Bb 930

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
EWALD WAGNER
UNTER MITWIRKUNG VON
HERRMANN JUNGRAITHMAYR · BERNHARD KÖLVER
WOLFGANG RÖLLIG · ERHARD ROSNER

BAND 141 – Heft 1
1991

29

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER
STUTTGART 1991

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000005

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.: 1. Vorsitzender: Prof. Dr. Herrmann Jungraithmayr, Unter dem Gedankenspiel 56, D-3550 Marburg 6 (Dienstanschrift: Afrikanische Sprachwissenschaften der Joh. Wolfgang Goethe-Universität, Feldbergstr. 22, D-6000 Frankfurt a. M.). – 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Oskar von Hinüber, Oriental. Seminar der Univ., Humboldtstraße 5, D-7800 Freiburg. – 1. Geschäftsführer: Prof. Dr. Erhard Rosner, Ostasiatisches Seminar der Univ., Papendiek 16, D-3400 Göttingen. – 2. Geschäftsführer: Prof. Dr. Ewald Wagner, Institut für Orientalistik, Otto-Behaghel-Straße 10, Haus E, D-6300 Gießen. – Schatzmeister: Dr. George Baumann, Universitätsbibliothek Tübingen, Wilhelmstraße 32, D-7400 Tübingen. – Beisitzer: Prof. Dr. Stefan Wild, Orientalisches Seminar der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, D-5300 Bonn 1. – Prof. Dr. Wolfgang Röllig, Ob dem Viehweidle 10, D-7400 Tübingen – Prof. Dr. Erik Hornung, Spechtstr. 21, CH-4104 Oberwil.

Redaktion (verantwortlich): Prof. Dr. Ewald Wagner, Universität Gießen, Institut für Orientalistik, Otto-Behaghel-Straße 10, Haus E, D-6300 Gießen

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte mit zus. 30 Bogen.

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement DM 140,–, Einzelheft DM 70,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen des Abonnements können nur zum Ablauf eines Jahres erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Verlag: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart

Birkenwaldstraße 44, D-7000 Stuttgart 1; Postfach 10 15 26, D-7000 Stuttgart 10

Anzeigenleitung (verantwortlich): Susanne Szoradi

Mitgliedsbeiträge werden erbeten an die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Schatzmeister) Postgiroamt Stuttgart 1388–855.

Aufsätze und Besprechungen werden an die Redaktion erbeten, erwünscht sind für alle Manuskripte einseitig beschriebene Blätter (Maschinenschrift). Die Mitarbeiter werden gebeten, die Namen zitierter Autoren doppelt, Büchertitel und transkribierte Wörter aus orientalischen Sprachen mit einer Wellenlinie und gesperrt zu setzende Textstellen mit einer unterbrochenen Linie zu unterstreichen. Rezensionsexemplare werden an die Redaktion erbeten. Bei unverlangt eingesandten Rezensionsexemplaren besteht keine Verpflichtung zu einer Besprechung oder zur Rücksendung. Der Verlag liefert den Verfassern 25 Sonderdrucke der Aufsätze, 5 Sonderdrucke der Besprechungen unentgeltlich. Bestellungen auf weitere Sonderdrucke (gegen Berechnung) müssen bei Rücksendung der ersten Korrektur aufgegeben werden.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung des Verlages. Die Beiträge geben nicht die Meinung der Herausgeber wieder.

Gesamtherstellung: J. J. Augustin, Am Fleth 36, D-2208 Glückstadt

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© 1991 Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

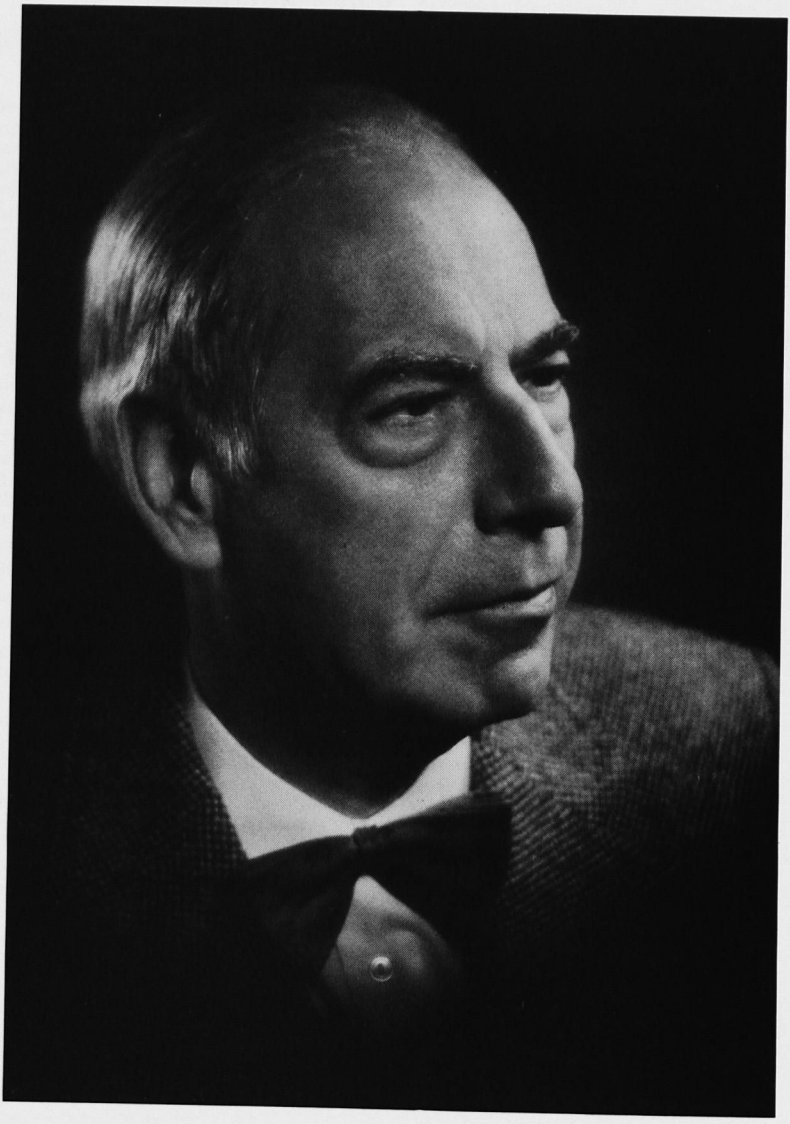
Printed in Germany. ISSN 0341-0137

DMG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000006

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000007



Wilhelm Furtwängler

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000008

Wilhelm Eilers (1906–1989)

Von Walther Hinz, Göttingen

Im Jahr 1929 begegneten wir uns in der Universität Leipzig im Persisch-Kolleg von Hans Heinrich Schaeder. Aus dieser Begegnung erwuchs eine sechzigjährige Freundschaft. Sie gründete auf unserer gemeinsamen Neigung zur Kultur Irans.

Anfangs trat diese Neigung nur zaghaft zutage. Wilhelm Eilers, am 27. September 1906 in Leipzig geboren – er war knapp zwei Monate älter als ich –, studierte Jura, zuerst in Freiburg und München, danach in seiner Geburtsstadt. Er hatte sich aber bereits auf orientalische Sprachen und im besonderen auf die Keilschriftwissenschaft geworfen. Seine großen Lehrer in Leipzig waren B. Landsberger, P. Koschaker, F. H. Weissbach und H. H. Schaeder. Die beiden letztgenannten Gelehrten führten ihn zu den Achämeniden.

Ich entsinne mich, wie Wilhelm Eilers bei unseren langen Gesprächen in der Wandelhalle der Leipziger Universität am Augustusplatz mir begeistert auseinandersetzte, wie man aus keilschriftlichen Urkunden des Zweistromlandes altiranische Eigennamen und Beamtentitel herausschälen könne. Daraus erwuchs später seine Habilitationsschrift. Ich hingegen suchte ihn für die Kultur Irans unter den Safawiden (1501–1722) zu erwärmen, die es mir angetan hatte. Im Jahr 1931 wurde Wilhelm Eilers mit einer Dissertation über Gesellschaftsformen im altbabylonischen Recht zum Dr. jur. promoviert. Er widmete die Abhandlung unserem iranistischen Lehrer Hans Heinrich Schaeder. Die Gesetzesstele des Königs Chammurapi hatte mein Freund so gründlich studiert, daß er sie im Jahr darauf (1932) in deutscher Übersetzung veröffentlichen konnte; diese hat noch heute Bestand.

