* 'meiner' trotz G. Schmidt: *Stammbildung und Flexion der idg. Personalpronomina.* Wiesbaden 1978, p. 91f. zum uridg. Gen. **méne* gehören könnte. Allerdings dürfte der *ĕ*-Schwund schon uranatolisch gewesen sein (keil.-luw. Imp. Pl. 2. *-tan*, pal. *nu-(k)ku* 'und nun'), während dies für *ĭ* nicht gilt: keil.-luw. Abl-Istr. *°adi.* (E. Neu: *Studien zum endungslosen „Lokativ" des Heth.* A. 118 rechnet demgegenüber mit Schwund von *-i* nur in Enklise.) — p. 456ff. *ka-*: Sollten sich die zum Verhältnis von heth. *ka-* und luw. *za-* 'dieser' angeführten Parallelen als richtig erweisen, so wird man aus lautlichen Gründen auf M. Schellers Ansatz **g*[h]*o-*, **g*[h]*i-* (p. 458f.) zurück-

[1] ZDMG 130 (1980), p. 589–593; 131 (1981), p. 386–388. In 'Stammbildung' (= Rez.: *Die Stammbildung des hethitischen Verbums.* Nürnberg 1979) bereits Besprochenes wird hier nach Möglichkeit nicht wiederholt. Die Stammansätze luwischer Nomina erfolgen nach dem System von F. Starke (nach mündlicher Mitteilung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000465

kommen. – 465ff. kalleš-: ^{LÚ}*kallištaru̯ana-* beruht nicht auf einem *u*-Stamm, sondern enthält das gleiche „Funktionärssuffix" *-u̯an-* wie *hannitalu̯an-* 'Prozeßgegner', *ku(e)r(e)u̯an-* 'Unabhängiger' und hier.-luw. *triwan-* 'Richter'. – p. 467 ^{URUDU}*galgalturi:* Bogazköy-Akkadisch *haskallatum* (sic) dürfte das ZDMG 130 (1980), p. 593 postulierte heth. Schwanken *sk/sh* bestätigen. – p. 469 ^{GIŠ}*kalmišana-*: Wichtig zur Graphie (auch von *kalu̯išina-*^{SAR}) E. Neu – H. Otten: IF 77 (1972), p. 186f. – *kalmuš-*: Nominale *us*-Stämme werden durch Denominative des Typs *tekkušš-i̯e-*^{mi} 'sich zeigen' vorausgesetzt.

p. 475ff. *-kan*: Bei der Diskussion des Alters von *nu-kán* (p. 476f.) vermißt man die chronologische Differenzierung besonders; altheth. *nu-uk-kán* steht mittlerem und jungem *nu-kán* gegenüber. Auch sonst wird man über Fragen der Graphie bzw. Phonologie zu oft nicht informiert; z.B. geht aus dem Lemma „*kalleš-*" (p. 465f.) nicht einmal implizit die recht konsequente Doppelschreibung des *š* hervor (Inf. II *kalliššu̯anzi* mindestens achtmal belegt), was einen Rückschritt gegenüber älteren Darstellungen bedeutet. – p. 480ff. *kaninant-, kaninii̯a-, kanint-, kaniru̯ant-*: s. MSS 40 (1981), p. 143ff. – p. 485f. *kant-* (eine wichtige Getreideart): „Fremdwort aus dem Indoiranischen" ist insofern irreführend, als Mayrhofer ja gerade den Sondercharakter dieses Wanderworts betont (IF 70 [1965], p. 257 A. 58). Der Nachweis von Ackerbausiedlungen im anatolischen Hochland, die älter sind als die bisher im Iran gefundenen (J. Mellaart: *Çatal Hüyük*, dt. Ausgabe 1967, passim), bestätigt, daß die Richtung der Ausbreitung dieses Wortes innerhalb der Hochländer völlig offen und wohl steinzeitlich ist.

– p. 491 *kappi-*: Das für die Etymologie entscheidende Problem, ob *am, an* vor Verschlußlaut überhaupt zu *a* werden kann, hätte eine Erwähnung verdient. – p. 499f. *karat-*: Bed. eher 'Leib, körperliche Hülle' nach F. Starke in: ZA 69 (1979), p. 90 A. 90, der mich mündlich hinsichtlich ^{GIŠ}*kargaraim(m)a-* (Tischler p. 511) auf die Schreibung ^{GIŠ}*kar-ga-ra-i* VII 3 Z. 15′ hinweist. – p. 517ff. *karš-*: *karšau̯ar*, dessen Lesung gesichert ist, sollte in Anbetracht von *haršau̯ar* gleicher Struktur nicht wie ein Schreibfehler unter *karšu̯ar* gebucht werden. – p. 524ff. *kartimmii̯a-*: Die Annahme einer Ableitung eines medialen *mna*-Partizips ist nicht nur weniger wahrscheinlich, sondern widerlegbar. Denn erstens lautet der Stammausgang des luw. Part. lediglich °*mma/i-*, und zweitens ist *mn* > *mm* kein reguläres heth. Lautgesetz, sondern beruht auf morphologischen Prozessen im Auslaut von *man-* Stämmen. Die Form *kartimnuzi* ist nicht „bemerkenswert"; s. MSS 34 (1976), p. 140, 35 p. 99.

– p. 529 *karušši̯a-*: Das labiale Element des Labiovelars schwindet hethitisch nicht (ebenso p. 504 *karii̯a-* nicht aus **ku̯or-i̯e-*; vgl. *ku̯at* 'warum' < **k*^{w}*od* usw.), weshalb Eichners Ansatz demjenigen von Cop vorzuziehen ist.

– p. 554 *kenupi:* s. F. Starke in: ZA 69 (1979), p. 89 A. 87.

– p. 580f. *kinun*: Der für *kinuntarii̯ala-* 'gegenwärtig' zitierte Beleg ist nach XLI 22 III 5′ (vgl. IV 5′) zu *kar[uil]ii̯az kinuntarrii̯alaz* zu ergänzen. Zur Wortbildung wichtig N. van Brock in: Revue hittite et asianique 20 (1962), p. 92f. Zwar zitiert Verf. E. Laroche: *Dictionnaire de la langue louvite*. Paris 1959, p. 74, zieht jedoch aus keil.-luw. *nanun-tarri/i̯a-* 'jetzig' nicht den naheliegenden Schluß auf „heth." **kinun-tar(r)i-* gleicher Bedeutung, sondern sucht in *kinuntar(r)ii̯ala-* (dass.) mit H. Kronasser irrig ein Verbalsuffix *-tarii̯a-*. Die heth. Bildung kam offensichtlich unter luw. Einfluß zustande, was auch *-tar(r)i-* statt *-tera-* (vgl. *kattera-*) sowie den konsonantischen Auslaut in *kinuntarrii̯al* KBo XXI 12 Vs. 13′, 25′ erklärt. Zur Tendenz, *-tarri/i̯a-* zu verdeutlichen, vgl. hier.-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000466

luw. *katarazi/ia-* 'unterer'. – p. 597 *kit pa(n)dalaz* 'von jetzt an': Nach E. NEU (s. o. zu p. 406 f.) p. 22 f. ist nunmehr eher *kit pandalaz* Vorbild für *kitkarza* (statt älterem *kitkar*) als umgekehrt. [Nachtrag: Zu *kinuntar(r)iia-* jetzt auch H. CRAIG MELCHERT in: KZ 93 (1979), p. 262 ff.]

NORBERT OETTINGER, München

L. H. VILSKER: *Manuel d'araméen samaritain.* Traduit du russe par J. MARGAIN. Paris: Éditions du CNRS 1981. 122 S. 8° (Documents. Études et Répertoires publiés par l'Institut de recherches et d'histoire des textes.) 120,– frs.

In diesem technisch einwandfreien Bd. wird die erste russische Grammatik des samaritanischen Aramäisch (SA) von L. CH. VIL'SKER: *Samaritjanskij jazyk.* Moskva: Izd. «Nauka» 1974. 96 S. (Jazyki narodov Azii i Afriki.) in der französischen Übersetzung J. MARGAINS zugänglich gemacht. Der Umfang des Werkes wurde durch die Satzungen der sowjet. Akad. der Wissenschaften für die in der angegebenen Sammlung erscheinenden Einführungen in orient. Sprachen vorbestimmt und durfte deshalb den Umfang der Lehrbücher unserer älteren Porta Linguarum Orientalium (PLO) nicht wesentlich überschreiten. Bei dieser Einschränkung ließ sich nicht viel mehr als eine Kombination zwischen der Darstellungsart der älteren Grammatiken des SA (PETERMANN, bzw. ROSENBERG) unter Hinzufügung der Ausspracheangaben nach Z. BEN-ḤAYYIM in: F. ROSENTHAL [Hrsg.]: *An Aramaic Handbook.* Wiesbaden 1967, P. II/2, S. 1–12, u. ders.: *Literary and Oral Tradition of the Samaritans* (LOT). III/2. Jerusalem 1967 bieten. Die relativen Vor- und Nachteile des Büchleins wurden sachgerecht von V. V. LEBEDEV in: Palestinskij Sbornik 26 (89) (1978), S. 178–181, besprochen und werden auch in der Einleitung zu meiner *Grammatik des samaritanischen Aramäisch* (GSA). Berlin–New York: de Gruyter 1982. (Studia Samaritana. IV.), S. XLVI ff., ausführlicher erörtert. Der Titel der russ. Ausgabe, der der älteren europ. Benennung des SA „lingua Samaritana" folgt, ist unzulänglich, weil die Samaritaner neben dem SA, das hier gemeint ist, noch zwei andere Sprachen, nämlich Hebräisch u. Arabisch, haben. Diese Unzulänglichkeit wurde in MARGAINS Übers. deutlich behoben. Der handliche Bd., in dem zum ersten Mal das Wesentliche der Grammatik des SA besser systematisch dargestellt wurde als in den Grammatiken des vorigen Jh., wird sicher von den Samaritanisten willkommen geheißen. Ein originaler Beitrag VILSKERS besteht in den Anhängen I–II (russ. S. 80–89, franz. S. 97–108), vor allem dem zweiten, in dem die Entwicklung der Majuskel- und Minuskel-/Kursivschrift nach den Hss. der Firkovič-Sammlung v. J. 1510–1715 verfolgt wird. Die Ausspracheangaben, bei denen der Vf. BEN-ḤAYYIM zu folgen meinte, leiden an zahlreichen Inkonsequenzen (s. dazu Einl. zu meiner GSA), die z. T. aus angeblichen typografischen Gründen (russ. S. 28, franz. S. 33) erklärt werden, sich aber auch sonst ohne erkennbare Gründe einschleichen. Durch Verweise auf BEN-ḤAYYIMS LOT III/2 hätte sich mindestens die Aussprache der Zitate aus den Liturgien kontrollieren lassen; aber auch bei Zitaten aus dem sam. Targum wäre es besser gewesen, willkürliche, von niemandem gehörte Aussprache(angabe)n zu unterlassen und sie durch Belegstellen zu ersetzen. Die Ausspr. des anlautenden ' soll zwar im Prinzip bezeichnet werden, wird aber oft ausgelassen; ähnlich bleiben die Vokallänge u. der Akzent auf der Ultima oft unbezeichnet. Dem Leser wird zwar eine verhältnismäßig bessere Aussprache als die PETERMANNsche (aus d. J. 1873), aber keine genaue, zuverlässige übermittelt. Die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000467

Bibliographie, die schon im russ. Original auch Werke enthält, die mit dem SA nichts zu tun haben, wurde vom franz. Übersetzer von 133 auf 153 Stück erweitert. Darauf folgt ein Verzeichnis der Hss. der Bibliotheken der UdSSR in allen drei sam. Sprachen.

RUDOLF MACUCH, Berlin

ALBERT VAN DER HEIDE: *The Yemenite Tradition of the Targum of Lamentations. Critical Text and Analysis of the Variant Readings.* Leiden: Brill 1981. XII, 193, 55* S. 8^0 (Studia Post-Biblica. 32.) 100,– hfl.

Der Grund dafür, daß nach P. DE LAGARDE: *Hagiographa Chaldaice.* Leipzig 1873, Nachdruck: Osnabrück 1967, zu dessen Targum der Klagelieder S. LANDAUER in: *Festschrift Nöldeke.* Gießen 1906, I, S. 505–512, Varianten aus 6 Hss. und 2 älteren Editonen zusammengestellt hat, sowie nach neueren Ausgaben dieses Targums durch A. SPERBER: *The Bible in Aramaic.* Leiden 1968, IV A, S. 142–149, und E. LEVINE: *The Aramaic Version of Lamentations.* New York 1976 eine neue Edition und Bearbeitung des genannten Targums nach 7 jemenitischen Hss. erscheint, liegt in der berechtigten Meinung des Vf., daß das jemenitische Targum im allgemeinen und das der Klagelieder sowie des Hohenliedes insbesondere eine selbständige und von den westlichen Hss. ziemlich unterschiedliche Tradition hat. Eine Edition des Hohelied-Targums nach 6 jemenitischen Hss. wurde schon von R. H. MELAMED: *The Targum to Canticles according to Six Yemen MSS. Compared with the „Textus Receptus" as contained in De Lagarde's „Hagiographa Chaldaice"* (Dissertation 1915). In: JQR 10–12 (1919–1921/22; Sonderdruck: Philadelphia 1921) veröffentlicht, der auch die Verwandtschaft der Hss. und ihr Verhältnis zu westlichen Versionen richtig erkannt, auch wenn er daraus z.T. andere Schlußfolgerungen als VAN DER HEIDE gezogen hat (S. 18).

Keine der verwendeten Hss. trägt ein Datum (S. 58). Aus paläographischen und anderen Gründen werden sie ins 14.–16. Jh. gesetzt (S. 60–70); nur W (Berlin, Or Qu 958) scheint etwas späteren Datums zu sein. Von jeder Hs. ist eine Seite Faksimile beigegeben (S. 61–64, 67f.). Als Grundlage der Edition wurde die vollständigste Hs. A (London, Or 1476) gewählt. Zum direkten Vergleich mit der westlichen Version wurden einfache variae lectiones nach LAGARDE und LANDAUER schon im krit. Apparat zur Ed. mitgeteilt, während längere Abweichungen und Hinzufügungen der beiden im Appendix I (S. 41*–51*) angeführt worden sind. Der Appendix II (S. 52*–55*) enthält eine Liste der Fehler und eigenständigen Verbesserungen SPERBERS in bezug auf die Hss. London, Or 2375, die er als Grundlage für seine Ed. gewählt hat, und die unter dem Siglum G auch zu dieser Ed. herangezogen worden ist. LEVINES Ed. konnte aus folgenden Gründen im krit. Apparat nicht berücksichtigt werden, obwohl einige seiner unterschiedlichen Lesungen im einleitenden Teil mehrfach besprochen werden (s. I. Index, S. 191a): (1) Sie war zur Zeit der Vorbereitung des krit. Apparats noch nicht vorhanden (S. 71 A. 9); (2) LEVINES Varr. S (= unser G) stützen sich wesentlich auf SPERBERS Ed., die er auch mit seinen Fehlern übernommen hat (S. 58).

Das Hauptgewicht des Buches liegt im ausführlichen einleitenden Teil, der vier Fünftel der ganzen Arbeit umfaßt, und in dem (1.) die gesamte jemenitische Tradition des Hebr. und Aram., (2.) der Gebrauch der superlinearen Vokalisation, (3.) die Hss. und (4.) ihre variae lectiones nach orthographisch-phone-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000468

tischen, morphologischen und sogar syntaktischen [4.4.3.] Kategorien eingehend besprochen und analysiert werden. Im Paragr. 4. hat der Vf. sogar versucht, die Superiorität, Inferiorität oder Indifferenz jeder unterschiedlichen Lesung festzustellen und eine diesbezügliche Statistik bei jeder Hs. auszuarbeiten. Die Wichtigkeit der Tradition des targumischen Aramäisch bei den jemenitischen Juden, die besonders von P. KAHLE hervorgehoben und auch vom Vf. wiederholt betont wurde, rechtfertigt die Aufmerksamkeit, die er allen Details dieses Targums gewidmet hat. Die einzige bisherige ausführliche Grammatik des Jüd.-Aram. von G. DALMAN stützt sich auf vokalisierte jemenitische Hss. und auch keine künftige wird an ihnen vorbeigehen können. Daraus ergibt sich deutlich die Notwendigkeit einer sorgfältigen textkritischen Behandlung der jemenitischen Hss.