Da H. H. Schaeder 1930 an die Universität Berlin berufen worden war, folgten wir ihm dorthin. Von jetzt ab wies unser wissenschaftlicher Kompaß unbeirrbar in Richtung Iran. Wilhelm Eilers wurde wissenschaftlicher Assistent unsres Lehrers; ich habilitierte mich 1934 bei ihm mit einer Arbeit zur Geschichte der frühen Safawiden. Mein Freund veröffentlichte 1935 einen Aufsatz über das Volk der *krkā* in altpersischen Achämeniden-Inschriften. Darin bewies er mit vorbildlicher Klarheit, daß es sich bei diesem Volk um die Karer handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000009

Berlin stand in den dreißiger Jahren auf orientalistischem Gebiet in hoher Blüte. Die Großen des Faches trafen sich zwanglos mit der jungen Generation. Einladende war die Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Nach einem Fachvortrag von allgemeinem Interesse gab es Diskussion und Geselligkeit. Dabei fand sich eine Schar junger Iranbeflissener zusammen. Wir verfaßten eine Denkschrift zum Ausbau der Iranistik. Zu unseren Vorschlägen gehörte die Erstellung von einschlägigen Wörterbüchern. WILHELM EILERS erklärte sich spontan bereit, das schwierige Deutsch-Persische Wörterbuch auf sich zu nehmen. Im Jahr 1935 bewilligte ihm das Wissenschaftsministerium ein bescheidenes Forschungsstipendium. Dieses Unternehmen erforderte einen langen Atem: 1967 erschien der erste Band, 1983 der zweite.

Im selben Jahr 1935 – es war die Zeit des Abessinienkrieges – nahmen WILHELM EILERS und ich am Orientalistischen Weltkongreß in Rom teil. Wir waren unzertrennlich. Damals schlossen wir Freundschaft mit VLADIMIR MINORSKY und S. H. TAQĪZĀDÉ. Die Zahl der Kongreßteilnehmer betrug keine dreihundert . . .

Nach Berlin zurückgekehrt, im Wintersemester 1936/37, gründete ich eine Iran-Arbeitsgemeinschaft im Rahmen der Universität und stellte ihr die Aufgabe, das auf Iran bezügliche Erste Buch der *Amoenitates exoticae* des Forschungsreisenden ENGELBERT KAEMPFER, 1712 in Lemgo erschienen, aus dem Lateinischen ins Deutsche zu übersetzen. WILHELM EILERS übernahm das halbe Kapitel I sowie das Kapitel IX. Ferner wirkten mit: BERTOLD SPULER (er übersetzte das halbe Buch), HANS ROBERT ROEMER, HELLMUT BRAUN, HANS HARTMANN und andere. Ich besorgte die Verdeutschung der persischen Fachausdrücke und redigierte das Ganze. Das KAEMPFER-Buch erschien 1940 in Leipzig unter dem Titel: *Am Hofe des persischen Großkönigs (1684–85)*. Im Vorwort heißt es: „Die hier vorgelegte Veröffentlichung stellt eine Gemeinschaftsarbeit junger Orientalisten dar." Man mag heute darüber lächeln; uns war es ernst damit gewesen.

Der August des Jahres 1936 machte im Leben von WILHELM EILERS Epoche. Am 10. August heiratete er ERIKA BÖHLING in Visselhövede in der Lüneburger Heide. Es wurde eine überaus glückliche Ehe. ERIKA EILERS hat am Lebenswerk ihres Gatten einen Anteil, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Im selben Monat August 1936 habilitierte sich WILHELM EILERS an der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin. Damals plante das Archäologische Institut des Deutschen Reiches (so hieß damals das DAI in Berlin), in Baghdad eine Zweigstelle zu eröffnen; für diese Aufgabe war WILHELM EILERS vorgesehen. Allein, es kam anders. Zur Hochzeitsfeier in Visselhövede

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000010

sandte der Präsident des Instituts, Geheimrat THEODOR WIEGAND, folgendes Telegramm: „Herzlichste Glückwünsche zur Vermählung – Devisen für Baghdad nicht bewilligt."

Einen Monat später, im September 1936, kehrte ich von meiner ersten Iran-Forschungsreise zurück. Ich hatte keine Devisenprobleme gehabt, weil mit Iran ein Verrechnungsabkommen bestand. Ich schlug meinem Freund vor, in Isfahan eine Station zu gründen. Geheimrat WIEGAND war damit einverstanden, und so brach das Ehepaar EILERS am 1. April 1937 auf dem Landweg nach Teheran auf.

Die Verhandlungen mit den iranischen Behörden brauchten Zeit. Am 13. September 1937 kam in Teheran der erste Sohn des Ehepaares zur Welt und erhielt den völkerverbindenden Namen Wilhelm Chosrou. Die Universität Teheran lud meinen Freund ein, im Auditorium maximum einen Vortrag in persischer Sprache über die kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Iran zu halten. Dieser Vortrag förderte die Verhandlungen spürbar, und zum 1. April 1938 übersiedelte die Familie EILERS nach Isfahan. Noch in Berlin hatte ich meinen Freund gebeten, mittelalterliche persische Bau- und Steuerinschriften in den Moscheen des Landes aufzunehmen und in einem Corpus zu veröffentlichen. Er willigte ein.

Im Februar des Jahres 1939 besuchten meine Frau und ich das Ehepaar EILERS in Isfahan. Mein Freund hatte in der Stadt ein geräumiges Haus angemietet mit allem, was in Iran dazugehört. Das Institut besaß bereits eine stattliche Fachbücherei und bot auch Gästen Raum. Der Hausherr zeigte uns mit kaum verhohlenem Stolz seine Inschriften-Sammlungen. Da solche Urkunden erhaben aus dem Stein der Moscheewände gemeißelt zu sein pflegen, hatte WILHELM EILERS eine eigene 'Aufnahme'-Technik erfunden. Er überklebte die betreffende Inschrift mit Papier. Dann klatschte er einen mit Graphit gefüllten Leinenbeutel auf die Inschrift, die sich originalgetreu auf dem Papier abzeichnete. Ein ganzer Stapel riesiger Papierrollen lag bereits in seinem Studierzimmer – ideale Vorlagen für Abzeichnung und Veröffentlichung der Inschriften. Leider ging ein Teil dieses einzigartigen Quellenstoffes durch den Krieg verloren.

Anfang Mai 1939 kam ich erneut zu meinen Freunden nach Isfahan. Kronprinz Moḥammad Reżā Pahlawī hatte sich in Teheran mit der ägyptischen Prinzessin Fauziyya vermählt. Als Vertreter Deutschlands bei den Feierlichkeiten war WERNER GRAF VON DER SCHULENBURG, seit 1934 Botschafter in Moskau, nach Teheran entsandt worden. In den Jahren 1923 bis 1930 war dieser vorzügliche Kenner Irans dort Gesandter gewesen. Nun wünschte er, die ihm wohlvertrauten, weltberühmten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000011

Moscheen Isfahans genauer zu besichtigen; zu seiner Zeit hatten Nichtmosleme sie nicht betreten dürfen. WILHELM EILERS und ich wurden gebeten, den Botschafter und seinen Legationsrat HANS-HEINRICH HERWARTH VON BITTENFELD bei dieser Besichtigung zu führen. Es war ein herrlicher Maientag, und wir hatten denkwürdige Gespräche. Vier Monate später war Krieg und ich in Polen, zu Fuß.

WILHELM EILERS wurde erst im September 1941 vom Krieg eingeholt. Am 6. September 1939 war Wolfhart Parviz als zweites Söhnchen des Ehepaares in Isfahan geboren worden. Während der folgenden zwei Jahre konnte mein Freund im Land nicht mehr reisen; sonst hätte man ihn als Spion verdächtigt. So nutzte er seinen Isfahaner Aufenthalt dazu, erneut Mundarten aufzunehmen, in denen medisches Sprachgut fortlebt. Seine umfangreichen Aufzeichnungen von damals wurden glücklich gerettet; auf sie komme ich noch zurück. Auch war es ihm gelungen, von Isfahan aus seine Habilitationsschrift über iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung zum Druck zu befördern; sie erschien 1940 in Leipzig.