An Druckfehlern gibt es trotz des schweren technischen Satzes nur wenig. Die Transkription hebräischer Wörter und grammatischer Termini ist vereinfacht: ' wird stets als ' wiedergegeben, obwohl auf S. 131 M. der Name des Buchstabens richtig als *'ayin* angegeben wird. Da der Vf. keinem festen Transkriptionssystem gefogt ist, tauchen gelegentlich auch einige weitere Inkonsequenzen und Flüchtigkeitsfehler, manchmal sogar auf ein- u. derselben Seite auf, vgl. S. 15, Z. 10: Hol ha-Moed u. ebda. A. 40: *Ḥol ha-Mo'ed*; S. 84, Z. 19: secundary — Z. 23: secondary; ebda., Z. 17: *sin*, obwohl ders. Buchstabe auf S. 109 konsequent als *śin* transkribiert wird, u. ä. Diese Lapalien schmälern jedoch keineswegs den Wert dieser in jeder Hinsicht sehr gewissenhaften Arbeit, die einen bedeutsamen Beitrag zur Kenntnis der aram. Tradition bei den jemenitischen Juden auch über den edierten Targum-Text hinaus darstellt.

RUDOLF MACUCH, Berlin

The Challenge of the Middle East. Middle Eastern studies at the Univerity of Amsterdam. Ed. by IBRAHIM A. EL-SHEIKH, C. AART VAN DE KOPPEL and RUDOLPH PETERS with the collab. of RONALD E. KON. Amsterdam: Inst. for Modern Near Eastern Studies 1982. X, 221 S. 8^0 40,— hfl. ISBN 90-9000324-X.

Der Titel, den die Amsterdamer Orientalisten dem von ihnen zusammengestellten Sammelband zum 25-jährigen Bestehen des Institute for Modern Near Eastern Studies gegeben haben, könnte wohl jedes Sammelwerk über den Nahen Osten führen; denn nach dem Vorwort stellt der Nahe Osten eine geistige Herausforderung dar, die Herausforderung, ihn kennen zu lernen und ihn zu verstehen. Aber gilt das nicht für alle Gegenstände von Wissenschaft?

Die hier vereinten 14 Aufsätze behandeln sehr verschiedene Gebiete, jedoch liegt ein gewisses Schwergewicht auf der modernen arabischen Welt: C. G. BROUWER: *Le Voyage au Yémen de Pieter van den Broecke (serviteur de la V.O.C.) en 1620, d'après son livre de résolutions*; EL-SHEIKH: *Egyptian Women as portrayed in the social novels of Nadjīb Maḥfūz* (Eingeteilt in: die arme Frau, die mittelständische Frau, die Mutter, die Aristokratin und die moderne Frau. Maḥfūẓ' Stärke liegt in der Beschreibung der ersten drei Frauengruppen. Bei den Aristokratinnen und den modernen Frauen bleibt die Darstellung blaß und ideologisiert); GEERT JAN VAN GELDER: *Breaking rules for fun/Making lines that run/On. On enjambment in classical Arabic poetry* (Ausgehend von einem Nābiġa-Vers, in dem *innī/šahidtu* über das Zeilenende gebrochen ist, untersucht G. die Stellungnahme der arabischen Literarkritiker zu dieser Art Enjambment, in

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000469

welcher sie einen Reimfehler sehen. Findet sich dieser „Fehler" in einem Gedicht durchgehend, offensichtlich absichtlich und mit meist scherzhafter Absicht, so trifft den Dichter kein Tadel, wohl aber in einem Falle wie dem von an-Nābiġa, wo die Kritiker Unfähigkeit oder Nachlässigkeit vermuten und nicht sehen, daß es sich auch hier um ein Stilmittel handelt); W. F. HEINEMEIJER; *Geographers abroad: a comparison of two visits to Tazerwalt (Morocco)* (Verglichen werden der Besuch von OSKAR LENZ 1880 und ein eigener 100 Jahre später); BERTUS HENDRIKS: *The legal Left and its urban activists* (Ein Distriktkomitee der aus der Arab Socialist Union in der Sādāt-Zeit abgespaltenen Taǧammuʿ-Partei wird untersucht, indem biographische Daten und Anschauungen der 14 Mitglieder gegeben werden); J. J. G. JANSEN: *The Voice of the Sheikh Kishk (b. 1933)* (K., der durch Bücher, Reden und Kassetten eine große Popularität gewonnen hat, ist ein traditioneller Muslim mit wenig originellen Ideen und vielen Vorurteilen gegen den Westen. Der letztere betreffende Teil des Aufsatzes liest sich etwas als Gegenstück zu dem Aufsatz von PETERS, s.u.); C. KOOIJ: *Bin al-Shāṭiʾ: a suitable case for biography?* (Berichtet von Interviews mit der Autorin und Persönlichkeiten aus ihrer Umgebung und konstatiert gewisse Differenzen zwischen dem aus den Interviews gewonnenen Bild und demjenigen, das man aus ihren Werken erhält); PETERS: *The Mysteries of Oriental mind: some remarks on the development of Western stereotypes of Arabs* (Vergleich der Beschreibung des arabischen Charakters bei EARL OF CROMER: *Modern Egypt*. London 1908 einerseits und SANIA HAMADY: *Temperament and character of the Arabs*. New York 1960, MORROE BERGER: *The Arab World today*. New York 1962 und RAPHAEL PATAI: *The Arab Mind*. New York 1973 andererseits. Resultat: Die Vorurteile haben sich kaum geändert. Sie werden aber auch nicht – das sei hier betont – von Orientalisten vorgebracht, sondern von Politikern oder Völkerpsychologen); LEO J. PLENCKERS: *Les Rapports entre le muwaššaḥ algérien et le virelai du Moyen Âge* (Das Repertoire der algerischen *nauba* stammt einerseits in Melodie und Texten aus Spanien und blieb ohne große strukturelle Veränderungen erhalten. Da andererseits das heutige *muwaššaḥ* den *Cantigas de Santa María* sehr ähnlich ist, kann man auch auf eine Verwandschaft von mittelalterlichem *muwaššaḥ* und den *Cantigas* schließen. Außerdem kann man aus dem Vortrag des heutigen *muwaššaḥ* eventuell Rückschlüsse auf den melodischen und rhythmischen Vortrag der *Cantigas* ziehen); ARIE SCHIPPERS: *Two Andalusian Poets on exile: reflections on the poetry of Ibn ʿAmmār (1031–1086) and Moses ibn Ezra (1055–1138)*; L. O. SCHUMAN: *The primitive Semitic arboreal Metaphor and its traces in the „Hamito-Semitic" languages* (scheint mir in lautlicher und semantischer Hinsicht indiskutabel); PIETER SMOOR: *The Theme of travel in Maʿarrī's early poems*; KEES WAGTENDONK: *Islam, the makhzan and the French: some remarks on Moroccan Islam, 1830–1980* (Allgemeine Übersicht über Charakter und Entwicklung des marokkanischen Islams nach der Sekundärliteratur); STEFAN WILD: *Der Generalsekretär und die Geschichtsschreibung: Saddam Husayn und die irakische Geschichtswissenschaft* (Analyse von ṢADDĀM ḤUSAIN: *Ḥaul kitābat at-taʾrīḫ*. Baġdād 1979).

EWALD WAGNER, Gießen

BASSAM TIBI: *Die Krise des modernen Islams*. München: Beck 1981.

TIBIS Studie befaßt sich mit dem heutigen Islam als einer im wesentlichen noch in der vorindustriellen Welt verankerten Kultur, die sich dem Angriff der

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000470

modernen westlichen „Industriekultur" ausgesetzt sieht. Diese kulturelle Auseinandersetzung ist nun fast 200 Jahre alt und wird gegenwärtig gekennzeichnet von einer massiven Tendenz zur „Reislamisierung", d.h. zur Wiederbelebung der autochtonen orientalischen Kultur, des Islam.

Wie z.B. in Iran protestieren überall im Orient mit dieser Revitalisation des Islam die Massen gegen eine von oben erzwungene Modernisierung mit all ihrem sozialen und psychischen Elend. Sie benutzen den Islam dabei als eine mobilisatorische politische Ideologie. Sogar Teile der schon verwestlicht geglaubten Eliten wenden sich von der Industriekultur ab.

Die autochtone Kultur der Dritten Welt, hier der Islam, ist aber der Industriekultur unterlegen, weil sie nicht auf Wissenschaft und Technik beruht, die ihr die Naturbeherrschung ermöglichen.

Die westliche Kultur lernen die Kolonisierten meist nur als Mittel der kolonialen Beherrschung kennen. Diese kann tatsächlich ein Herrschaftsinstrument für den westlichen Kolonialismus und Imperialismus sein. Aber sie kann den Unterprivilegierten dieser Welt auch helfen, diesen Zustand zu beseitigen. Denn zur europäischen Industriekultur gehört nach Tibi auch außer Wissenschaft und Technik die Idee der Demokratie, eines gewissen abgesicherten Freiraums der Individuen vor staatlicher Bevormundung.

Die Wiederbelebung des Islam erfolgt zu einer Zeit rapiden sozialen Wandels bei fortgesetzter Verelendung und Entfremdung im Orient. Nachdem aus dem Westen entlehnte Ideologien wie der arabische Sozialismus keine dauernde und erfolgreiche Antwort auf die soziokulturellen und sozioökonomischen Probleme haben geben können, ergreift nun der Islam als eine Ideologie des sozialen Protestes die Massen im Orient. Er erfüllt dabei die Funktion einer „Defensivkultur", d.h. er lehnt die Übernahme westlichen Kulturgutes und dessen Integration ins eigene Werte- und Normensystem ab. Jede Akkulturation erscheint als ein Akt der Rücknahme und Unterwerfung des Islam. Denn mit der westlichen Kultur werden bloß die Zerstörungs- und Zersetzungserscheinungen der erlebten Modernisierung von oben verbunden.

Dabei ist aber auch die entwickelste und fruchtbarste islamische Ideologie der Moderne, der Modernismus Afġānīs und 'Abduhs, in seinem Bemühen, moderne Wissenschaft und Islam zu versöhnen und einen Anstoß zur Entwicklung der islamischen Länder zu geben, bereits gescheitert. Denn der Modernismus erklärt die Unterentwicklung des Orients und die Stagnation der islamischen Kultur letztlich nur mit dem Abweichen der Muslime vom richtigen Wertsystem des Koran. Er versäumte und versäumt es noch heute, das Dogma an der wissenschaftlichen Ration zu messen und gegebenenfalls zu korrigieren.

Der bloße Import westlicher Bildungseinrichtungen oder die Entsendung von Studenten nach Europa führt dabei noch lange nicht zu einer echten Integration von moderner Wissenschaft und Technik, da zum einen die sozioökonomischen Strukturen dem noch nicht angemessen sind und auch kein entsprechendes und förderndes geistig-kulturelles Milieu existiert. Zwar werden westliche Rezepte übernommen, aber die echte Forscherhaltung und -motivation fehlt und kann sich nicht entwickeln. Immerhin hat schon diese geringe Verwestlichung dazu geführt, daß die ihr Unterworfenen zu Trägern sozialen und politischen Wandels in ihren Gesellschaften geworden sind.

Tibi hält die Säkularisierung des Islam für unumgänglich, sollen die Unterentwicklung des Orients im Zeichen der islamischen Kultur überwunden werden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000471

und egalitäre kulturelle Beziehungen zum Westen entstehen. Andernfalls würde der Islam entwicklungshemmend bleiben.

Nötig wäre dem Islam daher eine dem lutherischen Protestantismus und der europäischen Aufklärung entsprechende Bewegung, die eine Konzentration des Islam auf die Sphäre der privaten Innerlichkeit bewirken würde. Doch dabei muß diese soziokulturelle Veränderung des Islam Hand in Hand mit einer soziokulturellen Strukturveränderung der islamischen Länder im Sinne einer Industrialisierung von Ökonomie und Sozialwesen gehen, will sie sich nicht nur auf die Eliten beschränken wie bisher. Die bloße Abwehr der Akkulturation von Elementen der Industriekultur Europas wird die kulturelle und sozioökonomische Rückständigkeit des Orients nur zementieren.

Die in Tibis Studie enthaltene Darstellung der kulturellen Reaktionen der islamischen Völker auf die Herausforderung der westlichen Industriekultur hilft, die heutige Reislamisierung historisch einzuordnen und zu verstehen. Die These von der religiösen Dogmatik als gemeinsamen Band zwischen dem islamischen Modernismus Afġānīs oder ʿAbduhs und den herkömmlichen, traditionelleren Abarten des Islam macht zumindest ein unbestreitbares und grundsätzliches Dilemma desselben klar.

Die Hauptthese der Studie aber über den Charakter des heutigen Islam als einer „Defensivkultur" hätte theoretisch viel eingehender und in allen Bedeutungsdimensionen expliziert werden müssen, um wirklich überzeugen zu können.

Soll nämlich, wie auch Tibi dafürhält, der Islam die Wissenschaft und Technologie, auf der die westliche Industriekultur fußt, samt seiner Demokratietradition integrieren, aber dabei den Westen nicht nur bloß imitieren, sondern folglich wohl auf der Basis eigener kultureller Überlieferungen auch zu eigenständigen Varianten dieser Kultur kommen, so bedeutet dies ja zwangsläufig, daß eine gewisse Selektion durchzuführen ist, d.h. der Islam sich teilweise defensiv verhalten muß. In welchen Bereichen der interkulturellen Kommunikation das stattzufinden hat, kann nicht gesagt werden, denn dazu ist der Begriff „Industriekultur" in seinem Inhalt viel zu ungeklärt.

Außerdem bleibt Tibis Arbeit in der Regel (Ausnahme: Kurze Exkurse über „Islam und Gewerkschaften" und „Iranische Studenten im Ausland") zu abstrakt.

Den Eigenarten des schiitischen Islam in Iran und den Besonderheiten der schiitischen Geistlichkeit im Hinblick auf ihr sehr unterschiedliches und wechselndes Verhalten gegenüber der Obrigkeit – vom Quietismus bis hin zum revolutionären Aktivismus – in der Geschichte und ihre Innovationsfähigkeit wird Tibi nicht gerecht.

Zu fragen wäre ferner, ob der Islam bei einer Säkularisierung, wie Tibi sie propagiert, seinen eigentlichen und unverwechselbaren Charakter als Pflichtenlehre der Gläubigen und eine die Gesetzgebung maßgeblich bestimmende Instanz nicht aufgeben müßte und damit – anders als das Christentum – seine ureigene Identität verlöre.

Lutz Meyer, Frankfurt a.M.

Reinhard Schulze: *Die Rebellion der ägyptischen Fallahin 1919. Zum Konflikt zwischen der agrarisch-orientalischen Gesellschaft und dem kolonialen Staat in Ägypten 1820–1919.* Berlin: Baalbek-Verl. 1981. 331 S. 8^0 (Studien zum modernen islamischen Orient. 1.) 42,– DM. ISBN 3-922876-30-4.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000472

Die Bonner Dissertation behandelt die im Haupttitel genannte Rebellion nur auf 60 der insgesamt 200 Textseiten. Trotzdem leistet sie zum Verständnis der Rebellion einen wesentlichen Beitrag. Es gelingt SCHULZE, klar die unterschiedlichen Ziele der an der Revolution von 1919 beteiligten sozialen Gruppen herauszuarbeiten, während die ägyptische Geschichtsschreibung hierin vor allem eine nationale Erhebung gegen die Kolonialherrschaft sah, an der sich in bisher nie erlebter Weise alle Klassen beteiligten. Die nationale Befreiung war aber nur das Ziel der *afandīya*, der säkularisierten Intelligenz, die als Verwaltungsbeamte, Anwälte und *'iṣmīyūn* (moderne, neu emporgekommene Geschäftsleute) auch in ländlicher Umgebung Fuß gefaßt hatten. In der Wafd-Partei hatten die *afandīya* ein Bündnis mit den traditionellen ländlichen Notabeln (*a'yān*) geschlossen, das aber bereits während der Revolution zerbrach, da die *afandīya* den modernen Staat mit seiner neuen Sozialstruktur und seinen neuen ökonomischen Verhältnissen erhalten wollten und nur nach Vertreibung der Engländer die eigene Machtübernahme in diesem Staat erstrebten. Die *a'yān* dagegen wollten – wenigstens in den Gebieten, in denen die Baumwollmonokultur nicht völlig neue dörfliche Strukturen geschaffen hatte – die alte dörfliche Struktur und regionale Autonomie wiederherstellen. Sie wandten sich somit gegen den zentralistischen Staat, den die *afandīya* bewahren wollten. Soweit es den *a'yān* um die Erhaltung des Dorfes als Solidaritäts- und Lebensgemeinschaft ging, trafen sich ihre Interessen mit denen der *fallāḥūn*, so daß sie sich an die Spitze der fallāḥischen Revolte stellen konnten. Anders war es in den Gebieten, in denen durch die Baumwollmonokultur ein rein kapitalorientierter Großgrundbesitz entstanden war, die *fallāḥūn* zu reinen Landarbeitern geworden waren und die Dorfgemeinschaft zerstört worden war. Hier richtete sich die Rebellion der *fallāḥūn* auch gegen die Grundbesitzer und gegen jeglichen Besitz. Die Arbeit von SCHULZE macht deutlich, daß sowohl die Motive der an der Revolution von 1919 beteiligten Gruppen als auch ihre Angriffsziele sehr verschieden waren, so daß Teile der Revolutionäre selbst zum Opfer der Revolution zu werden drohten und sich mit den Engländern verbünden mußten.