Am 27. September 1941 geriet WILHELM EILERS in britische Gefangenschaft und wurde mit zahlreichen Landsleuten nach Australien verbracht. Seine Frau und die beiden Kinder durften über Iraq, Syrien, Türkei und Balkan heimreisen.

Von 1947 bis 1952 wirkte WILHELM EILERS an der Universität Sydney. Nach der Heimkehr nach Deutschland wurde er 1952 in Marburg Privatdozent und Referent für den Orient an der dortigen Westdeutschen Bibliothek. Im Jahr 1958 berief ihn die Universität Würzburg als Ordentlichen Professor für orientalische Philologie und als Vorstand des Orientalischen Seminars. Damit hatte nach einem bewegten, oftmals stürmischen halben Jahrhundert sein Lebensschiffchen endlich sicheren Hafen erreicht.

Es folgten für WILHELM EILERS drei Jahrzehnte emsigen Schaffens. Die reiche Ernte, die er einbrachte, erhellt aus den Bibliographien in den beiden ihm gewidmeten Festschriften, in der ersten vom Jahr 1967, zum sechzigsten Geburtstag, und in der zweiten von 1987 (Archäologische Mitteilungen aus Iran. Bd. 20), zum achtzigsten. Er verfaßte über 130 Monographien und Aufsätze; darin sind seine zahlreichen Buchbesprechungen nicht einbegriffen.

Die Veröffentlichungen von WILHELM EILERS sind von erdenklich großer Vielfalt. Das Vorwort der Festschrift von 1987 zählt seine Forschungsgebiete so auf: Semitistik, Iranistik und Keilschriftforschung mit Ausrichtung auf Rechtsgeschichte und Keilschriftrecht, Archäologie, Epigraphik, moderne Dialekte und Folklore, Volkspoesie, Wort-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000012

und Namenkunde, insbesondere Ortsnamenforschung, Vergleichende Semasiologie, Synnoëmatik, semitische Wurzelanalyse und Allgemeine Grammatik.

Es erscheint unmöglich, diese unglaubliche Fülle auf einen Nenner zu bringen – ist es aber nicht. Denn WILHELM EILERS war von Anlage und Neigung vor allem Sprachforscher. Das Geheimnis des Phänomens Sprache hat ihn verzaubert und zeitlebens nicht losgelassen. Am deutlichsten kündet davon seine Monographie von 1973 über die vergleichend-semasiologische Methode in der Orientalistik. Hierbei ging es ihm um die systematische Untersuchung des Bedeutungsgehaltes von Sätzen und Wörtern, nicht um deren Wurzelerforschung. Ihm stand fest, „daß der Sprache als solcher überall, wo Menschen sprechen, gemeinsame Grundzüge innewohnen, die die Einheitlichkeit des Menschengeistes unwiderleglich dartun." Das Ziel, welches WILHELM EILERS vorschwebte, „ist ein hohes, allgemeines, ein philosophisches Ziel." Wenn er von diesem Ziel sprach, leuchteten seine Augen. Vielleicht gehe ich zu weit, wenn ich sage: Erforschung von Sprache war für ihn ein Numinosum – aber dies war mein Eindruck. So verwundert nicht, daß sein magnum opus die drei Bände *Westiranische Mundarten* sind, zu denen er den Stoff in den Jahren 1940 und 1941 gesammelt hatte.

Anläßlich des vierzigjährigen Bestehens der Universität Teheran im Jahr 1974 wurden wir beide zum Dr. phil. ehrenhalber promoviert. Am 16. März überreichte uns Ministerpräsident Hoveidā in der Aula der Universität die Urkunden persönlich. Niemand konnte damals ahnen, daß er das Los so vieler persischer Großwesire würde teilen müssen.

Am Tag nach der Ehrenpromotion, am 17. März 1974, flogen wir gemeinsam nach Isfahan und tauschten alte Erinnerungen aus. Meinen Freund beseelte der Entschluß, sein einst gesammeltes Dialektmaterial endlich zu veröffentlichen. Zusammen mit seiner Orient-erprobten Gattin besuchte er Ḫūnsār, wohin er 1940/41 nicht hatte reisen können, und überprüfte sein Material an Ort und Stelle, desgleichen in dem nördlich von Isfahan gelegenen Gäz. Zwei Jahre danach, 1976, reiste er erneut zweimal nach Iran, diesmal um den Dialekt von Sīvand (zwischen Pasargadae und Persepolis) zu überprüfen und seinen siebzigsten Geburtstag im Kreise seiner Familie und seiner zahlreichen iranischen Freunde zu feiern.

In Sīvänd traf er denselben Gewährsmann an, dessen Dialekt er im Oktober 1939 in Persepolis aufgenommen hatte. „Ein Telegramm von ERICH F. SCHMIDT hatte mich von Isfahan zu den Ausgrabungen [des Oriental Institute der Universität von Chicago] in Persepolis gerufen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000013

dessen spektakulärstes Ergebnis die Freilegung der frühassanidischen Inschrift an der Kaʿbe-i-Zardušt in Naqš-i Rustam war." Dadurch wurde WILHELM EILERS der erste Wissenschaftler, der die mittelpersische, parthische und griechische Inschrift Šāpūrs I. am Turm von Naqš-i Rustam las und transkribierte.

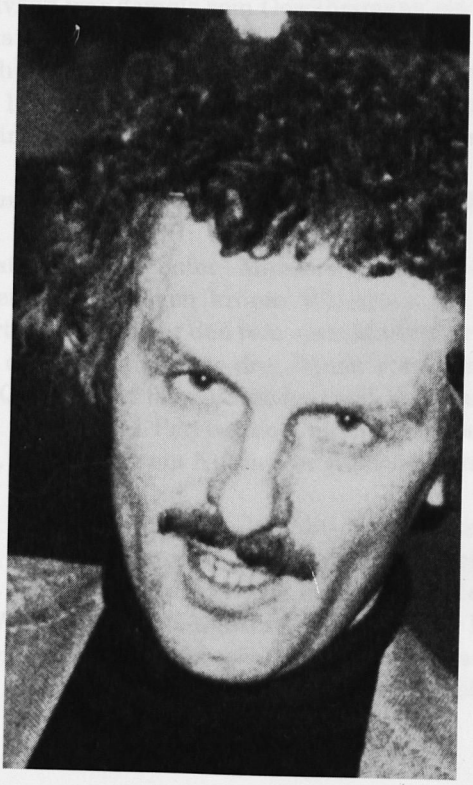
Für die Mundart von Sīvänd war damals sein Gewährsmann ein aufgeweckter junger Helfer namens ʿAlī Murād, den er noch im selben Jahr 1939 als Hausgast zu sich nach Isfahan holte, vom 16. November bis 28. Dezember. Im Herbst 1976 machte WILHELM EILERS seine letzten Dialektaufnahmen in Sīvänd mit diesem selben Gewährsmann von vor 37 Jahren.

Die drei Bände *Westiranische Mundarten* erschienen in den Jahren 1976 (Band I: Chunsar), 1979 (Band II: Gäz) und 1988 (Band III: Sīvänd), die beiden ersten Bände unter Mitarbeit von ULRICH SCHAPKA. Mit diesen Veröffentlichungen krönte WILHELM EILERS sein Lebenswerk. Ihr Wert geht weit über den rein sprachlichen Ertrag hinaus. Tatsächlich liegt die Bedeutung der drei Bände vor allem in ihrem außerordentlichen Quellenwert für die Landes- und Volkskunde Irans. Ihr Inhalt ist auch für den des Persischen Unkundigen ebenso belehrend wie genußreich. Er bewahrt ein Kulturerbe Irans, das unaufhaltsam dahinschwindet.