Dem die Rebellion der *fallāḥūn* von 1919 behandelnden dritten Kapitel stellt SCHULZE zwei jeweils etwa gleich lange über die Kolonialisierung der ägyptischen Agrargesellschaft und über die Wege zur Revolte voran. Vor allem dem Inhalt des ersten Kapitels kann ich nicht in dem gleichen Maße folgen wie dem des dritten Kapitels. SCHULZE vertritt hierin die auch von PETER GRAN: *Islamic Roots of capitalism. Egypt 1760–1840.* Austin/Texas 1979[1] vorgebrachte These, daß nicht die Napoleonische Expedition und Muḥammad 'Alī die Wende der ägyptischen Geschichte zur Moderne einleiteten. Während GRAN die Wende jedoch vorher, nämlich um 1760 ansetzt, tut SCHULZE es später, nämlich um 1850. Außerdem hat GRAN mehr geistesgeschichtliche Kriterien, während SCHULZE von der Agrarökonomie und der dörflichen Sozialstruktur ausgeht. Zweifellos hat SCHULZE recht, daß die 1840 einsetzende Privatisierung des Grundbesitzes einen neuen wichtigen Einschnitt darstellte. Mir scheint es aber, daß die entscheidende Weichenstellung doch früher stattfand. SCHULZE selbst führt S. 81 die wichtigsten Neuerungen auf: „Unter der Herrschaft von Muḥammad 'Alī vollzog sich aber ein entscheidender Wandel. Die rigorose Umstrukturierung Ägyptens zu einem einzigen „Staatsiltizām" oder „Staatsmo-

[1] Vgl. meine Stellungnahme dazu in ZDMG 130 (1980), S. 604–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000473

nopol" berührte die gesamte traditionelle Agrarstruktur. Zwangsweiser Baumwollanbau, Zwangsrekrutierung für die Fallahin-Armee, Steuern und Zwangsarbeit, besonders im Bereich des Bewässerungswesens, drohten jenes traditionelle Sozialgefüge zu sprengen, unter dem die Fallahin mehr schlecht als recht lebten". Die Anfänge der ganzjährigen Kanalbewässerung, die den Übergang von der Subsistenzwirtschaft zum exportorientierten Baumwoll- und Zuckerrohranbau ermöglichte, gehen auch bereits auf die Napoleonische Zeit zurück. Die Einführung des privaten Grundbesitzes wird dann nicht nur eine juristische Konsequenz aus der ökonomischen Entwicklung gewesen sein, sondern auch eine ideologische Konsequenz aus dem Einfließen liberalistischer Ideen aus Europa seit der Napoleonischen Zeit.

In einem weiteren Punkte stimme ich nicht mit SCHULZES Sicht überein. Er scheint mir die Entwicklung zu einseitig unter dem Gesichtspunkt des Kolonialismus zu betrachten. Eine Integration in die Weltwirtschaft hätte sich wahrscheinlich auch ohne Kolonialismus ergeben, und die Weise, in der das erfolgt wäre, wäre wohl nicht sehr viel anders gewesen, da die Richtung ja schon vor den ersten kolonialen Einflüssen festgelegt wurde. Aber das sind natürlich Spekulationen[2].

EWALD WAGNER, Gießen

FRED SCHOLZ [Hrsg.]: *Beduinen im Zeichen des Erdöls. Studien zur Entwicklung im beduinischen Lebensraum Südost-Arabiens.* Wiesbaden: Reichert 1981. 63 Ktn./ Diagramme; 3 Ktn. in Anlage; 19 Tab.; 42 Fotos; XVIII, 514 S. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften), Nr. 45.) DM 80,–.

Mit vorliegendem Sammelband wird doppeltes Neuland erschlossen:
- zum einen leisten die Verf. einen notwendigen Beitrag zur Landeskunde repräsentativ ausgewählter Regionen des Sultanats Oman, das bis 1970 jeder Feldforschung verschlossen war und sich auch heute noch neugierige Reisende fernhält;
- zum anderen wird, aufbauend auf früheren eigenen und fremden Arbeiten, eine sozio-ökonomische Analyse des Verhaltens von Beduinen im schnellen Modernisierungsprozeß der arabischen Erdölförderstaaten, wiederum am Beispiel des Oman, angestrebt.

Die beduinischen Lebensformen des Oman sind nicht generell mit den Weitwanderungen der klassischen 'Adnān der nördlichen Halbinsel zu vergleichen, werden doch hier geringere Distanzen, oft rund um einen festen Wohnsitz mit eigenbewirtschafteten Gartenanlagen, meist mit Kleinvieh, bisweilen sogar zum Zwecke des Fischfangs, zurückgelegt. Staatliche Programme der Sedentarisierung bestehen kaum, doch ermöglichen einfließende Gelder aus Lohnarbeit (Erdölwirtschaft, Vereinigte Arab. Emirate) und staatlichen Transfers (Schulgelder, Ehrensolde . . .) häufig die Anlage neuer bewässerter Gärten und „moderner" Zementsteinhäuser an festen Standorten, während das Weidevieh mit dem Pick-up-Transporter befördert wird. Dabei kommt es auch zu Auseinan-

[2] Ein lapsus calami auf S. 112 sei noch vermerkt: Großbritannien übernahm 1914 die Verteidigung Ägyptens nicht gegen die Achsenmächte, sondern gegen die Mittelmächte.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000474

dersetzungen mit den Seßhaften, wobei letztere juristisch (Landtitel) im Vorteil sind.

Fred Scholz: *Nomadische/beduinische Bevölkerungsgruppen als Forschungsproblem und Forschungsgegenstand in der Gegenwart*, S. 1–53, faßt den Nomadismus als entscheidendes Faktum im Entwicklungsprozeß der arabischen Staaten zumindest der Halbinsel zusammen und referiert, z.T. auf seinen früheren Arbeiten basierend, über den Gegensatz *badū* – *ḥaḍar*, der die ganze arabische Geschichte durchzieht. Die *badū* des Oman weichen dabei oft vom Idealtypus ab, es bezeichnen sich damit selbst Stämme, die z.B.

- Kamelzüchtung, Fischfang, Salzhandel (Bāṭina), Weihrauchsammeln (Ẓufār) betreiben;
- seßhafte Kamelzüchter mit Kleinvieh und Gartenbau geworden sind;
- saisonal, aber kleinräumlich zwischen Weide- und Ackerbauflächen wandern (Musandam);
- in der Bāṭina kleinräumlich Kleinviehwanderungen unternehmen, gleichzeitig in ihren Gärten und im Transportgewerbe aktiv sind.

Selten ist dabei die Benutzung des „typischen" schwarzen Ziegenhaarzeltes sowie Wanderungsdistanzen von über 100–200 km.

W. Zimmermann gibt mit den *Beduinen von Musandam im Sultanat Oman* (S. 55–100) einen ersten landeskundlichen Überblick über diese omanische Exklave mit ca. 15000 Einwohnern an der Straße von Hurmuz. Kleinviehhaltung, Getreideanbau auf dem Gebirgsplateau (Siedlungen bis 1300 m Höhe) und Dattelkulturen im Küstenstreifen sichern den kärglichen Lebensunterhalt und sind Fixpunkte saisonaler Wanderungen. Trotz der besonders ungünstigen naturräumlichen Bedingungen eines stark zertalten, fast unzugänglichen Gebirgslandes versucht auch hier der Staat seit 1970, mit Pistenbau, subventionierten Baustoffen und Nahrungsmitteln sowie medizinischer Versorgung den Lebensstandard der Bevölkerung zu verbessern.

Viel schneller geht der von H. Asche: *Moderner Wandel und nomadische Bevölkerungsgruppen in der nordomanischen Küstenebene Al Batinah*, S. 101–159, beschriebene Modernisierungsprozeß in der Bāṭina, wo

- Wandertätigkeit und Wanderweidewirtschaft schnell zurückgehen, und
- an Wohnplätzen in den ehem. Sommer- und Winterweidegebieten der Übergang zur Seßhaftigkeit erfolgt.

Allerdings konnte der Rezensent 1982 beobachten, daß die vom Verf. teilweise aufgezeigte Ausweitung der landwirtschaftlichen Aktivitäten früherer Nomaden gänzlich zum Stillstand gekommen ist. Während sich an der Hauptdurchgangsstraße neue Handelszentren und vom städtischen Kapital (z.T.) mit Gastarbeitern betriebene agrarische Großbetriebe (Weizen, Gemüse, Rinder) ausbreiten, bricht die traditionelle Landwirtschaft (Datteln, Getreide, Kleinvieh) nach einem letzten Investitionsstoß in den 70er Jahren zusammen.

Im Inner-Oman zeigt F. Scholz: *Beduinen im Inner-Oman und ihre „Teilnahme" am gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozeß des Sultanats seit Beginn der Erdölwirtschaft*, S. 161–394, daß dort weniger die Kräfte des Marktes und die von der Hauptstadt ausgehenden Innovationen, sondern vielmehr der Einfluß der Erdölwirtschaft (Zentren Faḥūd und Marmūl, ca. 4000 Beschäftigte einschl. Kontraktoren, davon $^1/_5$ Ausländer), der Arbeitsaufnahme im benachbarten Ausland (V.A.E.) und der staatlichen Maßnahmen der Seßhaftwerdung wirksam werden.

Daneben bietet Scholz ein detailliertes, über mehrere Jahre (1974–1978)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000475

verfolgtes Bild des stammesmäßigen Aufbaus, der materiellen Kultur und des regionalen Mobilitätsverhaltens für die Gruppen der Duru', Waḥiba, Ğanaba, Ibnī Abū Ḥasan und Ibnī Abū 'Alī. Die Vielfalt der sozialen und ökonomischen Formen, engstens dem natürlichen Potential angepaßt, wird sichtbar. Allerdings ist der Gedanke, zur Differenzierung der einzelnen Gruppen in ihrem sozio-ökonomischen Wandel einen quantitativen „Siedlungs-, Landnahme- und Mobilitäts-Indikator" auf Grund von Interviews zu berechnen, sicher legitim, doch mutet seine Durchführung etwas artifiziell an.

J. Janzen fährt uns mit *Die moderne Entwicklung im nomadisch-bäuerlichen Lebensraum der südomanischen Region Dhofar* (S. 395–461) in das noch fast unerforschte Weihrauchland mit seinen drei Wirtschaftsgruppen der Beduinen (ca. 12% der Bevölkerung), der ebenfalls viehzüchtenden (Rinder!) Ğabbālī und der seßhaften *ḥaḍar*. Mit dem Ausbau von Zentralen Orten als Versorgungs- und Überwachungszentren und der Integration der männlichen Bevölkerung in die Hilfsarmee (*firq*) des Sultans konnte einmal der Ẓufār-Konflikt (1964–1975) eingedämmt werden; zum anderen setzte damit der Wandel von der Selbstversorgerlandwirtschaft hin zu einem – überspitzt gesagten – Staatsrentnertum ein.

So sieht der Rezensent als künftige agrarische Wirtschaftsformen in den arabischen Erdölförderländern wohl am ehesten
- Hobby-Landwirtschaft und Wochenend-Beduinentum der Einheimischen auf der einen Seite und
- Agro-Business mit ausländischen Managern und Arbeitskräften auf der anderen Seite.

Der Vollzug dieses Wandels ist noch nicht abgeschlossen. So müssen wir den Verfassern für die Bestandsaufnahmen, die keine „Schnellschüsse", sondern empirisch hervorragend abgesichert sind, dankbar sein. Daneben erbringen sie eine Fülle landeskundlicher Informationen auch zum Bereich des Naturraumes und der agrarischen Nutzung. An die umständliche Diktion der Verfasser muß man sich gewöhnen; sie bedauern auch, daß eine wissenschaftliche Transkription der arabischen Namen nicht möglich war (aber doch wenigstens ein Glossar?). Insgesamt eine regionale/sektorale Geographie im guten traditionellen und im guten modernen Sinne, also ganz dem Konzept des TAVO entsprechend.

Konrad Schliephake, Würzburg

Avedis K. Sanjian and Andreas Tietze [Hrsg.]: *Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem „The Jewish Bride"*. Wiesbaden: Harrassowitz 1981. 198 S. 88,– DM.

Die beiden Herausgeber veröffentlichen ein armenisch-türkisches Gedicht aus dem 17. Jh., das in 253 Vierzeilern von der Liebe eines christlichen Albaners zu einer Jüdin und deren Entführung und Bekehrung zum Christentum erzählt, wobei etwas Einblick in das Leben der nichtmuslimischen Minderheiten Istanbuls gegeben wird. Die Veröffentlichung in Transkription und Übersetzung stützt sich auf zwei Handschriften (New York und Eriwan). Sanjian hat den Text aus der armenischen Schrift transkribiert, gibt eine Übersicht über die Literatur der Armenier in verschiedenen Türksprachen, bietet eine kurze Biographie des Verfassers Eremya Chelebi Kömürjian, würdigt dessen literarisches Schaffen in armenischer und türkischer Sprache und beleuchtet die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000476

Lage der armenischen Gemeinde und anderer Minoritäten im Istanbul des 17. Jahrhunderts. Den Text vergleicht SANJIAN mit der armenischen Version desselben Verfassers und mit einer anonymen griechischen Fassung. TIETZES Anteil ist die Untersuchung der Sprache und die Übersetzung. Den stilistisch schwierigen Text in lesbares Englisch zu übertragen ist eine Leistung, die Anerkennung verdient, ebenso die Zusammenstellung eines Glossars, das nicht nur die Wörter sondern auch die Suffixe mit Stellenangaben aufführt. (Eine Anmerkung zu den Erläuterungen seltener Ausdrücke: S. 69 „*matoteo* (*an oath*?)", nicht μὲ τὸ θεό „*with god*", sondern μά τὸ θεό „*by god*", mit der auch im Neugriechischen noch sehr lebendigen Schwurpartikel μά.)

Die Behandlung der Sprache und die Terminologie zeigen einige Irrtümer und Mißgriffe, die man nicht klaglos hinnehmen sollte.

Wenn SANJIAN von „*Turkic peoples and the Tatars*" spricht, was wie „Singvögel und die Nachtigallen" klingt, hätte der Mitherausgeber doch berichtigend eingreifen sollen.

„English phonetic spelling" mit fünf aus zwei Buchstaben zusammengesetzten Konsonanten hätte sich wohl vermeiden lassen. Wenn man diese Methode dennoch anwendet, sollte man den zusammengesetzten Konsonanten einen eigenen Platz im Alphabet geben. Auch sollte in Fällen wie *mezheb*, wo beide Buchstaben mit ihrem eigenen Lautwert zu lesen sind, durch ein Trennungszeichen angedeutet werden, daß *-zh-* hier nicht für *-ž-* steht. Eine wissenschaftliche Transkription muß eindeutig sein!

„The Umlauts ö and ü": „Umlaut" bezeichnet nur die Veränderung eines Vokals unter dem Einfluß eines folgenden Vokals.

Vor der Untersuchung des Vokalismus der vorliegenden Sprachform und vor Überlegungen, ob dieser ein anatolischer oder balkanischer Dialekt oder die Istanbuler Umgangssprache zugrunde liege, sollte eine Auseinandersetzung mit den Vokalen des Armenischen stehen, an die dann Beobachtungen über die Gewohnheiten der Armenier in der Wiedergabe der Vokale fremder Sprachen anzuschließen wären. Die Vokale der Transkription werden wohl den armenischen Buchstaben gegenübergestellt, aber der des Armenischen unkundige Turkologe erfährt nichts über deren echt armenischen Lautwert. Dieser Mangel macht sich vor allem bei der Behandlung des *ï* in nichtersten Silben bemerkbar. Hier taucht nämlich das Problem auf, warum in nichtersten Silben vordervokalischer Wörter ein *i* stehen kann, in offenen letzten Silben aber auch bei hintervokalischen Wörtern regelmäßig *-ı* steht. TIETZE hat hier mit großem Aufwand an statistischer Arbeit Gesetzmäßigkeiten aufzeigen können. Die Arbeit wäre ihm aber leichter gefallen und das Ergebnis wäre gewiß auch klarer, wenn er das vermeintliche *ï* nicht als eindeutig velaren sondern als unbestimmten und vokalharmonisch neutralen Vokal aufgefaßt hätte, der durch das armenische ə wiedergegeben wird, was TIETZE einmal durch den Terminus „*shwa*" andeutet. Die Schreibung mit dem türkischen *ı* erleichtert zwar das Erkennen der Wörter, doch führt die Wertung als velarer Vokal in jenen Fällen zu unnötiger Verwirrung, in denen dieses vermeintliche *ï* zwischen einem vorderen Stammvokal und einem vorderen Suffixvokal steht. Für die Untersuchung der kombinatorischen Bedingungen des Auftretens dieses unbestimmten Vokals hätte ein Vergleich mit dessen Verhalten in Armenischen vielleicht nützlich sein können.