WILHELM EILERS hat dieses Kulturerbe der Mit- und Nachwelt bewahrt und erschlossen. Folgerichtig endet der Nachruf auf meinen großen treuen Freund mit Worten des Dankes. Die Fachgenossen danken für all das, wodurch WILHELM EILERS unser Wissen von der Kultur Irans bereichert hat. Die ihn kannten, danken ihm überdies für seine Menschlichkeit und Güte. Am 3. Juli 1989 durfte er, unverhofft plötzlich, in die geistige Welt heimkehren. Sit ei terra levis!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000014

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000015



Klaus Schmitz

Klaus Schwarz (1943–1989)

Von Hans Robert Roemer, Freiburg

Dieser Nachruf gilt einem der Schüler und Fachgenossen des Verfassers, der auf vier verschiedenen Gebieten der Orientalistik gearbeitet und sich dabei beachtliche Verdienste erworben hat. Er war Osmanist, arbeitete als Herausgeber und Verleger wissenschaftlicher Schriften, tat sich als Bibliograph hervor, und seinen Lebensunterhalt verdiente er als wissenschaftlicher Bibliothekar. Jedes dieser Arbeitsfelder hat er mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt bestellt, und ich habe mich oft gefragt, wie er es wohl fertig brachte, die sich daraus ergebenden Aufgaben, zum überwiegenden Teil eigentlich supererogatorische Leistungen, zu erfüllen. Ob ständige Überanstrengung, wovon in einem seiner letzten Briefe beiläufig die Rede war, – vielleicht auf eine indirekte Weise – bei seinem jähen Ende mitgewirkt hat, läßt sich nicht feststellen.

Klaus Peter Schwarz, wie sein vollständiger Name lautete, hat sein Studium in der Zeit von 1965 bis 1970 an der Universität Freiburg absolviert: Islamwissenschaft mit den sprachlichen Grundlagen Arabisch, Türkisch und Persisch sowie Geschichte waren seine Studienfächer. Die Beteiligung an der Erschließung der islamwissenschaftlich relevanten Bestände des Klosterarchivs von St. Katharina auf dem Sinai, die mir damals besonders am Herzen lag, war ausschlaggebend für die Hauptrichtung seiner wissenschaftlichen Interessen. Er übernahm die Bearbeitung der osmanischen Sultansurkunden nach Mikrofilm-Aufnahmen, die mir die Library of Congress in Washington zur Verfügung gestellt hatte. Da diese Urkundengruppe aus der Zeit von 1570 bis 1868 stammt, mußte sich der Bearbeiter, um ihren Inhalt zu verstehen und angemessen kommentieren zu können, mit Verhältnissen und Begebenheiten vertraut machen, die sich auf dreieinhalb Jahrhunderte verteilen. Doch vor dem Verständnis des Inhalts der Dokumente war noch die Hürde der paläographischen Schwierigkeiten zu bewältigen. Dabei hatte er in dem Freiburger Osmanisten J. Matuz, zu dessen speziellen Arbeitsgebieten das türkische Kanzleiwesen gehört, einen zuverlässigen Gewährsmann und Helfer. Wenn Schwarz später auch andere Arbeitsgebiete betreten hat, den osmanischen Studien, denen er den Zugang zur türkischen und persischen Kulturgeschichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000017

verdankte, bewahrte er in den zwei Jahrzehnten, die ihm noch vergönnt waren, seine enthusiastische Zuneigung.

Von den Archivalien, die die Grundlage seiner Dissertation gebildet hatten, war der Weg nicht weit bis zu einer anderen Gattung von Dokumenten, den Stiftungsurkunden, die – insoweit den Firmanen vergleichbar – zu den unverfänglichsten Quellen der islamischen Kulturgeschichte gehören. Er hat deren mehrere, fast alle aus dem 16. Jahrhundert, bearbeitet, meist zusammen mit ihm befreundeten Fachgenossen. Der historische Ertrag dieser Arbeiten ist, auch nach Ausweis der ihnen gewidmeten Besprechungen, ungewöhnlich vielseitig und wertvoll. Die Ergebnisse kommen nicht nur der Prosopographie und der Topographie zugute, sondern auch der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Diesen Wissensgebieten dient auch, wenigstens zu einem Teil, sein magnum opus, die Bearbeitung, Edition und Kommentierung von mehr als zweihundert Herrscherurkunden Sultan Murāds III. (1574–95), also aus derselben Zeit wie die soeben genannten Urkunden. Diese Arbeit wurde von der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien als Habilitationsschrift angenommen, und nach Vollzug der weiteren Habilitationsleistungen erhielt er dort am 10. August 1988 die Venia legendi für Turkologie und Islamwissenschaft. Zur Publikation ist es nicht mehr gekommen, doch sind sachkundige Freunde darum bemüht, das Werk, von dem weitere zwei Ausfertigungen vorliegen, aus dem Nachlaß zum Druck zu befördern.

SCHWARZENS wissenschaftliche Arbeit läßt sich in erster Linie als Auseinandersetzung mit den Primärquellen, ihrer Erschließung und Veröffentlichung kennzeichnen. Diese Tendenz zeigen auch seine kleineren Arbeiten – Aufsätze und Rezensionen –, insofern nämlich darin Quellenwerke behandelt werden, z.B. Neuanschaffungen für die Handschriften-Sammlungen, vornehmlich der Berliner Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Hier offenbart sich aber auch die Absicht zur tunlich schnellen Unterrichtung der Fachwelt über wissenswerte Vorgänge auf einem bestimmten Arbeitsgebiet. Darüber hinaus verraten einzelne Aufsätze das Interesse des Autors an den deutsch-türkischen Beziehungen und Berührungen seit dem Ausgang des Mittelalters. Davon sind einzelne (auch) in türkischer Sprache erschienen.

Dem Bestreben nach müheloser Information der Fachwelt hat SCHWARZ durch die Erarbeitung und Veröffentlichung bibliographischer Verzeichnisse von Hochschulschriften gedient. Das erste davon, den islamischen Orient betreffend, erschien bereits 1970, das nächste zehn Jahre später in einer neuen Fassung, diesmal den ganzen Vorderen Orient umfassend. Zusammen mit anderen Bearbeitern publi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000018

zierte er analoge Verzeichnisse für Schwarzafrika (1979) sowie Süd- und Südostasien (1981). – Schon vorher (1974) hatte er zum Abschluß seiner Ausbildung als wissenschaftlicher Bibliothekar in einer Diplomarbeit die *türkische Allgemeinbibliographie . . . unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung* behandelt.

Im Lauf der Arbeit an seinen Verzeichnissen deutscher Hochschulschriften dürfte Klaus Schwarz erkannt haben, wie groß der Anteil dieser Gattung am Erkenntnisfortschritt der orientalistischen Fächer mit der Zeit geworden ist: Er hat sich nicht nur durch die rapide ansteigende Zahl der Promotionen vermehrt, sondern auch dank der unverkennbaren Steigerung des qualitativen Niveaus. Auf der anderen Seite war festzustellen, wie schwer es im Einzelfall ist, zu ermitteln, welche Arbeiten zu einem bestimmten Thema bei den Fakultäten vorgelegt worden sind, geschweige denn, dieser Arbeiten habhaft zu werden.

Der sich aufdrängende Gedanke, dieser Schwierigkeiten durch die Einrichtung spezieller Publikationen wenigstens in einem gewissen Ausmaß Herr zu werden, fand bei den wissenschaftlichen Fachverlegern wenig Anklang, und so kam es, daß sich Klaus Schwarz dieser Aufgabe zuwandte. Noch in seiner Freiburger Zeit begann er mit der Verwirklichung eines Projekts „Islamkundliche Untersuchungen", mit dem er die möglichst schnelle, zugleich aber wenig aufwendige und daher sowohl für die Autoren als auch für Leser erschwingliche Bereitstellung rezenter Forschungsergebnisse erreichen wollte. Das Unternehmen führte zu einem bemerkenswerten Erfolg. Mit mehr als einhundertdreißig Bänden schenkte er der Islamwissenschaft eine Serie, wie sie dieser Wissenschaftszweig bis dahin noch nie gehabt hatte, übrigens nicht nur im Hinblick auf Deutschland. Größtenteils handelt es sich um Dissertationen, aber auch um Habilitationsschriften und andere Arbeiten. Seit Jahren genießt die Reihe internationales Ansehen, was sich allein schon an der zunehmenden Zahl von Arbeiten ausländischer Autoren ablesen läßt. Daneben florierten auch noch Schwarzens „Islamkundliche Materialien", eine Subsidien-Reihe mit nützlichen Arbeitshilfen. In den ebenfalls von ihm herausgegebenen „Islamwissenschaftlichen Quellen und Texten aus deutschen Bibliotheken" erschienen seit 1985 fünf Bände, während die von ihm zusammen mit G. Hazai um dieselbe Zeit gegründeten „Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker" nach zwei verheißungsvollen Nummern zunächst nicht weitergeführt wurden.

Schwarz war Bibliotheksrat in der Orientabteilung der Berliner Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Zu seinen Aufgaben gehörte die Betreuung der türkischen und persischen Handschriften der dorti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000019

gen Orientalia-Sammlungen. Durch eine zielbewußte Erwerbungstätigkeit gelang es ihm, diesen Fundus um wertvolle Stücke zu erweitern. Er sorgte auch dafür, daß die Neuanschaffungen bekannt wurden, sei es, daß er sie in Zeitschriften-Aufsätzen vorstellte oder seinem Arbeitsgebiet naheliegende Codices in eigener Regie bearbeitete, sei es, daß er andere Orientalisten für die Auswertung zu gewinnen wußte. In diesen Zusammenhang gehört auch seine Mitarbeit an dem Verzeichnis Orientalischer Handschriften in Deutschland (XIII, 7).

KLAUS SCHWARZ wurde am 29. Oktober 1943 als Sohn der Eheleute Paul Schwarz und Margarete geb. Rodewald in Posen geboren. Von dort, wo sein Vater in Diensten der Eisenbahn stand, wurde er 1945 mit seinen Eltern nach Falkensee bei Berlin verschlagen und besuchte dann von 1950 bis 1956 an diesem Ort die Grundschule. Nachdem er bei abermaliger Flucht seiner Eltern in die Bundesrepublik Deutschland gekommen war, besuchte er von 1957 an in Hagen-Haspe ein mathematisch-naturwissenschaftliches Gymnasium, an dem er im März 1963 die Reifeprüfung ablegte. Im Anschluß an den Dienst in der Bundeswehr immatrikulierte er sich im Sommersemester 1965 an der Universität Freiburg. Im Sommer 1970 wurde er zum Doktor der Philosophie promoviert. Nach der Ausbildung für den wissenschaftlichen Bibliotheksdienst legte er 1974 an der Bibliotheksschule zu Köln die Fachprüfung für den höheren Dienst ab und fand schließlich an der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin eine Anstellung als wissenschaftlicher Bibliothekar. Im Sommer 1988 habilitierte er sich an der Universität Wien für Turkologie und Osmanistik.

Wie mir scheint, hat es SCHWARZ als Student nicht leicht gehabt. Eine Sprachstörung, an der er litt, hat ihm schwer zu schaffen gemacht; doch hat er sie schließlich ganz und gar überwunden. In der Schlußphase seines Studiums stürzte ihn die achtundsechziger Studentenrevolte in innere Konflikte. Konnte auch kaum jemand daran zweifeln, auf welcher Seite der Barrikade er stand, gegen das Gebot der Fairneß hat er nie verstoßen.

KLAUS SCHWARZ ist am 2. Juli 1989 früh morgens in seiner Berliner Wohnung das Opfer einer Feuersbrunst geworden, über deren Ursachen nichts zu erfahren war.

Mit seinem Tod hat die Orientalistik, vor allem die Osmanistik und die Islamwissenschaft einen schweren Verlust erfahren. Die Erinnerung an ihn wird verbunden bleiben mit der Hochachtung vor einem Fachgenossen, der sich durch moderne Strömungen nicht hat davon abbringen lassen, alte Ideale zu verwirklichen: Intellektuelle Neugier gepaart mit Begeisterung für die wissenschaftliche Arbeit und der Bereitschaft, seine Fähigkeiten für die Forschungsarbeit anderer einzusetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000020

Schriftenverzeichnis

Monographien

1. *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache.* Freiburg 1970. 218 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 7.) (Dissertation)

Besprochen von: H. Müller in: Mundus 7 (1971), S. 339f. – V. Boškov in: Godišnak Društva Istoričara Bosne i Hercegovine 20 (1972/1973), S. 241–244.

2. *Verzeichnis deutschsprachiger Hochschulschriften zum islamischen Orient (1885–1970). Deutschland – Österreich – Schweiz.* Freiburg 1971. 280 S. (Islamkundliche Materialien. 2.)
3. *Die türkische Allgemeinbibliographie. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung der historischen Entwicklung.* Köln 1974. 106 S. (Ungedruckte Diplomarbeit)
4. . . . mit Barbara Maurer: *Hochschulschriften zu Schwarzafrika. Deutschland – Österreich – Schweiz.* Freiburg 1979. 226 S. (Materialien zur Afrikakunde. 1.)

Besprochen von: V. Pawliková in: Asian and African Studies 18 (1982), S. 301–303. – U. Menge in: Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie 27 (1980), S. 332–334. – P. Sebald in: Asien, Afrika, Lateinamerika H. 1 (1982), S. 368f. – E. Dammann in: OLZ 77 (1982), Sp. 308.

5. *Der Vordere Orient in den Hochschulschriften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Eine Bibliographie von Dissertationen und Habilitationsschriften.* 1885–1978. 722 S. Freiburg 1980. (Islamkundliche Materialien. 5.)

Besprochen von: O. Spies in: WI 20 (1980), S. 234f. – G. Hansen in: Orient 21 (1980), S. 587f. – A. Tietze in: WZKM 73 (1981), S. 231 – H.-J. Kornrumpf in: Südostforschungen 39 (1980), S. 488f. – B. Spuler in: Der Islam 58 (1981), S. 384f. – R. Quiring-Zoche in: Mundus 17 (1981), S. 38f. – R. Lansky in: Arbeitsgemeinschaft für juristisches Bibliotheks- u. Dokumentationswesen (ajbd). Mitteilungen 10 (1980), S. 84f. – K. Schubarth in: Asien, Afrika, Lateinamerika 10 (1982), S. 170. – E. Ehlers: Iran. Ein bibliographischer Forschungsbericht. München 1980, S. 19. – H. Walravens in: CAJ 27 (1983), S. 160. – V. Kopčan in: Asian and African Studies 18 (1982), S. 282–284. – J. Derek Latham in: British Society for Middle Eastern Studies Bulletin 7 (1980), S. 59f. – D. H. Partington in: Middle East Studies Association Bulletin 15 (1981), S. 65f. – M. Kellermann in: International Association of Orientalist Librarians 20 (1982), S. 32. – N. Göyünç in: Tarih enstitüsü dergisi 10/11 (1981), S. 446–448. – Al-Baheth 15 (1981), S. 155. – Ayande 6 (1980–81). – Prilozi za Orijentalnu Filologiju 32/33 (1982/1983), S. 318f. – R. G. Khoury in: BO 39 (1982), S. 518f.

6. . . . mit Hars Kurio: *Die Stiftungen des osmanischen Großwesirs Koǧa Sinān Pascha (gest. 1596) in Uzunǧaova/Bulgarien.* Berlin 1983. 81 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 80.) Edition der Handschrift Hs. or. 8302 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.

Besprochen von: A. Fisher in: Middle East Studies Association Bulletin 18 (1984), S. 110f. – M. Ursinus in: Der Islam 61 (1984), S. 363. – H. Müller in: Mundus 20 (1984), S. 304. – K. Kreiser in: Südost-Forschungen 44 (1985), S. 524–526. – S. Faroqhi in: The Journal of Ottoman Studies 4 (1984), S. 345f. – V. Kopčan in: Asian and African Studies 21 (1985),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000021

S. 277 f. – V. BOŠKOV in: Prilozi za Orijentalnu Filologiju 35 (1986), S. 233 f. – R. VESELÝ in: OLZ 82 (1987), Sp. 64–67. – V. BOŠKOV in: WZKM 77 (1987), 280–282.

7. . . . mit GERD WINKELHANE: *Der osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosporus.* Bamberg 1985. 354 S. (Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken. 1.) Edition der Handschrift Hs. or. 8166 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.