In der Frage des geschlossenen *é* vertritt TIETZE einen Standpunkt, der sowohl turkologischen Erfahrungen als auch türkischem Sprachgefühl wider-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000477

spricht. Eine Begründung für seine Ablehnung des *ė* als Phonem gibt er nicht direkt, sie läßt sich aber aus der Zahl der heutigen Vokalbuchstaben und dem Umstand, daß er dem Aserbeidschanischen neun Vokalphoneme zubilligt (die dort nämlich alle neun in der kyrillischen Schrift dargestellt werden), als Schluß aus der Orthographie vermuten. Im Zusammenhang mit dem *e* der lateinischen Orthographie – soweit es für ein *jā* oder *kasra* der arabischen Schrift steht – spricht er von „the shift from the archaic-conservative (and perhaps literary) into the modernistic-vulgar *e*". Davon abgesehen, daß „modernistic-vulgar" doch etwas zu einseitig ist (Schreibungen wie *ağabey* für gesprochenes *ābi* könnte man geradezu als „archaisch-konservativ" bezeichnen), widerspricht er sich auch halbwegs selbst, indem er dem angeblich „vulgären" *e* das nach seiner Meinung ursprüngliche *i* als nur „vielleicht" literarisch gegenüberstellt. Auch gibt er nicht an, ob er seine Vorstellungen vom „archaisch-konservativen" Vokalismus auf Transkriptionstexte oder auf die arabische Schrift stützen will. Beides wäre anfechtbar. Das geschlossene *ė* läßt sich in der modernen Sprache klar erkennen und sowohl vom offenen *e* als auch von *i* deutlich abgrenzen. Hier einige Beispiele: *yėtmek* (erreichen): *yitmek* (verlorengehen); *yele* (Mähne) : *yėle* (Lativ zu *yėl* = Wind). Die arabische Schreibung *jal* für *yėl* kann hier nicht als Argument dienen. Denn diese ist die einzige Möglichkeit, dieses Wort von *yıl* zu unterscheiden, das nur als *jīl* geschrieben werden kann. Die Abgrenzung nach beiden Seiten in derselben Umgebung zeigt sich in *el* (Hand) : *ėl* (Land, Leute, Fremde) : *il-* (in *ilk* = erstes, *ileri* = vorwärts. Das Grundwort *il* ist im Uigurischen in den Bedeutungen 'Vorderseite, Osten' belegt.) Das moderne *il* = *vilâyet* ist aus einer Falschlesung von *'jl* = *ėl* entstanden. Daß es möglich war, neben *el* und *ėl* noch ein *il* neu einzuführen, ist ein weiterer Beweis dafür, daß die Türken fähig sind, in ihrer Muttersprache ein geschlossenes *ė* sowohl vom offenen *e* als auch vom *i* zu trennen.

Wenn ein „vulgärer" Wechsel von *i* zu *e* stattgefunden hätte, wäre nicht verständlich, warum dieser in weitgehender Übereinstimmung gerade diejenigen Wörter betroffen haben sollte, die auch in anderen, zum Teil weit entfernten Türksprachen ein geschlossenes *ė* aufweisen.

Soweit ich mich an gehörtes Armenisch erinnern kann, besitzt diese Sprache kein geschlossenes *ė*. Hier wäre also zu bedenken gewesen, daß Menschen, die diesen Laut nicht aus ihrer Muttersprache gewohnt sind, ihn in fremden Sprachen häufig als *i* auffassen oder willkürlich einmal durch *i*, einmal durch ein offenes *e* wiedergeben. In diesem Lichte ist Tietzes Aussage zu sehen, wenn er nach seiner Untersuchung der Verteilung der Schreibweisen mit *i* oder *e* in jenen Wörtern, die heute mit *e*, in der arabischen Schrift aber mit *jā* geschrieben werden, zu dem Schluß kommt, daß die vorliegende Sprache auf halbem Wege der Entwicklung von *i* zu *e* stehe. Wie wenig von solchen Schlußfolgerungen aus der armenischen Schreibweise zu halten ist, zeigt die Tatsache, daß der Name des Verfassers in der letzten Zeile des Gedichts in der Eriwaner Handschrift „*Eremya*", in der New Yorker Handschrift dagegen „*Irimya*" geschrieben wird. Dieses Argument ist Tietzes Spürsinn leider entgangen!

Robert Feser, Karlsruhe

Wolf-Dieter Hütteroth: *Türkei.* Mit 116 Fig. im Text, davon 3 farbig. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1982. XXI, 548 S. 8° (Wissenschaftliche Länderkunden. 21.) 105,– DM. ISBN 3-534-03179-2.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000478

Länderkunden waren und sind vielleicht noch heute in der Geographie umstritten. Vom Standpunkt einer philologisch ausgerichteten Nachbardisziplin wie der Orientalistik ist ein Buch wie das vorliegende auf alle Fälle und in jeder Hinsicht zu begrüßen. Neben der physischen Geographie werden unter den Abschnitten „Historisch überkommene Raumstrukturen", „Die traditionellen Lebensformen", „Die Bevölkerung der Türkei", „Die ländlichen Siedlungen und der Agrarraum der Gegenwart", „Die 'modernen' Wirtschaftsbereiche und ihr West-Ost-Gefälle", „Verstädterung und Städte der Gegenwart" und „Abbau oder Verstärkung regionaler Disparitäten?" fast alle Bereiche sozialen und wirtschaftlichen Lebens in der Türkei abgehandelt. Dabei schenkt HÜTTEROTH dem historischen Aspekt jeweils starke Beachtung: der heutige Zustand wird aus der historischen Entwicklung erklärt. Daneben werden aber auch ganz aktuelle Probleme behandelt, wie z. B. der Streit mit Griechenland um die Hoheitsrechte im Erdölgebiet des ägäischen Schelfmeeres (S. 73 ff.), die Betriebsgründungen durch heimgekehrte Gastarbeiter (S. 424 ff. am Beispiel einer Holdinggesellschaft zur Milchverarbeitung in Akyazı), die gecekondu-Siedlungen (S. 465 ff.), der Fremdenverkehr (S. 438 ff., wobei es den Nichtfachmann erstaunt, eine wie große Rolle der innertürkische Fremdenverkehr spielt).

Soweit Dinge dargestellt werden, die in den Kompetenzbereich des Orientalisten fallen, wie zum Beispiel Religion und Geschichte, werden die Fakten nicht nur durchweg richtig wiedergegeben[1], sondern es gelingt HÜTTEROTH auch, das Wichtigste herauszuarbeiten und Entwicklungen klar und präzise aufzuzeigen. Ebenso scheinen mir die Urteile des Verfassers über künftige Entwicklungen sehr ausgewogen[2].

Das Werk wird durch ein ausführliches und gut ausgewähltes Literaturverzeichnis[3] abgeschlossen, das zeigt, in welchem Umfang die einheimische türkische Geographie internationalen Standard erreicht hat und es damit der türkischen Geschichtswissenschaft gleichtut.

Nicht nur für den Landeskunde-Unterricht in neuen orientalistischen Studiengängen, auch sonst ist das Buch für Islamkundler und Turkologen unentbehrlich.

EWALD WAGNER, Gießen

WERNER SUNDERMANN: *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von* NICOLAS SIMS-WILLIAMS. Berlin:

[1] Geringfügige Versehen bei Randfragen fallen nicht ins Gewicht: S. 1: lies für den mit „Erhabener Osmanischer Staat" übersetzten offiziellen Namen des Osmanischen Reiches Devleti Aliyei Osmaniye statt Devlet-i Al-i Osmaniye; S. 2 Karte: Algerien wurde nicht 1710, sondern 1830 französisch; S. 227: Tanzimat wird etwas schwach mit „wohlwollende Empfehlungen" übersetzt. Richtiger wäre für den vollständigen Ausdruck tanzimatı hayriye „wohlwollende Anordnungen".

[2] Nicht ganz kann ich der S. 277 geäußerten Auffassung folgen, daß die Alevi bald in der Gesamtbevölkerung der Türkei aufgehen werden. Dagegen spricht das stark endogame Verhalten der Alevi und auch die neuerliche Politisierung des alevitisch-sunnitischen Gegensatzes.

[3] Die Verzahnung zwischen den Literaturangaben im Text und dem Literaturverzeichnis scheint manchmal gestört; so habe ich S. 277 Bumke 1980 und S. 449 Şen 1972 im Literaturverzeichnis nicht finden können.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000479

Akad.-Verl. 1981. 198 S., 81 Taf. mit 236 Faks. (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. 11.)

S., dem die Akademie der Wissenschaften der DDR mit glücklicher Hand die Herausgabe der manichäischen Turfantexte in iranischer Sprache anvertraut hat, kommt dieser Aufgabe nicht nur in zahlreichen Einzelarbeiten nach, sondern legt auch nunmehr (nach: *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer.* Berlin 1973. (BTT. 4.) mit diesen BTT 11 bereits das zweite große Meisterwerk vor, die philologische Verarbeitung von 163 Signaturen mit Photoreproduktionen (Vom Verfasser mißverständlich Faksimiles genannt). Von ganz besonderem Interesse ist ein 218-zeiliger sogdischer manichäischer Text nicht in manichäischer sondern in sogdischer Schrift. Einige Details im Zusammenhang mit der Sprache der sassanidischen Inschriften:

Sogd. *''wsxwn'y-t* 472 scheint mir eher 'einig, einverstanden' zu bedeuten als 'Gesprächspartner', vgl. mp. *hmshwny* in der Paikuli-Inschrift (NPi) samt np. *hamsax^{w}an* bei Ferdousi, das ich in meinem Kommentar zur Neuedition von NPi herangezogen habe. Der sogd. Satz könnte demnach bedeuten: ' . . ., daß es zwölf Ränge von Menschen gibt, die miteinander nicht einig sind' (*ky ZY 'yw 'M δ (β)[tyk L'] ''wsxwn'y-t xnt*). — Interessant ist die Verwendung des Verbums *nimāy-* 'zeigen' in den folgenden zwei Zusammenhängen: 65–6 *(')[wš n](m)'d whyšt 'wd dwjx* 'und er zeigte (ihm) Paradies und Hölle' und 1597–8 *'dy'n pd wrc nm'd whyšt (r)wšn 'd hrwyn bg'n yzd'n* 'da zeigte er durch Wundermacht das Lichtparadies mit allen Göttern (und) Gottheiten'. Hiermit dürfen die von Kirdēr benutzten Formeln unmittelbar verglichen werden, z.B. KNRb 4–5 *'wgwn-m-c plwny Ol wtlt'n lwny whyšty W dwšhwy chlky MHWHYt* 'so zeiget mir auch jenseits zu den Hingefahrenen die *Natur des Paradieses und der Hölle'. Dies dürfte die Richtigkeit der von McKenzie vorgeschlagenen Lesung des Ideograms *MHWHY-* als *nimā-y-* endgültig bestätigen. In diesem Satz bezieht sich *bg'n* auf die, freilich wenigen Götter des man. Pantheons, die als *by/bg* bezeichnet werden: *'whrmyzdby/-bg, by-''ry'm'n* und *zyn'rys-by,* und *yzd'n* auf die viel häufigeren, als *yzd* bezeichneten Götter: *myhryzd, srwš''w-yzd, nrysh-yzd* und viele andere, typisch man. Gottheiten (s. den Reverse Index von R. Zwanziger bei M. Boyce: *A word-list.* Leiden-Téhéran-Liège 1977. [Acta Iranica. 9a.]. In NPi kommt der folgende ähnliche Ausdruck vor: *pad Ohrmazd ud wispān yazdān . . . nām* 'im Namen des Ohrmazd und aller Götter', wo Ohrmazd dem man. *bg'n* entspricht und *yzd'n* in den zwei Texten an derselben Stelle steht.

In einem Appendix ergänzt N. Sims-Williams seine früheren (BSOAS 38 [1975], 132–4) Darlegungen über die Unterscheidung von *x* und *γ* durch die sogdischen Schreiber und deren Konsequenzen für unsere Transliteration. Vgl. dazu nunmehr auch die sogdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus, publiziert von H. Humbach in: Deutsches Archäologisches Institut. Bonn. Allgemeine und vergleichende Archäologie. Beiträge 2 (1980), S. 201–28.

Prods O. Skjærvø, Mainz

Davoud Monchi-Zadeh: *Die Geschichte Zarēr's. Ausführlich kommentiert.* Uppsala; Stockholm: Almqvist & Wiksell 1981. 135 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Indoeuropaea Upsaliensis. 4.)

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000480

Der Bd. enthält neben dem mittelpers. (mp.) Text *Ayādgār-ī Zarērān* (AZ), dessen Transkription, Übersetzung und Kommentar, die neupers. (np.) Geschichte Zarērs aus dem *Šāhnāme*, versehen mit einem knappen Kommentar zu einigen Versen. Dem Vf. ging es wohl hauptsächlich um eine neue Übersetzung des mp. AZ, das zwar bereits von GEIGER 1890 und PAGLIARO 1925 aus dem Mp. übertragen wurde, vielfach jedoch schwierige Stellen aufweist, die noch nicht zufriedenstellend interpretiert werden konnten. (BENVENISTE in: JA 220 [1932], 245–93 ging es in erster Linie um die Rekonstruktion der poetischen Form des AZ, so daß er nur am Rande auf Lese- und Übersetzungsprobleme eingeht.)

Dem Vf. fehlt es nicht an neuen Lese- und Übersetzungsvorschlägen für die meisten schwierigen Passagen des AZ. Man erwartet jedoch schon aufgrund der Ankündigung im Titel eine ausführlichere Kommentierung dieser Stellen als die z.T. nur sehr knappen Anm. zur Übers., die die Auffassung des Vf. häufig nicht überzeugend genug darlegen. Zu *+viš-īk* (oder *+višēk*?) „zornig" wären auch andere Ableitungen denkbar als aus *viš* „Galle", np. *guš* (Anm. b zu § 14, S. 54), wenn diese auch genauso unsicher sein müssen (*+višayaka* aus *vi* „gegen, auseinander" + *šay-* „wohnen, weilen", etwa „nicht beieinander, betrübt"? H. S. NYBERG: *A Manual of Pahlavi.* 2: *Glossary.* Wiesbaden 1974, 215f. [NybM] übersetzt das Wort mit „distressed"). Sehr knapp ist auch die Anm. zu *hēnīh ā varēm* (S. 54, A. zu § 18), eine Lesung, die (in Anlehnung an NybM 101) erst durch die Emendation von ʻŠTHnym *ẖwarēm* zu *āvarēm* zustande kommt. Ebenfalls in Anlehnung an NybM II, 80 liest M–Z *gāl* („Volk", S. 42) AZ § 25. Überzeugender in diesem Kontext erscheint mir der Vorschlag TAFFAZZOLIS (JA 258 [1970], 89–91): *dār* als Bezeichnung für „les armes à lame". Zumindest hätte diese Lesung erwähnt werden können. Andere Vorschläge des VF. erscheinen überzeugender als bisherige Lesungen: die Lesung des Eigenn. § 9 *Aparsām*; § 29 *patxvan* (A. S. 59) „Widerhall"; § 34 *hras* „Plache" (A. S. 61) u. a. (zu *mašk* § 43 fehlt versehentlich die in der Übers. angekündigte Anm.) In die Liste der Arbeiten zum AZ in der Einleitung sollte noch der – allerdings schon veraltete und sehr spekulative – Aufsatz von U. MELZER: *Zum Yātkār i Zarērān.* In: ZII 2 (1923), 55–9 und die Arbeit NÖLDEKES: *Persische Studien.* II. Wien 1892. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-hist. Kl., Bd. 126.) der Vollständigkeit halber aufgenommen werden. Leider ist das Buch voller Druckfehler, von denen glücklicherweise nur wenige sinnstörend sind.

MARIA MACUCH, Berlin

RIAZUL ISLAM: *A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations (1500–1750).* Vol. 1. Teheran: Iranian Culture Foundation; Karachi: Inst. of Central and West Asian Studies 1979. XXVIII, 511 S. 8^0. 30.00 $.

R.'s Verzeichnis ist eine aufbereitete Quellensammlung zu seiner Dissertation *Indo-Persian Relations: A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughal Empire and Iran.* Teheran 1970. Das Kernstück des Bandes bilden die Beschreibungen von 276 Dokumenten, die in irgendeiner Weise mit den indisch-persischen Beziehungen zur Zeit der Moghul-Kaiser von Bābur (1526–1530) bis Aurangzeb (1658–1707) in Zusammenhang stehen. Hierbei handelt es sich nicht nur um Briefe zwischen den indischen und den safawidischen Herrschern und Würdenträgern, sondern auch um Dokumente innerindischen und innerper-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

sischen Schriftverkehrs sowie Korrespondenzen einer der beiden Seiten mit den Herrschern Transoxaniens und den Osmanen. Die Schriftstücke entstammen alle – zumeist unpublizierten – *inšā'*-Werken aus Bibliotheken und Archiven in Großbritannien, Wien, Paris, Istanbul, Iran, Pakistan und Indien.

In seiner Einleitung geht R. auf die Kunst des *inšā'*, der Stilkunde und Epistolographie, ein, wobei er aus der Vielzahl von *inšā'*-Arten besonders die in seinem Zusammenhang wichtigen Gattungen „Royal letter", *tahniyat-nāma, ta'ziyat-nāma, farmān, fatḥ-nāma, 'ahd-nāma, šuqqa, ramz u išāra, kalima, aḥkām, nišān, raqam, ruq'a, 'arḍ-dāšt, ḥasb al-ḥukm, wāǧib al-'arḍ* und *dastak* zu definieren versucht. Freilich läßt sich hier keine eindeutige Klassifikation vornehmen, wie R. auch einräumt, da die Terminologie in den Quellen wechselt.

Die einzelnen chronologisch nach den Regierungszeiten der Moghulkaiser angeordneten Beschreibungen folgen dem Schema: laufende Nr., Gattung, Absender, Empfänger, *munšī*, Überbringer, Datum, Ort der Ausfertigung, Sprache, Überschrift des Kompilators, Anfang, Ende, Quellen, Übersetzungen, Inhaltsangabe, Kommentar. Letzterer behandelt u. a. die Frage der Echtheit. Die historische Einordnung der Dokumente ist unter Hinweis auf die Auswertungen in den *Indo-Persian Relations* bewußt knapp gehalten. Zu einzelnen Fragen nennt R. weiterführende Literatur.

Diese materialreiche und sorgfältig aufbereitete Sammlung, die durch einen ausführlichen Index ergänzt ist, wird jedem, der sich mit persischer Diplomatik oder Politik und Diplomatie der fraglichen Zeit beschäftigt, sehr willkommen sein.

Rosemarie Quiring-Zoche, Freiburg i. Br.

Burchard Brentjes: *Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur.* Leipzig: Seemann 1981. 96 S. 8°

Der Titel des Werkes bezieht sich auf eine Textstelle aus dem zur späten Sāsānidenzeit schriftlich fixierten mazdaistischen Werk *Vidēvdāt*, in der berichtet wird, daß der iranische Urkönig Yima vom Gott Ahura Mazda aufgefordert wird, eine Weltenburg zu bauen. Hiervon ausgehend, stellt der Autor komparatistische Betrachtungen zur Verwirklichung kosmologischer Ideen von den Kulturen Vorderasiens bis zu denen Ostasiens unter besonderer Berücksichtigung Zentralasiens und den Arbeiten sowjetischer Archäologen an. Unter Verwendung archäologischer und kunsthistorischer Arbeiten im Vergleich mit den Aussagen der heiligen Texte der Hochreligionen Asiens, aber auch den mündlichen Traditionen schriftloser Ethnien zu ihren kosmologischen Vorstellungen gibt der Autor eine Synopse mesopotamischer Tempel (speziell der Ziqqurats), buddhistischer Stūpas und Maṇḍalas in Indien, Hinterindien und Tibet, der chinesischen Ming-t'ang sowie altiranischer Konzeptionen, aber auch islamischer und christlicher Bauten, denen die Realisierung eines „Weltzentrums" gemeinsam ist, wobei runde und quadratische Formen eine besondere Rolle spielen. Aufschlußreich sind auch die damit verbundenen Weltreichsideologien, über die er sich besonders in Altmesopotamien aufgrund der zahlreichen Vorarbeiten sehr differenziert äußert, speziell über die Entwicklung der verschiedenen Tempeltypen. Der Wert der Arbeit liegt in der Zusammenschau der verschiedenen Konzeptionen unter Berücksichtigung von historischen Abhängigkeiten. Bedauerlich sind solche Druckfehler von Fachter-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000482

mini bzw. Namen wie Gigparku (S. 23) statt Giparu (sumerisch: gi_6-pàr), Jajavarman II. (S. 33) statt Jayavarman II., Zudishtira (S. 39) statt Yudhishthira (Yudhiṣṭhira) und dhvajastanibha (S. 54) statt dhvajastambha sowie Inkonsequenzen bei der Transliteration chinesischer Namen (S. 29: „Die Ming-T'ang von Xian"; entweder Mingtang und Xi'an nach der Hanyu Pinyin oder Ming-t'ang und Hsi-an nach WADE-GILES; S. 28: „Kun'lun": Kunlun oder K'un-lun).

KARL-HEINZ GOLZIO, Neuwied

ROLAND und SABRINA MICHAUD: *Der Orient im Spiegel. Bilder und Abbilder.* Mit einem Vorw. v. NADJM OUD-DINE BAMMATE. Übers. a. d. Franz v. ANGELA WICHARZ-LINDNER. Köln: DuMont Buchverlag 1981. 15 (ungez.) S., 80 ganzseitige Farbtaf. sowie je 2 Farbabb. auf den Titels. der 7 Kapp. Ln 4^0 Querformat 68.– DM. ISBN 3-7701-1272-5.

Das Photographen-Ehepaar MICHAUD hat Vorder- und Zentralasien 15 Jahre lang bereist und u. a. im Bildband *Afghanistan* (französ. Original *Caravanes de Tartarie*) die Liebe zu diesem Land ausgedrückt. Es spielt auch in der vorliegenden Veröffentlichung eine wesentliche Rolle – wenn der Orientalist BAMMATE in seiner Einleitung uns auch ermahnt, bei der Betrachtung von Kunstwerken aus dem islamischen Mittelalter und ihrer Widerspiegelung im Leben des heutigen Orients nicht in Nostalgie zu verfallen, so werden Kenner und Freunde Afghanistans doch bei dieser trefflichen Gegenüberstellung von Bildern nicht umhin können, ihren Begegnungen mit den freiheitsliebenden Afghanen nachzutrauern. Die Photographen haben unter den Rubriken „Berge und Steppen", „Karawane", „Bazare", „Die Unterwerfung unter Gott", „Troubadoure", „Turkistan" und „Die Erinnerung an Gott" jeweils eine altarabische, türkische, persische oder indische Miniatur und eine Momentaufnahme aus der modernen Türkei, aus dem Iran, aus Afghanistan oder Indien gegenseitig interpretiert. Dadurch gewinnt man ein neues Verständnis für Schöpfungen islamischer Kunstformen wie auch für die Überlieferungen orientalischer Lebensweise. Hier kann auswahlsweise nur auf einige besonders gelungene Kompositionen hingewiesen werden: 1/2 Der Windhund in einer persischen Miniatur des 17. Jh. und als Begleitung eines Jägers im zentralafghanischen Gebirgsland; 7/8 Das Geschicklichkeitsspiel des Reiters, im Galopp mit einer Lanze einen Holzpflock aus dem Boden zu reißen auf einem türkischen Blatt des 16. Jh. und beim Unabhängigkeitsfest in Kabul 1967; 9/10 Entspannungsübung vor dem Reiterspiel für das Tier, das unter Aufsicht eines Pferdeknechtes sich im Staub rollt nach einem Trainingsbild aus Baktrien und dem „Album des Eroberers" von Siyah Kalem aus dem 15. Jh.; 17/18 Yurten, Menschen und Pferde aus dem „Königsbuch" des Firdausi im 16. Jh. und in einem Kirgisenlager des Pamir; 31/32 Überquerung des Kunar im ostafghanischen Bergland auf einem Floß aus Ästen auf luftgefüllten Schläuchen Januar 1978 im Vergleich mit einer Illustration zum „Baburnamah" des 16. Jh.; 45/46 Die Gebetskette (mit den 99 Perlen als Symbol für die Namen Allahs) auf einer Miniatur des 15, Jh. im „Diwan des Hafiz" aus einer Kabuler Bibliothek und in der Hand eines Afghanen in Ziyaratgah bei Herat; 67/68 Das Brettspiel Pachisi auf einer Moghulminiatur des 18. Jh. im Museum Lahore und in einem Hof des Palastes von Udaipur in Rajasthan.

KLAUS FISCHER, Bonn

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000483

The first European Tamil Grammar. A crit. ed. by HANS J. VERMEER. Engl. version by ANGELIKA MORATH. Heidelberg: Groos 1982. 2 facs.; XXVII, 166 p.

The parts this book contains are: "Introduction" (pp. V–XXIII) (comprising remarks on HENRIQUE HENRIQUES [1520–1600], who, on the evidence assembled by VERMEER, is surely not definitely, but only possibly/probably the author of the grammar; remarks on the mode the author adopts in describing the Tamil language and the topics he thereby deals with; a digression on the word "pagoda" and its meaning in the grammar where it renders Tamil *pakavati*; bibliography of the secondary literature used for the "Introduction"); "Text" of the grammar (pp. 1–121); diplomatic "Notes" on the ms. the edition is based on (pp. 125–145); "Indices", i.e. a partial "Index of verb forms" (pp. 149–154) and a largely complete "Index of Tamil words occurring in the grammar" (pp. 155–166). – The more one delves into this grammar, the more is one impressed by the surprisingly large number of verbal forms and/or meanings to them given in it but not recorded elsewhere, and I for one don't know them, neither from written sources nor from the spoken idioms I am acquainted with (a simple example: non-finite verb ending in *-a* + finite forms of *tirikiṟ-*, a sequence in which most of us are used to finite forms of *pōkiṟ* instead: p. 51; a most intransparent one, above all as to its *-colē*: *vicuvatittu irukkaccolē*, "having believed": cf. p. 41). These forms/meanings are obviously genuine, or mostly so; perhaps they are of limited diffusion, which they may have been in the 16th c. itself (only Punicale area involved, this village/town at the outflow of the Tambraparni being often referred to in the grammar?). They merit attention, and students of Tamil will remain indebted to VERMEER/MORATH for publishing this grammar (to AYYADURAI DHAMOTHARAN also, for surely his help in reconstructing the Tamil underlying the transcription used in the grammar must have been invaluable, not merely "valuable" [p. III]!).

S. A. SRINIVASAN, Hamburg

ALFRED HILLEBRANDT: *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber.* (*Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde.* III. Band, 2. Heft, Straßburg: Karl J. Trübner 1897). Graz: Akad. Druck- u. Verlagsanst. 1981. 199 S. 53,– DM. ISBN 3-201-01179-7.

Nach mehr als acht Jahrzehnten hat diese klass. Darstellung der ved. Opfer nichts von ihrer Nützlichkeit eingebüßt. Es standen H. zu einigen Schulen nur lückenhafte HSS zur Verfügung (z. B. Bhāradvāja, Vaikhānasa), andere Caraṇas (z. B. Vādhūla, Āgniveśya) sollten gar erst nach seiner Zeit entdeckt werden. Dennoch reichte das Material aus, die *gṛhya-* und *śrauta-*Opfer in all ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit ausführlich, aber ohne auszuufern, vorzustellen. Die *gṛhya-*Riten sind vor kurzem erneut aufgearbeitet worden (J. GONDA: *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites.* Leiden 1980), wobei der Autor sämtliche bis heute zugänglich gewordenen Texte auszuschöpfen vermochte. Dabei zeigte sich, daß bei dieser Materie mit zunehmendem Reichtum an Einzelheiten die Lesbarkeit der Darstellung abnehmen muß. Es kommt deshalb gerade die knappe Präsentation H.s dem Nichtspezialisten entgegen. Anders sieht es bei den *śrauta-*Opfern aus. Hier hat H.s Werk noch keinen Nachfolger gefunden, obwohl gerade dieses Gebiet dringend der Neubearbeitung bedürfte. Dem Plan des Grundrisses

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000484

folgend beschränkte sich H. auf die *Sūtra*-Texte, da GELDNER als Teil II.1 a „Die Drei Veden" mit den *Brāhmaṇas* darzustellen gedachte. Ohne die *Saṃhitās* und *Brāhmaṇas* des *Yajurveda* aber fehlt jeder Beschreibung des *śrauta*-Opfers die historische Perspektive, denn, da die verschiedenen *Sūtras* doch ein im Allgemeinen einheitliches Bild des Opfers zeichnen, entsteht leicht der Eindruck, diese Einheitlichkeit wäre dem *śrauta*-Opfer zu allen Zeiten zu eigen gewesen. Auch vermißten schon CALAND (GGA 159 [1897], S. 279) und OLDENBERG (IF Anzeiger 9 [1898], S. 17) eine weitergehende Untersuchung der Materie unter kulturhistorischen Gesichtspunkten. Ungeachtet dieser Bemerkungen ist es zu begrüßen, daß das Werk, als ein Meilenstein der Ritual-Forschung, nun wieder im (leicht verkleinerten, aber sorgfältigen) Nachdruck erhältlich ist.

HARRY FALK, Freiburg i. Br.

ULRICH SCHNEIDER: *Einführung in den Buddhismus.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1980. XII, 224 S., 4 Abb., 2 Kt. 72,– DM.

Wer ohne Vorkenntnisse des Buddhismus und in der Absicht, diese Religion kennenzulernen, zu vorliegender „Einführung" greift, sieht sich enttäuscht: handelt es sich doch mitnichten um eine Einführung (die ja auch schon bestens mit SCHLINGLOFF: *Die Religion des Buddhismus.* Bd. 1.2. Berlin 1962–63 und SCHUMANN: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme.* Olten und Freiburg i. Br. 1976 vorliegt), sondern um eine persönliche, originelle, jedoch streng wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Buddhismus, die wohl nur für Kenner der Materie etwas abwirft. In 5 Kapiteln (Der historische Buddha; Die Lehre des Buddha; Die Gemeinde; Die Entwicklung zur Massenbewegung; Mahāyāna) wird aus der Sicht des Autors, stets von textkritischen Darlegungen begleitet, Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung dieser Religion dargestellt. Die Einleitung bringt u. a. einen guten Abriß der Forschungsgeschichte.

Mag man in einzelnen Punkten auch anderer Meinung sein: SCHNEIDER regt, schon wegen seiner unkonventionellen Quellenauswertung, zum Nachdenken an, wie es von ihm beabsichtigt ist (S. XII).

Termini wie „Kirchengeschichte" und „Sekte" sollten in einer Abhandlung dieser Art grundsätzlich vermieden werden.

Ein kleines Literaturverzeichnis (105 Titel), ein Register und 6 (überflüssige) Abbildungen und Karten schließen das Buch ab, vor dem der Anfänger gewarnt und das allen anderen empfohlen sei.

JENS PETER LAUT, Gießen

SANYUKTA KOSHAL: *Ladakhi Grammar.* 338 India: Motilal Banarsidass 1979. 100.– Rs.

As is claimed on the dust cover, this is the first scientific grammar of the Ladakhi language as it is spoken by modern Ladakhis. The necessary field work for this involved project was conducted under the auspices of the Central Institute of Indian Languages. This work had practical implications that were interconnected with educational designs in this border region of India.

There is, however, one small problem for us: do we consider Ladakhi a „language" as does KOSHAL, or should we consider it only a remote western

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000485

dialect of Tibetan that has Tibetan loan words in abundance, and perhaps loan words from other languages, and an unusual pronunciation due to its geographical isolation? GEORGE N. DE ROERICH and TSE-TRUNG L. PHUNTSHOK in their *Textbook of Colloquial Tibetan.* Calcutta 1957, p. 7, calls Ladakhi a dialect of Tibetan. However, ROERICH also calls Sikkimese a dialect and only a brief look at the numerical system as illustrated in GEORG MAINWARING's *A grammar of the Róng (Lepecha) Language as it exists in the Dorjeeling and Sikkim Hills.* Calcutta 1876 (p. 115) shows that the numbers 1–10 in Sikkimese are very different from Tibetan forms: *kat, nyat, sam, fa-li, fa-ngo, ta-rak, ka-kyak, ka-ku, ka-kyot, ka-ti.* In KOSHAL's transcription we see that Ladakhi numbers are the same as Tibetan: *čik, ñis, sum, ži, ṣ'yə, yə, ṭuk, dun rdun, gyət rgyət, gu~rgu, ču.* Therefore, we may conclude that Sikkemese (at least one form of it) is definitely a separate "language" but Ladakhi looks suspiciously like a "dialect". It could well be, however, that Ladakhi is descended from Proto-West Bodic and is therefore closely related to Zhang-zhung (cp. HELMUT HOFFMANN: *Tibet: A Handbook.* Bloomington 1975, p. 8). We have here a rather open question still much debated.

Ladakhi, when written by Buddhists, uses classical Tibetan whereas the Muslim Ladakhis use an Arabic script. The majority of words seem to be straight Tibetan. When one turns to the grammar one finds many differences. The morphology of Ladakhi, for example, is very complex and differs extensively from Tibetan. There are more defined tenses and the auxillary verb system is much more sophisticated in Ladakhi.