Besprochen von: U. HAARMANN in: Manuscripts of the Middle East 1 (1986), S. 119 f. – P. HEINE in: Mundus 22 (1986), S. 125 f. – A. NÜSSE in: JESHO 30 (1986), S. 116. – A. VESELÝ in: BSOAS 50 (1987), 374 f. – N. GÖYÜNÇ in: The Journal of Ottoman Studies 6 (1986), S. 251 f. – R. P. LINDNER in: American Historical Review 93 (1988), S. 1094. – A H. DE GROOT in: WJ J 29 (1989), S. 215–217. – N. BELDICEANU in: Turcica 18 (1986) S. 255. – M. HOEXTER in: Der Islam 65 (1988), S. 178 f. – B. KELLNER in: ZDMG 137 (1987), S. 201. – T. STANLEY in: BSMES 15 (1988), S. 135.

8. . . . mit GERD WINKELHANE: *Ḫoǧa Sa'deddīn, Staatsmann und Gelehrter (gest. 1599), und seine Stiftung aus dem Jahre 1614.* Bamberg 1986, 166 S. (Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken. 5.) Edition der Handschrift Hs. or. 9604 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.

– Besprochen von: H. MÜLLER in: Mundus 23 (1987, S. 122 f. – C. FINKEL in: MESA Bulletin 22 (1988), S. 212 f. – C. ROEMER in: WZKM 78 (1988), S. 322 f. – V. KOPČAN in: Asian and African Studies (Bratislava) 24 (1988), S. 311–313. – E. WAGNER in: ZDMG 139 (1989), S. 503.

In Vorbereitung

9. . . . mit STEFFEN NEUGEBAUER: *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Bursas im 16. Jahrhundert. Die Stiftung des Defterdars Šemsī el-Fenārī aus dem Jahre 1517.* Bamberg. (Vorgesehen zur Veröffentlichung in: Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken.) Edition der Handschrift Hs. or. 9616 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.
10. *Herrscherurkunden aus der Zeit Sultan Murāds III.* (Habilitationsschrift vorgesehen zur Veröffentlichung in: Freiburger Islamstudien.)
11. *Türkische Handschriften.* Bd 7. Wiesbaden. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. 13, 7.)
12. *Berlin, Mark und Haus Brandenburg und die Türken im 15. und 16. Jahrhundert.*

Zeitschriftenaufsätze

1. *Erwerbung von Handschriften zum islamischen Recht an der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin).* In: Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für juristisches Bibliotheks- und Dokumentationswesen 10 (1980), S. 122–123.
2. *Osmanische Stiftungsurkunden (vaqfiye) in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin/West).* In: *Simposio Comité International d'Études Préottomanes et Ottomanes.* Cuenca (im Druck).
3. *Türkische Handschriften in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz – kurzer Überblick und Neuerwerbungen.* In: Turcica 14 (1982), S. 257–267.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000022

4. *Die Stiftungen Deli Hüseyin Paschas auf Kreta.* In: Südostforschungen 41 (1982), S. 117–129. (Auswertung der Handschrift Hs. or. 8294 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz).
5. *Eine Herrscherurkunde Sultan Murāds II. für den Wesir Fazlullāh.* In: Journal of Turkish Studies 5 (1981), S. 41–60. (Edition der Handschrift Hs. or. 8178 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, der ältesten osmanischen Urkunde in Europa).
6. *Türkische Urkunden in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin/West).* In: Études balkaniques 19 (1983), S. 101–102.
7. . . . mit Hars Kurio: *Firūz Beg, Sanǧaqbeg von Bosnien und Vertrauter Sultan Bāyezīds II., im Lichte seiner Stiftungsurkunde.* In: Prilozi za Orijentalnu Filologiju 32/33 (1982/83), S. 115–127. (Edition der Urkunde Hs. or. 6613 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz).
8. *Die Sammlung türkischer Handschriften in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin/West) – Historischer Überblick und einige Neuerwerbungen.* In: AOH 37 (1983), S. 111–120.
9. *Zur Blockade der Dardanellen während des venetianisch-osmanischen Krieges um Kreta im Jahre 1650.* In: WZKM 77 (1987), S. 69–86.
10. *Neue türkische Handschriften in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Berlin/West).* In: Journal of Turkish Studies (Festschrift Halasi-Kun) 8 (1984), S. 273–285.
11. *15. ve 16. yüzyılda Berlin, Brandenburg ve Türkler.* In: Tarih ve Toplum 49 (1988), S. 24–29; 50 (1988), S. 99–104.
12. *Brandenburg-Prusya'nın Türk ve Tatarlarla ilk ilişkileri üzerine.* In: Tarih ve Toplum 55 (1988), S. 9–15.
13. *Zu den frühen Beziehungen Brandenburg-Preußens zu Türken und Tataren.* In: Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz 24 (1987), S. 151–172.
14. *16. yüzyılın ortalarında Protestanların umudu: Türkler.* In: Tarih ve Toplum 59 (1988), S. 9–13.
15. *Otto Friedrich von der Gröben'ın maceraları.* 1: *Malta korsanlarından Filistin hacılığına.* In: Tarih ve Toplum 60 (1988), S. 42–45.
16. *Joachim II. Hektor, Kurfürst von Brandenburg (1535–1571), als Gegner Süleymans des Prächtigen.* In: Museums Journal Nr. 5 (1988), S. 30–31.
17. *Otto Friedrich von der Gröben'ın maceraları.* 2: *Venediklilerin Mora seferi gözlemcisi.* Erscheint in: Tarih ve Toplum.

sowie verschiedene Beiträge in den Mitteilungen der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz.

In Vorbereitung

Zum ersten Staatsschreiben der Osmanen an Brandenburg-Preußen.

Herausgebertätigkeit

1. Islamkundliche Untersuchungen. Band 1–132 (1970–1989).
2. Islamkundliche Materialien. Band 1–9 (1971–1985).
3. Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken. Band 1–5 (1985–1986).

Biographisches

1. *Dieter George, an obituary.* In: Manuscripts of the Middle East 1 (1986), S. 105.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000023

2. NEJAT GÖYÜNÇ: *Genç bir alman bilim adamı ve yayımcı Dr. Klaus Schwarz.* In: Tarih ve Toplum 10 (1985), S. 245–247.

Beiträge in Sammelwerken

1. *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas.* Hrsg. von M. BERNATH und F. SCHRÖDER. München 1974. – Stichwörter: „Selīm I" und „Süleimān II".
2. *Lexikon der islamischen Welt.* Hrsgg. von K. KREISER, W. DIEM und H. G. MAJER. Stuttgart 1974. – Stichwörter: „Bibliographie" und „Bibliotheken".
3. *Kostbare Handschriften und Drucke. Ausstellung zur Eröffnung des Neubaus in Berlin. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 15. Dezember 1978–9. Januar 1979. Wiesbaden 1978.*
4. *Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren. Ausstellung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.* Wiesbaden 1980. (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Ausstellungskataloge. 12.)
5. *Das Osmanische Reich. Historischer Überblick.* In: *Türkische Kunst und Kultur aus osmanischer Zeit. Ausstellungskatalog.* Recklinghausen 1985, Bd. 1, S. 45–56.
6. *Staatsverwaltung und Repräsentation.* In: *Türkische Kunst und Kultur aus osmanischer Zeit. Ausstellungskatalog.* Recklinghausen 1985, Bd. 1, S. 57–61.
7. *Vom Krieg zum Frieden. Berlin, das Kürfürstentum Brandenburg, das Reich und die Türken.* In: *Europa und der Orient 800–1900. Ausstellungskatalog.* Berlin 1989, S. 245–278.
8. *Die Türken als Hoffnung der deutschen Protestanten zur Zeit des Interims.* In: *Europa und der Orient 800–1900. Lesebuch.* Hrsgg. von G. SIEVERNICH und H. BUDDE. Berlin 1989, S. 51–55.
9. [Vorwort zu:] Muṣṭafā Selānikī: *Tārīh-i Selānikī. Die Chronik des Selaniki.* Freiburg 1970. VII, 351 S.
10. [Vorwort zu:] REINHOLD GRÜNENDAHL: *Hochschulschriften zu Süd- und Südostasien. 1959–1979.* Wiesbaden 1981.