The pronunciation of Ladakhi is complicated by the use of prefixes which have generally disappeared in spoken Tibetan (they are still there in the written forms). For example: Ladakhi *lzə-wa* can be compared to Tib. *zla-wa* (pronounced "da-wa"). There has been a strange "turn around" here of *z* and *l* in the word for "moon" (in both languages), not to mention the strangeness of Ladakhi pronunciation in comparison to the deteriorated form of the Tibetan. Or, one can compare *ṣkəŋ-pa* (Lad.) to *rkəŋ-pa* (Tib.) for "foot". Often where one finds an initial "r" in Tibetan we encounter a "ṣ" in Ladakhi (as is true in other western Tibetan dialects and in the older language forms where we find a "s"). Other examples are *ṣyə* (= *ryə*, "drum") and *ṣtiŋ-pa* (= *rtiŋ-pa*, "heel").

I would like to conclude by saying that KOSHAL has produced a most useful book, especially for comparative Sino-Tibetan linguists to deal with. This book is scientific, objective, and very detailed. Everything seems to be covered. And, there are three other books by this same author on this same topic: *Ladakhi Phonetic Reader, Conversational Ladakhi,* and *Conflicting Phonological Patterns.* One can see that KOSHAL is not new to this field and that this present study represents many years of hard field work. I do wish that he had said something about tones and would have prepared a glossary for this otherwise fine book. Now it looks like we need a fine dictionary to complete all of this research.

GARY W. HOUSTON, Logansport, Indiana

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000486

Kurzanzeigen[1]

TERENCE J. GERMAN: *Hamann on Language and Religion.* Oxford: Univ. Pr. 1981. (Oxford Theological Monographs.) 187 S. 12,50 £.

JOHANN GEORG HAMANN, ein Königsberger wie sein philosophicher Gegner KANT, war dem Morgenlande durch sein Interesse fürs Hebr., Arab., Pers. und Ägypt. verbunden. Er hat aber auch engl. Denken aufgenommen, als er, neben Italienern und Franzosen, Schriften von Shaftesbury, Locke, Bacon und Hume studierte. G., er ist Professor für Dogmatik an der Gregoriana, will mit seinem Buch nun wiederum Engländern und anderen, die engl. Bücher lesen, den „Magus des Nordens" näherbringen. In 5 Kap. erschließt er uns HAMANNS Gedanken über Sprache und Religion. H.-J. G.

GETATCHEW HAILE and WILLIAM F. MACOMBER: *A Catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville.* Vol. 6: Project numbers 2001–2500. Collegeville, Minn.: Hill Monastic Manuscript Library 1982. XV, 650 S. 4^0 45,– $. ISBN 0-940250-53-5.

Die 500 Hss., die in diesem Bd. nach den neuen Prinzipien (vgl. die Anz. von Vol. 5 in ZDMG 132 [1982], S. 436–7) beschrieben werden, stammen vor allem aus Ankober und der Provinz Wallo, darunter auch aus dem Kloster Ḫaik' Əstʾifānōs. Besonderes Augenmerk hat H. dieses Mal auf liturg. Texte gerichtet, von denen er einige sehr ausführlich beschreibt. – Die älteste undatierte Hs. ist nach M. eine Propheten-Hs. aus dem 12./13. Jhdt., die SERGEW HABLE SELASSIE allerdings erst im 15. Jhdt. ansetzen will. Die älteste datierte Hs. – eine Evangelien-Hs. – stammt aus der Zeit Ləbna Dəngəls. E. W.

WOLF LESLAU: *Ethiopian speak. Studies in cultural background.* 4: *Muher.* Wiesbaden: Steiner 1981. IX, 205 S. 8^0 (Äthiopistische Forschungen. 11.) 112,– DM. ISBN 3-515-03657-1.

Nach Harari, Chaha und Soddo veröffentlicht L. jetzt nach den bewährten Prinzipien von *Ethiopian speak* ein umfangreiches Textkorpus in der Gurage-Sprache Muher, von der bisher erst kurze Texte durch COHEN und HETZRON

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: B. N. = BERND NOTHOFER, Frankfurt; E. W. = EWALD WAGNER, Gießen; H.-J. G. = HANS-JÜRGEN GRESCHAT, Marburg; J. C. = JEAN CAUDMONT, Gießen; J. Z. = JÜRGEN ZWERNEMANN, Hamburg; P. H. = PETER HEINE, Münster i. W.; R. M. V. = RAINER MARIA VOIGT, Tübingen; T. A. = TOHRU ASAI, Gofuku, Toyama City.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000487

bekannt gemacht wurden. Die das tägl. Leben der streng christl. Muher betreffenden Texte werden in Umschrift und in wörtl. und freier Übers. geboten. 926 Anm. zum Text geben vor allem die Grundformen der Verben und phonet. Besonderheiten an, 163 Anm. zur Übers. bringen Hinweise zur Volkskunde, die auch durch den Sachindex erschlossen wird. Den Texten ist eine fast 50 seitige gramm. Skizze vorangestellt. Von den interessanten gramm. Phänomenen des Muher, die teilw. auch ihre Parallele in anderen südäth. Spr. haben, seien nur erwähnt: die starken lautl. Veränderungen (vor allem Labialisierungen und Palatalisierungen, die teilw. bis zum 1. Rad. zurückwirken) beim Antritt von Objektsuffixen an das Verb und (z.T. davon abhängig) beim im Muher sehr beliebten Impersonal; der Schwund des *l* am Ende des Verbs (*mässeqm* < *msl*), der sich bei Verben III inf. auch auf den mittleren Rad. auswirkt, z.B. *təbq̈* „sie ißt" von *bännam* (< *bl*); die Palatalisierung bei Verba II *w* wie *č'qaräm* „er trug" gegen Juss. *yät'or*, eine Erscheinung, die sonst aus dem B-Typ (dort durch Übertragung der Palatalität aus dem für den Typ charakteriatischen Vokal *e* auf den Konsonanten entstanden) bekannt ist, der bei Verben II inf. aber fehlt. E. W.

Alfred Bardey: *Barr-Adjam. Souvenirs d'Afrique orientale 1880–1887.* Précédé par *„le Patron de Rimbaud"* par Joseph Tubiana. Paris: Centre national de la recherche scientifique 1981. LVII, 386 S. 8⁰ ISBN 2.222.02878.7.

B. (1854–1934) unternahm 1880 und 1881, also während der Zeit der ägypt. Okkupation, 2 Reisen nach Harar, um von dort vor allem Kaffee zu exportieren. Er gründete in Harar eine Niederlassung seiner Firma, in der bis zu ihrer Liquidierung 1884 der Dichter Arthur Rimbaud arbeitete, dessen Haus noch heute in der Stadt gezeigt wird. 50 Jahre später beschrieb B., teilweise tagebuchartig, seine beiden Reisen und schloß daran noch 3 Kap. an, die, z.T. nach Briefen aus Harar, die dortigen Ereignisse bis zur Schlacht von Č'älänk'o 1887 (von B. 1885 datiert) behandeln. Das Werk enthält viele interessante Angaben zur Geographie, zur Ethnographie und natürlich zur Wirtschaft Harars, Somalias und des Ogaden. Im Kap. 15 macht B. auch einige Ausführungen zur Gesch. Harars, die u.a. einem Ms. entstammen, das B. von einem ägypt. Offizier übers. wurde. Die Gesch. weicht für die Zeit vor Aḥmad Grañ völlig von dem sonst Bekannten ab und läßt Harar durch den Baġdāder Mystiker 'Abdalqādir al-Ǧīlānī gegründet werden. Er soll auch die in Wahrheit von Nūr b. Muǧāhid (1552–67) errichtete Mauer Harars gebaut haben. Der Hauptheilige Harars, Abādir, wird nur kurz erwähnt und als Aba Der „Vater der Mauer" etymologisiert. Auch die übrigen Herrschernamen stimmen kaum mit den sonstigen Herrscherlisten überein. B.'s Liste sieht eher wie eine Heiligenliste aus. Es wäre interessant, wenn das Ms. heute (vielleicht in Ägypten?) noch einmal auftauchte. – Dem Text geht eine ausführl. Einl. von T. voraus, die über Leben und Werk B.'s und seine Beziehungen zu Rimbaud berichtet. Außerdem hat T. eine Bibliographie B.'s, einige Anm. zum Text und einen Index beigesteuert. E. W.

T. M. Johnstone: *Jibbāli Lexicon.* Oxford: Univ. Pr. 1981. XXXVII, 328 S. 8⁰ 26,– £. ISBN 0 19 713602 8.

Ǧibbāli ist die neusüdarab. Sprache, die seit der Wiener Südarabien-Expedition als Šḥauri bekannt war und später gelegentlich Śiḥri oder Śḥeri genannt wurde. Da dieser Terminus aber nur den nicht nach Stämmen organisierten, sozial abhängigen Teil der Ǧibbāli-Sprecher Dhofars bezeichnet, ist der neue

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000488

Sprachenname adäquater. Ǧibbāli wird in mehreren Dialekten gesprochen, von denen der zentrale, auf den J. sich in erster Linie stützt und für den er mehrere Informanten hatte, als der beste gilt. Da das nur von einem nicht-muttersprachlichen Informanten stammende Šḥauri-Material der Wiener Exp. bedeutend unzuverlässiger als ihr Mehri- und Soqoṭri-Material ist, ist das *Jibbāli Lexicon* besonders wichtig. Das Wb ist nach Radikalen geordnet, gibt bei Verben Perf., Imperf., Subj., Konditional und event. besonders ausgefallene Formen, beim Substantiv Sg. und Pl., beim Adjektiv auch beide Fem.-Formen. Gelegentlich wird auf andere neusüdarab. Spr. und das Arab. verwiesen. Auf die engl. Bed.-Angabe folgen oft Kontextbeispiele. Dem Wb. gehen Bemerkungen zur Phonologie, zum Verbum und zum Artikel voran. Die zahlreichen Paradigmata zeigen ein sehr interessantes, aber nicht voll durchsichtiges Verbalsystem. Zur Erklärung der Vielfalt innerer Vokalwechsel zur Differenzierung von Personen muß man neben der schon bekannten Infigierung des *-i* der 2. fem. sg. und chiastischen Kontrastbildungen dazu im Pl. auch Wirkung des Akzents, Analogiebildungen usw. annehmen. Vielleicht werden weitere Forschungen aber die Zahl der Vokalphoneme (bei J. 8 Vokalqualitäten) noch etwas reduzieren, wodurch sich dann auch das Verbalsystem vereinfachen würde. E. W.

Michel Jiha: *ad-Dirāsāt al-ʿarabīya wa-l-islāmīya fī Ūrūbā.* Beirut: Maʿhad al-inmāʾ al-ʿarabī 1981. 307 S.

Die Arbeit beschreibt Entwicklung und gegenwärtige Lage der arab. und islam. Studien in Großbritannien, Italien, Spanien und der BR Deutschland. Ein Abschn. über Frankreich fehlt. Nach kurzen Überblicken über die orientalist. Wissenschaftsgesch. in den verschiedenen Ländern folgen knappe bio-bibliogr. Angaben über die wichtigsten Fachvertreter und Hinweise auf die Universitäts- und anderen Forschungseinrichtungen, Publikationsorgane und Organisationen der Orientalistik in den jeweiligen Ländern. P. H.

Salah Kazzarah: *Die Dichtung der Tamīm in vorislamischer Zeit. Ein Beitrag zur Kenntnis der altarabischen Poesie.* Phil. Diss. Erlangen 1982. 277. 101 S. 8°

Die Arbeit sammelt aus nahezu der gesamten einschlägigen einheimischen Sekundärliteratur 256 Gedichte und Fragmente von 88 vorisl. Dichtern des arab. Stammes Tamīm, von denen weder ein *Dīwān* noch eine brauchbare Sammlung ihres erhaltenen Werkes vorliegt. Zu jedem Gedicht werden sämtliche Fundstellen und Varianten gegeben, außerdem werden die biogr. Nachrichten über den Dichter und der eventuelle Anlaß des Gedichts referiert. Die Einl. bietet genealog. Tafeln der Dichter, berichtet kurz über die Bed. des Stammes, zählt die über ihn verfaßten Stammesmonographien auf, gibt eine Übersicht über die bisherigen Ausg. einzelner Dichter der Tamīm, über die verlorenen Stammes-*Dīwāne* und über die Arbeiten zum Dialekt der Tamīm. – Man mag sich natürlich nach dem Wert einer solchen Arbeit fragen. Wie K. selbst sagt, gibt sie auf Grund der Eigenart der arab. Dichtersprache zum Dialekt der Tamīm kaum etwas her. Der Literaturwissenschaftler, der eventuelle Unterschiede zwischen der Dichtung verschiedener Stämme untersuchen will, wird sich lieber auf die vollständigen *Dīwāne* stützen als auf Fragmente. Der Wert liegt – neben den textkrit. Anm. – in erster Linie in dem Belegkorpus, dessen Benutzbarkeit von den Indices abhängt. Mit diesen ist das Buch in der Tat sehr gut ausgestattet, so daß es seinen Zweck voll erfüllen wird. E. W.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000489

Hans-Caspar Graf von Bothmer: *Kalila und Dimna. Ibn al-Muqaffa's Fabelbuch in einer mittelalterlichen Bilderhandschrift. Cod. arab. 616 der Bayerischen Staatsbibliothek München.* Wiesbaden: Reichert 1981. 148 S. 8^0 (Studien zur Buchkunst.) 18,80 DM. ISBN 3-88226-117-X.

Das ansprechende Büchlein gibt in 16 farb. und 36 schwarz-weißen Taf. die besterhaltenen Illustr. der mamlūkischen *Kalīla wa-Dimna*-Hs. der Bayer. SB wieder, deren Entstehen v. B. um das Jahr 1310 ansetzt. Die einführenden Kap. behandeln hist. Umfeld, arab. Buchmalerei, den Autor der Fabelsammlung, den Text, die Hs., das Verhältnis von Hs. und Text, Malweise, Farbe und Stil, Darstellung der Realität und das Verhältnis zu den 3 anderen erhaltenen mamlūkischen *Kalīla wa-Dimna*-Hss. Den Hauptteil des Textes bilden die eingehenden Bilderläuterungen, in denen auch jeweils der Inhalt der dazugehörigen Fabel kurz wiedergegeben ist. E. W.

Régis Morelon [Übers.]: Al-Ġazāli. *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn. Livre XIV: Kitāb al-Ḥalāl wa-l-ḥarām. Le Livre du licite et de l'illicite.* Introd., trad. et notes. Paris: Vrin 1981. XVIII, 339 S. 8^0 (Etudes musulmanes. 25.)

Chr. Bürgels Zus.-Stellung von Übers. der Bücher aus al-Ġazzālīs *Iḥyā'* in ZDMG 115 (1965), S. 370–73, kann wieder durch ein neues Werk erweitert werden. Das 14. Buch, das bereits von H. Bauer u. d. T. *Erlaubtes und verbotenes Gut.* Halle 1922. (Islamische Ethik. 3.) ins Dt. übers. wurde, hat M. jetzt ins Frz. übers. Grundlage war die Ed. Kairo: 'Uṯmānīya 1352 = 1933, Vol. II, S. 79–138. Außerdem wurde der abweichende Text, der dem Komm. von az-Zabīdī al-Murtaḍā: *Itḥāf.* Kairo 1311 = 1893/4 zugrundeliegt, verglichen. Auf wichtige Varianten macht M. in den Anm., die im übrigen sprachl. und sachl. Erklärungen enthalten, aufmerksam. Eine Einl. informiert über Inhalt und Aufbau des *K. al-Ḥalāl wal-ḥarām*; mehrere Indices bringen kurze Informationen zu Personen, Orten und Begriffen. E. W.

Erika Glassen: *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit.* Wiesbaden: Steiner 1981. 204. S. 4^0 (Freiburger Islamstudien. 8.) 86,– DM. ISBN 3-515-03250-9.

Ziel der Freiburger Hab.-Schr. ist es, die verkürzende Darstellung der Handbücher, daß die Selǧüken als treue Anhänger der Orthodoxie den Kalifen aus den Händen der būyidischen šī'itischen Ketzer befreit und der Sunna zum Siege verholfen hätten, zu präzisieren und zu korrigieren. Bereits G. Makdisi: *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle.* Damas 1963 hatte gezeigt, daß der ḥanbalit. Traditionalismus schon in der Zeit der letzten Būyiden einen neuen Aufschwung nahm. G. zeichnet die Zeit der Kalifen al-Qādir und al-Qā'im vor allem nach Ibn al-Ǧauzī's *Muntaẓam* nochmals nach, wobei sie ihr Augenmerk in erster Linie auf das nicht immer ganz harmonische Zusammenspiel zwischen Kalif, Wezir, ḥanbalit. Geistlichkeit und Volksmassen (*'awāmm, 'ayyārūn*) im Kampf gegen Šī'a, Aš'arīya und Intellektualismus legt. Dieser Traditionalismus konnte sich letztlich auch nach dem Sturz der Būyiden nicht durchsetzen. Als mit Niẓāmalmulk die Selǧüken eine eigene Religionspolitik zu betreiben begannen, förderten sie vielmehr einen mittleren Weg sunnit. Religiosität, der im Gegensatz zu dem ḥanbalit. Rigorismus zum Leitbild praktischer Politik werden konnte. Hauptvertreter dieser Religiosität war al-Ġazzālī, dessen *Mustaẓhirī* neben dem *Siyāsatnāma* G. als Hauptquelle für die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000490

diesen Wandel darstellenden Kap. dient. Dies mag, so kurz formuliert, nicht sehr neu klingen. Der Wert des Buches liegt dann auch mehr in den Einzelergebnissen, so z. B. zu den Motiven, die al-Ġazzālī zum Verlassen Baġdāds bewegten. Aber das kann hier nicht alles referiert werden. – Etwas mehr Sorgfalt bei der Transliteration wäre angebracht gewesen. Auch ist die Verwendung der Kapitälchen nicht recht durchsichtig. E. W.

Norbert Richard Adami: *Verzeichnis der europäischsprachigen Literatur über die Ainu.* Wiesbaden: Harrassowitz 1981. VII, 81 S. 8° (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum. 27.) 28,– DM. ISBN 3-447-02207-8.

Several bibliographies on books or theses about Ainu in Japanese have already been published. The recent *Verzeichnis* by A. tells us about nearly 1000 titles on Ainu written in Europ. languages. We consulted the items one by one, and found there were some that could hardly be found in Japan, which proved that this *Verzeichnis* would help much those world-wide people who study Ainu. It would be much more convenient for us if the author would have given the name of the libraries where the books published before 1900 are kept. We also found that some famous items such as Furuhata's *The Ainos viewed from the Finger-Prints* and those in Spanish were missing. We hope the book will be revised soon. T. A.

B. Dahm: *Indonesien. Geschichte eines Entwicklungslandes (1945–1971).* Leiden, Köln: Brill 1976. 200 S. 8° (*Handbuch der Orientalistik.* Abt. 3: *Indonesien, Malaysia und die Philippinen unter Einschluß der Kap-Malaien in Südafrika,* Bd. 1: *Geschichte,* Lfg. 3.) 100,25 DM.

D. gliedert die ersten 25 Jahre der polit. Gesch. der Republik Indonesien wie in seinem Buch *History of Indonesia in the Twentieth Century.* 1971, in die folgenden Abschnitte: I. Die indonesische Revolution (1945–1949), II. Indonesien als parlamentarische Demokratie (1949–1957), III. Sukarnos gelenkte Demokratie (1957–1965) und IV. Der Übergang zur Neuen Ordnung in Indonesien (1965–1971). Die Arbeit enthält nach den genannten Kapp. ausführl. Angaben zum Literaturstand und am Ende des Buches eine umfangreiche Bibliogr., die gegliedert ist in Lit. zu polit. Entwicklungen und Lit. zu kulturellen Grundlagen, zur wirtschaftl. Entwicklung und zum sozialen Wandel. B. N.

Hermann Amborn, Gunter Minker, Hans-Jürgen Sasse: *Das Dullay. Materialien zu einer ostkuschitischen Sprachgruppe.* Berlin: Reimer 1980. 285 S., 9 Abb. (Kölner Beiträge zur Afrikanistik. 6.)

Im wesentlichen lediglich durch kurze Wortlisten war bisher eine Gruppe von kusch. Sprr. im SW Äthiopiens (um den Duro-Berg südwestlich des Tschamo-Sees) bekannt. Die jetzt vorgel. umfangreichen Materialien wurden von den beiden erstgenannten Autoren des Werkes gesammelt und von dem Münchner Kuschitisten Sasse bearb. Die Nachteile, die sich durch diese Arbeitsteilung ergeben, werden durch die umsichtige Darstellung (z. B. Unterscheidung von Feldtranskription und phonemischer Wiedergabe) ausgeglichen. Bei dieser

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000491

Gruppe von Sprachen, die erst in letzter Zeit überhaupt als solche erkannt wurde (vgl. die Bezeichnungen Cawwada-Sprachen und Werizoid), handelt es sich um ein Dialektkontinuum mit den beiden Polen Harso im N. und Tsamako im SW. Die nach dem Fluß Dullay neu benannte Sprachgruppe läßt sich sinnvollerweise keiner der beiden bisherigen Untergruppen des Ostkusch., d. i. das sog. Tiefland- und Hochland-Ostkusch., zuordnen und ist deshalb „bis auf weiteres" als 3. Untergruppe des Ostkusch. anzusehen. Im Mittelpunkt der Darstellung steht der nur wenig differenzierte Harso-Dobase (vgl. amh. Gowäze)-Dialekt, von den anderen Dialekten ist besonders noch das Gollango berücksichtigt. Die gramm. Beschreibung wird durch Textbeispp. und genau die Hälfte des Buchumfanges ausmachende Wörterverzz. ergänzt. Zu beachten ist auch die umfangreiche hist. und ethnogr. Einl. R. M. V.

Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire: (C–F). Montréal: Aupelf 1981. 146 S.

Es handelt sich um den 2. Bd. (Buchstaben C bis F) des Inventars der lexikal. Besonderheiten des Franz. in Schwarz-Afrika (IFA), das seit 1977 im Rahmen des Round Table der Institute für Angewandte Sprachwiss. der Univv. des franz.-sprachigen Schwarz-Afrika unter der Schirmherrschaft der Vereinigung der teilweise oder ganz franz.-sprachigen Univv. (Aupelf) erstellt wird. – Die Wörter in diesem Lexikon, die anhand eines mündl. und schrift. Korpus erfaßt wurden, werden, wenn es sich als nützlich erweist, durch einen Satz illustriert, der ihren Sinn oder ihren Gebrauch klar zutage treten läßt. Die Lokalisierung der versch. Gebrauchsweisen bezieht sich lediglich auf die polit. Gliederung Afrikas. Wenn man die heutigen willkürlichen afrik. Staatsgrenzen bedenkt, die weder Stammes-, noch Religions- noch Sprachgrenzen widerspiegeln, kann man nur bedauern, daß diese Lokalisierung nicht präziser für die Identifizierung der afrik. Substrate und Superstrate ist, die den angeführten Formen und Bedeutungen zugrundeliegen. Aber der Reichtum des gesammelten lexikal. Materials und die Sorgfalt, mit der es veröffentlicht wurde, machen aus diesem Werk ein einzigartiges und unentbehrliches Hilfsmittel für alle die, die im frankophonen Afrika leben oder Originalpublikationen aus diesen afrik. Gebieten lesen oder übers. müssen. J. C.

Herrmann Jungraithmayr: *Märchen aus dem Tschad.* Düsseldorf und Köln: Diederichs 1981. 288 S., 1 K.

Diese 51 Erzählungen von 6 Volksgruppen aus der Rep. Tschad wurden von J. in der Mehrzahl im Tschad im Urtext aufgenommen, 5 sind aus anderen Sammlungen übernommen worden. Es ist gut, daß J. die Erzählungen in dieser Form vorlegt, da eine Veröffentlichung der Urtexte zumindest auf sich warten lassen dürfte. In der gewählten Form stehen die Erzählungen nicht nur der Wissenschaft (in Übers.) zur Verfügung, sondern sie können auch die breite Öffentlichkeit ansprechen, die ein Anrecht darauf hat, in ihr verständlicher Weise über Ergebnisse der Forschung unterrichtet zu werden. Dies verlangt eine entsprechende Bearb. der Texte, denn wörtlich Überss. sind für den Laien unzumutbar und auch für den Kenner nur schwer genießbar. J. Z.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000492

Wissenschaftliche Nachrichten

Motiv-Index der arabischen literarischen Anekdote

Von Ulrich Marzolph, Köln

Mit diesem Arbeitstitel läuft seit Anfang 1983 ein auf die Dauer von vier Jahren angelegtes Forschungsprojekt am Orientalischen Seminar der Universität zu Köln unter der Projektleitung des Seminardirektors, Prof. Dr. Werner Diem. Ziel des Projektes ist eine möglichst umfassende motivmäßige Aufschlüsselung der in der arabischen schöngeistigen (*adab*-)Literatur angeführten Anekdoten, orientiert an den von Stith Thompson's *Motiv-Index of Folk-Literature* vorgegebenen Kriterien.

Das zu bearbeitende Korpus wird vorerst eingeschränkt auf Werke der älteren arabischen Literatur. Durch den Gattungsbegriff der *adab*-Literatur ist der vorgegebene Rahmen somit relativ klar abgesteckt: Beginnend mit den Werken des großen Literaten al-Ǧāḥiẓ (gest. 255/868), des Begründers der betreffenden Literaturgattung, sollen bis maximal einschließlich des *Ḥayāt al-ḥayawān* von ad-Damīrī (gest. 808/1405) die – insgesamt etwa fünfzig – bedeutenden Werke der *adab*-Literatur untersucht werden; um nur einige der wichtigsten Autoren zu nennen: Ibn Qutaiba (gest. 276/889), Ibn ʿAbd-Rabbih (gest. 328/940), at-Tanūḫī (gest. 399/1008), ar-Rāġib al-Iṣfahānī (gest. 502/1108), Ibn al-Ǧauzī (gest. 597/1200), An-Nuwairī (gest. 732/1332). Die zeitliche Einschränkung ist dadurch gerechtfertigt, daß die *adab*-Literatur, ihrem Wesen nach hauptsächlich kompilatorischen Charakters, sich im wesentlichen darauf beschränkt, einmal Erwähntes unter wechselnden Aspekten immer weiter zu tradieren. Insofern sind spätere Werke, wie das *Mustaṭraf* von al-Ibšīhī (Mitte 15. Jh.) oder das anonyme *Nuzhat al-udabā'* (17. Jh.), die fast ausschließlich Bekanntes neu arrangieren, für die Untersuchung nicht mehr relevant.

Es wäre sicherlich auch wünschenswert, die in den Werken der biographischen und historischen Literatur vorkommenden Anekdoten zu berücksichtigen. Inwieweit dies noch möglich sein wird, muß vorerst der zeitlichen Entwicklung des Projektes überlassen werden.

Parallel zur Sichtung der Originaltexte werden Verweise auf die in Übersetzung vorliegenden Texte und Anthologien (vor allsm R. Basset: *Mille et un contes, récits et légendes*. 1–3. Paris 1924–27) eingearbeitet, sowie auf die wenigen bereits vorliegenden volkskundlich orientierten Untersuchungen zur arabischen Literatur (vor allem von O. Spies; s. hierzu den Nachruf in Fabula 23 [1982], 302f.). Soweit dies im Einzelfall sinnvoll erscheint, sollen Verweise auf die veröffentlichten thematisch naheliegenden Einzelindices noch einmal angeführt werden. Gedacht ist hierbei u. a. an J. W. Childers: *Tales from the Spanish Picaresque Novels. A Motif-Index*. Albany 1977; D. P. Rotunda: *Motif-*

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000493

Wissenschaftliche Nachrichten

Orientalistische Dissertation

(* = abgeschlossen vorliegend)

*Höllmann, Thomas O.: Die Tsou. Werden und Wandel einer ethnischen Minderheit in Zentraltaiwan. Wiesbaden: Steiner 1982. (Münchener ostasiatische Studien. 29.) (Diss. München). (Bei dem ZDMG 131 (1981), S. *11*, fälschlich als Dissertation angegebenen Titel: Pfahlbauten im alten China [Arbeitstitel] handelt es sich vielmehr um einen Aufsatz: Th. Höllmann: *Pfahlhäuser im alten China.* In: Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie 3 [1981], S. 45–86.)

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3838 Dharampal, Gita, Dr., 8400 Regensburg, Erbprinz-Franz-Josef-Str. 1
3839 Bautze, Joachim, Dr. des., 1000 Berlin 12, Kantstr. 94
3840 Caillat, Colette, Parc Eiffel, F-92310 Sèvres
3841 Balbir, Nalini, Parc Eiffel, F-92310 Sèvres
3842 Reiter, Florian C., Dr., 8708 Gerbrunn, In der Ebene 10
3843 Pachner, Regine, 5300 Bonn 1, Im Krausfeld 16
3844 Müller-Ponholzer, Árpád W., 8000 München 2, Schleißheimer Str. 30
3845 Datta, Bhakti, Dr., Seminar f. Indologie u. Vergleichende Religionswissenschaft der UB Tübingen, 7400 Tübingen, Münzgasse 30
3846 Günter, Max, 5300 Bonn 2, Im Meisengarten 112
3847 Humbsch, Robert, Dr., 5300 Bonn 1, Am Wichelshof 33
3848 Möhring, Hannes, Dr., 7400 Tübingen, Burgsteige 8
3849 Al-Toma, Adnan J., Dr., 3550 Marburg/L., Postfach 55
3850 Skjaervø, Prods O., Dr., FB 14–20, Universität, 6500 Mainz 1
3851 Schulze, Reinhard, Dr., Orientalisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilh.-Univ., 5300 Bonn, Regina-Pacis-Weg 7
T The Asiatic Society, 1, Park Street, Calcutta-16/Indien (*Journal of the Asiatic Society*)

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000495

Adressenänderungen

3820 Alaoui (geb. Blum), Helga, 6728 Germersheim, Jakobstr. 19
3745 Assaf, Simon, Dr., Goethe-Institut, Jounieh, B.P. 150, Beirut/Libanon
3751 Baumann, George, Dr., 7401 Dußlingen, Austraße 57
3436 Endreß, Gerhard, Prof. Dr., 4320 Hattingen, Regerstr. 14
3601 Hahn, Michael, Prof. Dr., 5357 Swisttal 6, Steinbachstr. 30
3828 Houston, Gary W., Rev. Dr., 500 Whestland Avenue, Longansport, Indiana 46941/U.S.A.
3662 Johanson, Lars, Prof. Dr., Lehrstuhl für Turkologie, Seminar für Orientkunde der Univ. Mainz, FB 15, 6500 Mainz 1, Postfach 3980
3686 Kellner, Barbara, Priv. Doz. Dr., Joh. Wolfg. Goethe-Universität, Institut f. Orientalische u. Ostasiatische Philologien – Turkologie –, Postfach 111932, 6000 Frankfurt 11
3654 Kümmel, Hans M., Prof. Dr., 3550 Marburg, Pappelweg 32
3525 Müller, Kathrin, Dr., 8014 Neubiberg, Schopenhauerstr. 25
3816 Nebes, Norbert, Dr., 3550 Marburg/L., Biegenstr. 33/II
3721 Oehring, Otmar, 8000 München 80, Stuckstr. 6
3470 Römer, W. H. P., Prof. Dr., Ubbergseveldweg 54, NL-6522 HH Nymegen
3737 Seidensticker, Tilman, Dr., 7400 Tübingen, Justinus-Kerner-Str. 37
3382 Teubner, Johann Karl, Dr., Rue du Marquis 95A, B-1140 Brüssel
T Instituut Kern, Rembrandtstr. 29, NL-2311 Leiden (*Indo-Iranian Journal*)

Ausgetreten

3772 Ruelius, Hans, Dr., 3400 Göttingen, Bramwaldstr. 6a

Gestorben

3186 Filliozat, Jean, Prof. Dr., 35, Rue François Rolland, Nogent-sur-Marne (Seine)/Frankreich
(* 4. 11. 1906) († 27. 10. 1982)
3711 von Pochhammer, Wilhelm, 2800 Bremen 33, Oberneulander Landstr. 70
(* 27. 1. 1892) († 13. 11. 1982)
2066 Paret, Rudi, Prof. Dr., 7400 Tübingen, Gottlieb-Olpp-Str. 20
(* 3. 4. 1901) († 31. 1. 1983)

Gestrichen

T Serials Librarian, School of Theology, Claremont, CA 91711/USA (*Journal of Biblical Literature*)
T Bina Verlag Vera Nador, 63, Cranbourne Road, Northwood, Middlesex/England (*Academia Maimonideana Comparativistica*)
T 149 S.V.U.O.R. Institute, Sri Venkatesvara University, Tirupati/Südindien (*S.V.U. Oriental Journal*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000497

Wissenschaftliche Nachrichten

Motiv-Index der arabischen literarischen Anekdote

Von Ulrich Marzolph, Köln

Mit diesem Arbeitstitel läuft seit Anfang 1983 ein auf die Dauer von vier Jahren angelegtes Forschungsprojekt am Orientalischen Seminar der Universität zu Köln unter der Projektleitung des Seminardirektors, Prof. Dr. Werner Diem. Ziel des Projektes ist eine möglichst umfassende motivmäßige Aufschlüsselung der in der arabischen schöngeistigen (*adab*-)Literatur angeführten Anekdoten, orientiert an den von Stith Thompson's *Motiv-Index of Folk-Literature* vorgegebenen Kriterien.