Rezensionen

1. *T. C. Devlet Yayınları Bibliyografyası.* Hrsg. Devlet Dokümantasyon Merkezi. Ankara 1971. In: Mitteilungen. Dokumentationsdienst Moderner Orient. 3 (1974), S. 65–69.
2. PETRA KAPPERT: *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs von 1520 bis 1557 oder Ṭabaḳāt ül-memālik ve derecāt ül-mesālik von Celālzāde Muṣṭafā genannt Ḳoca Nişāncı.* Wiesbaden 1981. In: WI 23/24 (1984), S. 520.
3. PETER SLUGLETT: *Theses on Islam, the Middle East and North-West Africa 1880–1978. Accepted by universities in the United Kingdom and Ireland.* London 1983. In: WI 23/24 (1984), S. 537.
4. WOLFGANG BEHN: *Islamic Book Review Index.* 1. Berlin 1982. In: ZDMG 135 (1985), S. 106f.
5. RHOADS MURPHEY: *Kanûn-nâme-i sulṭâni li-Azîz Efendi.* Cambridge, Mass. 1985. In: Journal of Ottoman Studies 5 (1986), S. 253f.
6. B. J. SLOT: *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500–1718.* Bd. 1.2. Istanbul 1982. In: Journal of Ottoman Studies 5 (1986), S. 255–257.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000024

7. H. Nelly: *Construction Work in Ottoman Cairo (1517–1798).* Kairo 1984. In: WZKM 77 (1987), S. 296 f.
8. Anton C. Schaendlinger: *Die Schreiben Süleymāns des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II. aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien.* Wien 1983. In: ZDMG 138 (1988), S. 159–160.
9. Gültekin Emre: *300 Jahre Türken an der Spree.* Berlin 1983. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 84 (1988), S. 34 f.
10. Esin Atil: *Süleymanname. The illustrated History of Süleyman the Magnificient.* New York 1986. In: Der Islam 66 (1989), S. 188–191, sowie Tarih ve Toplum 53 (1988).
11. *Schätze aus dem Topkapı Serail. Das Zeitalter Süleymans des Prächtigen.* Berlin 1988. In: ZDMG 139 (1989), S. 246–248.
12. *Muhteşem Süleyman sergisi'nin ardından.* In: Cumhuriyet (Istanbul) v. 14. 10. 1988, S. 2.
13. *Klaus Schwarz ile söyleyiş.* In: Ekin (Berlin) 39 (1988), S. 39.
14. *Topkapi Sarayı hazineleri. Muhteşem çagı.* Berlin 1988. Erscheint in: Tarih ve Toplum.
15. *Die Osmanischen Türken und Europa. Ausstellung aus den Beständen der Stadtbibliothek Hannover.* Hannover 1988. In: Tarih ve Toplum 60 (1988), S. 59–60.
16. *Diplomaten und Wesire. Krieg und Frieden im Spiegel türkischen Kunsthandwerks.* Hrsg. von Peter W. Schienerl. München 1988. Voraussichtlich in: Journal of Ottoman Studies.

Das vorstehende Schriftenverzeichnis, das Klaus Schwarz im Februar 1989 aufgestellt und mir zur Kenntnisnahme überlassen hatte, ist lediglich an einigen Stellen auf den neuesten Stand gebracht und im übrigen unverändert abgedruckt worden. Hinsichtlich der biographischen Angaben ist Herrn Gerd Winkelhane für mündliche Auskünfte und Photokopien aus dem schriftlichen Nachlaß zu danken, desgleichen für das Photo sowie für die Durchsicht der Korrekturabzüge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000025

Zu den Sinai-Inschriften

Von Walther Hinz, Göttingen

Die altsemitischen Inschriften auf Steinen oder an Felswänden der südwestlichen Sinai-Halbinsel sind kulturgeschichtliche Zeugnisse höchsten Ranges. Denn sie sind in der ersten reinen Buchstabenschrift der Welt abgefaßt. Diese Schrift ist zugleich die Stammutter unsrer eigenen heutigen Schrift. Den gegenwärtigen Stand der Erforschung der Sinai-Inschriften hat Benjamin Sass vorbildlich erarbeitet in seinem Buch *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C.*[1] Die meisten Abbildungen meines Aufsatzes sind diesem Buche entnommen, unter Beibehaltung seiner Bezifferung.

Trotz annähernd neunzig Jahren Forschung sind die Kernfragen, welche die Sinai-Inschriften aufwerfen, nur unzureichend beantwortet. Die Frage, wer die Sinai-Schrift ersonnen hat, ist ungelöst. Die Frage ihrer Entstehungszeit ist noch völlig in der Schwebe; die Meinungen der Fachleute gehen weit auseinander.[2] Die dritte, wichtigste Frage lautet: Was steht denn eigentlich in den Sinai-Inschriften? Auch diese Frage konnte bisher nicht befriedigend beantwortet werden, weil die Schrift noch nicht vollständig entziffert ist. Hier setzen die nachstehenden Darlegungen ein.

*

Zehn altsinaitische Inschriften entdeckte im Winter 1904/5 W. M. Flinders Petrie bei Ausgrabungen im Bereich alter Türkisminen bei Ṣarābīṭ al-Ḫādim. Derzeit verfügen wir über rund dreißig altsinaitische Inschriften, zumeist aus derselben Gegend. Sie sind in der Regel recht kurz, vielfach auch verwittert. Neufunde sind kaum mehr zu erwarten.

Viele Zeichen der Sinai-Schrift haben Hieroglyphen zum Vorbild, aber nicht alle. Das Bauprinzip der neuen Buchstabenschrift ist akrophonisch: Von jedem altsemitischen Wort, das zu dem jeweiligen Bild-

[1] Wiesbaden 1988. (Ägypten und Altes Testament. Bd. 13.)

[2] Man vergleiche dazu B. Sass, a.a.O. S. 134ff. und Manfried Dietrich und Oswald Loretz: *Die Keilalphabete.* Münster 1988.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000026

zeichen gehört, wird nur der erste Laut gelesen. Dies erkannte Alan Gardiner bereits im Jahr 1915.

Die Schrift gibt nur Konsonanten wieder. Alle bisher bezeugten Zeichen, einundzwanzig an der Zahl, bilden etwas ab, wenn auch vereinfacht – zum Beispiel einen Körperteil (Kopf, Auge, Zahn, Haarzopf, Handfläche, Arm), ein Tier (Rind [nur das Haupt], Fisch, Schlange), ein Gerät (Schießbogen, Wurfholz, Ochsenstachel, Nagel), oder etwas aus der Natur (Wasserlauf, Blume). Eine Übersicht gibt die Zeichenliste am Schluß dieses Aufsatzes. Jedermann konnte diese Zeichen leicht begreifen, behalten und selber anwenden; denn alles von ihnen Abgebildete war einem jeden aus seinem Alltag vertraut. Lernen mußte er nur, daß von jedem Wortzeichen lediglich der erste Laut galt. Noch nicht bezeugt sind die Buchstaben **ṯ**, **s** und **z**.

Von den erwähnten 21 uns überlieferten Zeichen der altsinaitischen Buchstabenschrift sind 19 entziffert. Ein Zeichen ist noch unsicher gedeutet; ein Zeichen ist noch unentziffert. Diesen beiden Zeichen wollen wir uns nun zuwenden, vor allem dem unentzifferten.

Bei ihm handelt es sich um das Zeichen 𓏲. Es ist ungefähr 15mal belegt, so häufig wie **r**. Es handelt sich also um einen der wichtigeren Buchstaben. Alan Gardiner deutete ihn 1916 als **z**. R. Eisler schlug 1919 eine Lesung **ḏ** vor. Dieser Deutung schloß sich W. F. Albright an.[3] B. Sass bezeichnet sie (auf Seite 117 seines vorerwähnten Buches) als „now generally accepted." Gleichwohl dürfte sie irrig sein.

Die beiden parallelen Striche, aus denen das unentzifferte Zeichen besteht, geben vereinfacht etwas auf Erden Vorhandenes wieder – aber was? Ein ähnlich abstraktes Zeichen ist das für „Haus", **b** von **bayt-*. Es besteht nach altägyptischem Vorbild aus einem Viereck als Grundriß eines Hauses. Unsere beiden parallelen Striche könnten einen Weg oder eine Straße bedeuten; aber altorientalische Straßen und Wege waren selten mathematisch gerade. Ich erwäge daher für unser Zeichen das Vorbild eines Bewässerungsgrabens. Auch die alten Ägypter nahmen für die Hieroglyphe „Kanal" zwei parallele Striche – allerdings mit zwei Querstrichen als 'Stege'. Träfe meine Überlegung zu, bedeutete unser Zeichen altsemitisch **palg-*, zu akkadisch *palgu* und hebräisch *pälag*. Wir hätten also den Buchstaben **p** vor uns. Für diese Annahme spricht, daß die Ugariter in ihrem Keilalphabet den Buchstaben **p** mit zwei

[3] Ursprünglich schon 1935, zuletzt in seinem Buch *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*. Cambridge/Mass. 1966. (Harvard Theological Studies. 17.), passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000027

parallelen waagrechten Keilzeichen schrieben. Das ist schwerlich Zufall.