Das zu bearbeitende Korpus wird vorerst eingeschränkt auf Werke der älteren arabischen Literatur. Durch den Gattungsbegriff der *adab*-Literatur ist der vorgegebene Rahmen somit relativ klar abgesteckt: Beginnend mit den Werken des großen Literaten al-Ǧāḥiẓ (gest. 255/868), des Begründers der betreffenden Literaturgattung, sollen bis maximal einschließlich des *Ḥayāt al-ḥayawān* von ad-Damīrī (gest. 808/1405) die – insgesamt etwa fünfzig – bedeutenden Werke der *adab*-Literatur untersucht werden; um nur einige der wichtigsten Autoren zu nennen: Ibn Qutaiba (gest. 276/889), Ibn ʿAbd-Rabbih (gest. 328/940), at-Tanūḫī (gest. 399/1008), ar-Rāġib al-Iṣfahānī (gest. 502/1108), Ibn al-Ǧauzī (gest. 597/1200), An-Nuwairī (gest. 732/1332). Die zeitliche Einschränkung ist dadurch gerechtfertigt, daß die *adab*-Literatur, ihrem Wesen nach hauptsächlich kompilatorischen Charakters, sich im wesentlichen darauf beschränkt, einmal Erwähntes unter wechselnden Aspekten immer weiter zu tradieren. Insofern sind spätere Werke, wie das *Mustaṭraf* von al-Ibšīhī (Mitte 15. Jh.) oder das anonyme *Nuzhat al-udabā'* (17. Jh.), die fast ausschließlich Bekanntes neu arrangieren, für die Untersuchung nicht mehr relevant.

Es wäre sicherlich auch wünschenswert, die in den Werken der biographischen und historischen Literatur vorkommenden Anekdoten zu berücksichtigen. Inwieweit dies noch möglich sein wird, muß vorerst der zeitlichen Entwicklung des Projektes überlassen werden.

Parallel zur Sichtung der Originaltexte werden Verweise auf die in Übersetzung vorliegenden Texte und Anthologien (vor allsm R. Basset: *Mille et un contes, récits et légendes*. 1–3. Paris 1924–27) eingearbeitet, sowie auf die wenigen bereits vorliegenden volkskundlich orientierten Untersuchungen zur arabischen Literatur (vor allem von O. Spies; s. hierzu den Nachruf in Fabula 23 [1982], 302f.). Soweit dies im Einzelfall sinnvoll erscheint, sollen Verweise auf die veröffentlichten thematisch naheliegenden Einzelindices noch einmal angeführt werden. Gedacht ist hierbei u.a. an J. W. Childers: *Tales from the Spanish Picaresque Novels. A Motif-Index*. Albany 1977; D. P. Rotunda: *Motif-*

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 133, Heft 2 (1983)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000498

Index of the Italian Novella in Prose. Bloomington 1942; F. C. TUBACH: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales.* Helsinki 1969.

In Bezug auf die Systematik ist von vornherein abzusehen, daß das von THOMPSON vorgegebene Schema in bestimmten Kategorien beträchtliche Erweiterungen erfahren wird, um den Besonderheiten der arabischen Anekdote gerecht werden zu können. Es soll jedoch versucht werden, diese Erweiterungen in einem Rahmen zu halten, der die Übersichtlichkeit des Systems nicht gefährdet. Ein alphabetisches Sach- und Namensverzeichnis wird die Benutzung des Motiv-Indexes zusätzlich erleichtern.

In seiner endgültigen Form soll der Motivindex der arabischen literarischen Anekdote einerseits dem literarisch interessierten Arabisten und Islamwissenschaftler, vor allem aber dem des Arabischen nicht mächtigen Literaturwissenschaftler und Volkskundler als Handbuch dienen. Andererseits wird er unerläßliche Voraussetzung und Basis sein für die bisher noch nicht umfassend unternommene literaturwissenschaftliche Klärung quellenmäßiger und stilistischer Abhängigkeiten der Werke der frühen europäischen Literaturen von der arabischen Literatur als Vorgänger und in mancher Hinsicht Vorbild.

Der Autor ist dankbar für Anregungen und Kritik zu dem genannten Projekt, die er zu richten bittet an: Dr. U. Marzolph, Orientalisches Seminar der Universität zu Köln, Kerpener Str., D-5000 Köln 41.

The Quran through Fourteen Hijra Centuries Celebrations

By M. S. KHAN, Calcutta

The Celebrations organised by the Indo-Arab Cultural Association of Calcutta in connection with the Quran through Fourteen Hijra Centuries were inaugurated by Honourable MOUSTAFA A. ALI, Minister of Culture, Embassy of Egypt, New Delhi at the Asiatic Society of Calcutta on Saturday the 29th, January, 1983, at 3.00 p.m. in which Mr. Justice S. A. MASUD presided and AS-SYED 'AMIR SALEH SHIHAB of Baghdad acted as the Chief Guest. It started with the recitation from the Holy Quran. Delegates from Iraq, Egypt, Bangladesh and India also delivered short speeches. Two volumes containing the socio-ethical teachings of the Quran in Urdu and Bengali were also released on this occasion and a Souvenir containing informative articles on the Quran in India was also published Mr. M. A. MAJID proposed a vote of thanks. A session of *Qirā'a bittağwīd* (Recitation of the Holy Quran) was held after the *Maġrib* prayer.

An International Seminar on the Universal Teachings of the Quran was held from 9-30 A.M. to 5-30 P.M. on Sunday the 30th January, 1983 in which fifteen papers were presented and discussed. Among those who presented papers were AS-SYED AMIR SALIH SHIHAB (Baghdad) AHMAD RUSHDY WAHIB (Cairo) Dr. SABRY SADEQ AL-SERAFY (Cairo) and Dr. M. S. A. IBRAHIMY of Bangladesh. Some of the important papers presented were: Human Rights in the light of the Quran; The Quran and world peace; Man, Society and the Quran; The Holy Quran: a Message for Mankind; The Quran and Science; The Curanic Commentaries in Turkish; What Quran can teach Humanity to-day; Modern Science and the Quran; The Holy Quran and Medical Science; Contributions of the Holy Quran to the Welfare of Humanity; Indian Contributions to *Tafsīrs* and Quranic Science and Economic Theories of the Quran. Emphasis was laid on the secular

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000499

teachings of the Quran which are socio-ethical in character which may be accepted by the whole mankind for its own upliftment and welfare. Several participants made the point that the Quran is not only a book of Muslim creed but a complete code of human life for all times.

The concluding session was held at 6–30 p.m. in which a resolution was passed to the effect that all papers presented at the Seminar be printed and published as soon as possible.

German Indology

Von dem Anschriftenverzeichnis „GERMAN INDOLOGY, A list of institutions and persons concerned with Sanskrit and allied studies" ist ein Neudruck 1981/82 erschienen. Interessenten können das Heft kostenlos von dem Unterzeichneten beziehen: Prof. Dr. Dieter Schlingloff, Universität München, Institut für Indologie und Iranistik, 8000 München 40, Schellingstr. 33.

Orientalistische Dissertationen

(* = abgeschlossen vorliegend)

*Al-Scheiba, Abdallah Hassan: Die Ortsnamen in den altsüdarabischen Inschriften (mit dem Versuch einer Identifizierung und Lokalisierung) (W. W. Müller).

Egner, C: Fortleben archaischer Bronzeformen in der späteren chinesischen Kunst (Diss. Aachen).

Schuffert, Christoph: Die altsüdarabischen Inschriften ḥaḍramitischen Dialekts (W. W. Müller).

Deutsch-Jemenitische Gesellschaft e.V.

Die seit nunmehr 12 Jahren bestehende Dt.-Jemenit. Gesellschaft hat sich zur Aufgabe gesetzt, das Verständnis der beiden Völker zueinander zu vertiefen. Vor allem soll die Öffentlichkeit im deutschsprachigen Raum durch Aktivitäten-Publikationen angesprochen werden, hauptsächlich geschieht dies durch den „Jemen-Report" als Organ der Gesellschaft. Geplant ist, den Jemen-Report zu dem zentralen Informationsblatt für alle jemenbezogenen Fragen weiterzuentwickeln.

Zuschriften werden erbeten an den 1. Vorsitzenden der Deutsch-Jemenitischen Gesellschaft e.V., Herrn Prof. Dr. Horst Kopp, Bahnhofstr. 10/1, 7408 Kusterdingen 3.

Suchanzeige

Seit Jahren bemühe ich mich um die Wiederauffindung von nach Auslagerung und Kriegseinwirken verschollenen arabischen Handschriften, schriftlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000500

Materialien und Korrespondenzen, die mit dem Namen meines Großvaters, Johann Gottfried Wetzstein (1815–1905) verknüpft sind und sich in der ehem. Preussischen Staatsbibliothek befunden hatten.

Die Handschriften und einige Briefe sind, wie mich die Jagiellonische Bibliothek in Krakau freundlicherweise wissen ließ, im Besitz dieser Bibliothek. Für alle Hinweise zu Verlagerung, vorübergehenden oder jetzigen Aufbewahrungsorten von anderen Wetzsteiniana wäre ich sehr dankbar.

Hedda Wetzstein
Kadettenweg 7
1000 Berlin 45

Der Untergang von Religionen

Die Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte wird vom 1.–5. Oktover 1984 in Berlin einen Kongreß zum Thema „Der Untergang von Religionen" abhalten. Nähere Informationen gibt die Geschäftsstelle der DVRG, Seminar für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft, Münzgasse 30, D-7400 Tübingen.

Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Die Ausschüttung 1983 ist für Frühjahr 1984 vorgesehen. Bewerbungen, Anregungen oder Anträge können

bis zum 20. Januar 1984

an die Geschäftsstelle der Stiftung, Postfach 5529, 6200 Wiesbaden, gerichtet werden. Jüngere Bewerber werden um Angabe solcher Persönlichkeiten gebeten, die über ihre wissenschaftliche Qualifikation Auskunft geben können.

Die Stiftung hat satzungsgemäß die Aufgabe, der Förderung der deutschen Indienforschung zu dienen, insbesondere den Druck von kulturhistorischen Werken zu ermöglichen und finanzielle Beihilfen für Studienreisen zu gewähren. Ein Merkblatt für Antragsteller wurde 1981 an alle indologischen Seminare verschickt.

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3852 Schmucker, Werner, Prof. Dr., Orientalisches Seminar der Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, 5300 Bonn 1

3853 Götz, Manfred, Prof. Dr., Broicher Str. 31, 5060 Bensberg

3854 Tellenbach, Silvia, M.A., Max-Planck-Institut für ausländisches u. internat. Strafrecht, Günterstalstr. 73, 7800 Freiburg

3855 Reindl, Hedda, Dr., Joseph-Roth-Str. 94, 5300 Bonn 2

3856 Voigt, Rainer M., Dr., Orientalisches Seminar, Münzgasse 30, 7400 Tübingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000501

3857 Krämer, Gudrun, Dr., Stiftung Wissenschaft und Politik, 8026 Ebenhausen/Isartal
3858 Laut, Jens Peter, M.A., Wilhelmstr. 14, 3550 Marburg
3859 Pfeiffer, Martin, Dr., Brunowstr. 19, Postfach 335, 1000 Berlin 27
3860 Österreichische Nationalbibliothek, I., Josefsplatz 1, A-1015 Wien
3861 Bauer, Thomas, K.-Zimmermann-Str. 24, 8502 Zirndorf
3862 Motzki, Harald, Dr., M.A., Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Rothenbaumchaussee 36, 2000 Hamburg 13
3863 Lemke, Wolf-Dieter, Dr., Orientalisches Seminar der Universität, Albertus-Magnus-Platz, 5000 Köln 41
3864 Christ, Graciela, Werlestr. 1, 6203 Hochheim
E Duri, Abdalaziz ad-, Prof. Dr. Dr. h.c., University of Jordan, Post Box 13096, Amman/Jordanien

Adressenänderungen

3841 Balbir, Nalini, 32, rue des Bruyères, F-92310 Sèvres
3765 Balk, Michael, Max-Planck-Str. 84, 5300 Bonn 2
3801 Behnstedt, Peter, Dr., St. Johann 6/312, 8520 Erlangen
3788 Brinkhaus, Horst, Dr., NEPAL RESEARCH CENTER, P.O. Box 180, Kathmandu/Nepal
3237 Gätje, Helmut, Prof. Dr., Scheidter Str. 236, 6602 Dudweiler
3621 Gözaydin, Nevzat, Y.Doc.Dr., Gazi Üniversitesi, Basin Yayin Yüksek Okulu, Folklor ve Halk Edebiyati Öğretim Üyesi, 8.cadde, 81.sokak, Emek-Ankara/Türkei
3716 Groot, Alexander H. de, Dr., Vakgroep Arabisch-Turks, Witte Singel 25, P.O. 9515, NL-2300 RA Leiden
3373 Kruse, Hans, Dr., Inst. Dir. i.R., Sepkerweg 8, 3492 Brakel
3677 Laube, Johannes, Dr., Baugulfstr. 29, 6400 Fulda
3824 Linck-Kesting, Gudula, Dr., Sickingenstr. 15a, 7800 Freiburg
3734 Müller-Stellrecht, Irmtraud, Dr., Hauptstr. 172, 6900 Heidelberg
3532 Müller, Gottfried, Dr., Wegener Str. 18, 1000 Berlin 31
3656 Nippa, Annegret, Dr., Dortmunder Str. 3, 1000 Berlin 21
3843 Pachner, Regine, Adolfstr. 84, 5300 Bonn 1
3830 Pietsch, Roland, Dr., Aspergstr. 7, 7000 Stuttgart 1
3832 Pompe, Julie, M.A.(Lond.), 24 rue Lamormesnil, L-1915 Luxembourg/Weimerskirch
3709 Prokosch, Erich, Dr. phil.habil., Gattererderstraße 18/14/2, A-1230 Wien
3697 Radtke, Bernd, Dr., Bismarckstr. 79, 7500 Karlsruhe
3449 Richter-Bernburg, Lutz, Dr., Seminar für Arabistik, Prinzenstr. 21, 3400 Göttingen
3779 Schneider, Roland, Prof. Dr., Seminar für Sprache und Kultur Japans, Universität Hamburg, Von-Melle-Park 6/VII, 2000 Hamburg 13
3618 Schrapel, Dieter, Dr. phil., Dorfstr. 12, Oetmannshausen, 3444 Wehretal 5
3648 Schreiner, Peter, Dr., Grundstr. 21, 7413 Gomaringen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000502

3737 Seidensticker, Tilman, Dr., c/o Institut für Orientalistik, Otto-Behaghel-Str. 10, 6300 Gießen

3582 Sprockhoff, Joachim-Friedrich, Prof. Dr., Parkweg 63, 5810 Witten 1

3730 Thomsen, Margrit, Dr., Hindenburgstr. 20a, 2120 Lüneburg

3775 Wappenschmidt, Friederike, Dr., Rosenweg 50, 5357 Swisttal-Buschhoven

3584 Wojtowytsch-Wielandt, Rotraud, Dr., Rochusweg 14, 5300 Bonn 1

3652 Yüce, Nuri, Dozent Dr., Halaskargazi Cad. 274, Da. 100, Şişli-İstanbul/Türkei

3578 Zoche, Hartmut, Mühlenweg 7, 7808 Waldkirch-Buchholz

3310 Philipps-Universität Marburg, FG Altorientalistik, Wilhelm-Röpke-Str. 6 F/3, 3550 Marburg

3376 Institut für Orientalistik, Justus-Liebig-Universität, Otto-Behaghel-Str. 10, Haus E, 6300 Gießen

3142 Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Witte Singel 24, Building 1173 – Postanschrift: Postbox 9515, NL-2300 RA Leiden

Ausgetreten

3615 Subramanian, P. Rajagopal, Dr., Remigiusstr. 23, 5000 Köln 41

Gestorben

E 118 Schaeffer, Claude F.A., Prof. Dr., 16, rue Turgot, F-78100 St. Germain en Laye
(geb.) (gest. 25.8.1982)

3221 Kähler, Hans, Prof. Dr., Zickzackweg 2, 2000 Hamburg 52
(geb. 16.2.1912) (gest. 8.5.1983)

Aus Privathand im Auftrage günstig abzugeben:
Orientalische Bibliographie. Bd. 1–26
Zeitschrift für Slawische Philologie. Bd. 1–19.
Byzantinische Zeitschrift. Bd. 1–20
Byzantion. Bd. 1–4, 18–20, 24–31.
Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientalistes
The Imperial and Asiatic Quarterly Review. Ser. 2. Vol. 1–9.
dto. Ser. 3. Vol. 1–34.
dto. Ser. 4. Vol. 1–48.
Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society.
Anfragen zur Weiterleitung erbeten an K. Jost, Rüdesheimerstr. 29, 6200 Wiesbaden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000503

D Zs 1 (133.1983
ULB Halle
3/1
000 026 867
B. GORICH
Siemensstraße 8
3550 Marburg/L.
Tel.: 06421/81399
BUCHBINDEREI
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000507

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-128393-12/fragment/page=00000508