Bisher galt jedoch im Fachschrifttum als **p** das Zeichen . B. SASS bemerkt (Seite 128) allerdings zu Recht, dieses Zeichen werde in Inschriften aus Kanaan lediglich wegen des Textzusammenhanges von dem Buchstaben *gimel* unterschieden. Tatsächlich dürfte das vorerwähnte Zeichen ein **g** sein, kein **p.** Es ähnelt nämlich auffällig der Hieroglyphe für einen Wurfstock (Bumerang) und dürfte daher altsinaitisch **gaml-* zu lesen sein. R. EISLER hatte diese Deutung schon 1919 vorgeschlagen, war damit aber nicht durchgedrungen.

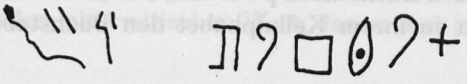
Die hier vorgeschlagenen Lesungen **p** und **g** bedürfen indes noch des Beweises. Zu diesem Zweck gehen wir sämtliche Belegstellen durch. Die Bezifferung der Inschriften ist die fachübliche, von Sinai 345 bis Sinai 380.

*

Sinai 345. Hier handelt es sich um eine aus zwei Zeilen bestehende Inschrift auf einer kleinen steinernen Sphinx, die W. M. FLINDERS PETRIE in den Überresten eines der ägyptischen Göttin Hathor geweihten Tempels in Ṣarābīṭ al-Ḫādim fand. Die Basis der Sphinx mißt 24 x 14 cm. Auf der rechten Schulter trägt sie als ursprüngliche Inschrift einen Hieroglyphentext des Inhalts: „Geliebt von der Hathor, [der Herrin der] Türkise." Später wurde eine zweizeilige altsinaitische Inschrift hinzugefügt, je eine Zeile rechts und links an der Basis der Sphinx.

Die Zeile an der rechten Seite wurde bereits 1917 von KURT SETHE entziffert.[4] Sie lautet: *m'hb'l[t]* = „Geliebt von der Herrin", nämlich von der Hathor. Ba'lat ist das weibliche Gegenstück des kanaanäischen Gottes Ba'l. Das doppelte **b** wird fast stets nur einmal geschrieben.

Die erwähnte Zeile rechts entspricht der ersten Hälfte der Hieroglyphen-Inschrift. Daher läßt sich vermuten, die Zeile links könnte den Inhalt der zweiten Hälfte der altägyptischen Inschrift wiedergeben. Wir gehen also auf 'Türkissuche'. Die altsinaitische Inschrift an der linken Seite der Sphinx-Basis sieht in meiner Zeichnung so aus:



[4] *Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift.* In: Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, Göttingen 1917, S. 466.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000028

Von links her gelesen begegnet als erster Buchstabe das Zeichen einer Schlange *(nāḥāš)*, ist also **n.** Der zweite Buchstabe ist das uns beschäftigende Zeichen der zwei parallelen Linien. Allerdings liegt es nicht wie üblich waagrecht, sondern steht fast senkrecht. Vermutlich geschah dies aus Platzmangel. Jedenfalls lesen wir dieses Zeichen als **p.** Das dritte Zeichen ist nur in seinem linken Drittel erhalten. In der Inschrift 349 (bei B. Sass die Abbildung 31) begegnet dasselbe Zeichen in Zeile 3 als dritter Buchstabe von rechts; hier ist es vollständig erhalten und erweist sich als eine Handfläche = **kapp-*, das heißt als Buchstabe **k.** Wir erhalten so tatsächlich das altsinaitische Wort *npk* = „Türkis". Man vergleiche hebräisch *nōphäk*, samaritanisch *nɔ̄fɔk*. B. Sass (Seite 13, Anmerkung 11) äußert in diesem Zusammenhang: „The word 'turquoise' is most likely to appear in the Proto-Sinaitic inscriptions, but it is absent from Albright's decipherment." Kein Wunder, da er das **p** als **ḏ** las.

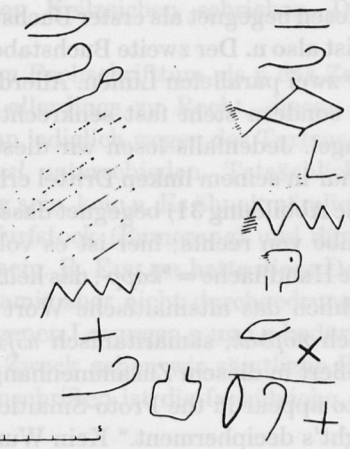
In unsrer Inschrift folgt auf eine durch Verwitterung entstandene Lücke ein bloß in seiner rechten Hälfte erhaltenes, aber sicheres **ḥ.** In die Lücke paßt nur ein schmaler Buchstabe. So scheidet eine Ergänzung *[r]ḥ* „Geist" aus. Nach Sinn und verfügbarem Raum paßt jedoch eine Ergänzung *[l]ḥ* „Platte, Tafel". Sie ist im Ugaritischen bezeugt. Gemeint ist plattenförmiges, noch unbearbeitetes Türkisgestein, also „Rohtürkis". Der Rest der Inschrift ist klar: *l.bʿlt* = „für die Baʿlat." Somit übersetze ich die linke Spalte so: „Rohtürkis [gehört] der Herrin [Hathor]." Dies entspricht recht genau dem Sinn des zweiten Teiles der Hieroglyphen-Inschrift. Der Urheber der altsinaitischen Inschrift 345 hat sich also nicht in geistige Unkosten gestürzt. Vermutlich war er der damalige Türkisgruben-Direktor.

346. Seinen Namen verrät möglicherweise eine dreiteilige Inschrift auf einer 30 cm hohen Blockstatuette mit Sphinxkopf, die ebenfalls im Hathor-Tempel gefunden wurde. Die nachstehende Zeichnung stammt von W. F. Albright (1966, Fig. 6).

Wir beginnen mit der am leichtesten zu lesenden Inschrift, auf der Blockstatuette rechts, in Albright's Abbildung links unten (seine Nummer 346b). Er las (Seite 17) von oben her richtig: *ʿl nʿm rb nqbn* = „on behalf of Nuʿmu, chief of the miner(s)." Ich ziehe eine Namensform Naʿm vor, wozu man 1. Chronik 4, 15 vergleiche. Der Text besagt, Bergwerksdirektor Naʿm habe die Weihinschrift veranlaßt.

Schwierig sind die Spalten I und II, Albright's Nummer 346a. Spalte I steht oben auf der Statuette, in der Abbildung rechts oben beginnend bis hinab zum Trennstrich. Spalte II steht an der Vorderseite

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000029





der Statuette, in der Abbildung links oben beginnend und unter der Spalte I endend.

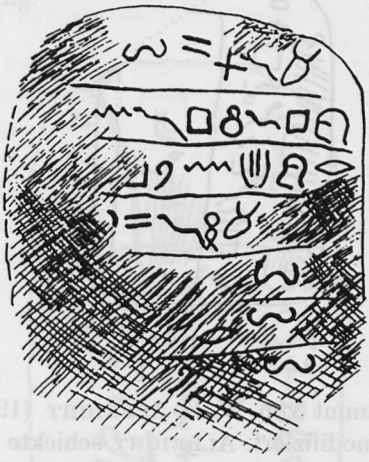
Die Spalte I las ALBRIGHT: *ḏ ldy mrʿt* = „O (thou) in whose care is the meadow (or pasturage)." Die Deutung von *mrʿt* als „(fette) Weide" wurde schon 1919 von R. EISLER erwogen und leuchtet ein. Es dürfte sich aber um einen weiblichen Eigennamen handeln. Was vor *mrʿt* steht, also die vier ersten Zeichen, lese ich *pldy*. *-y* kann eine Herkunft bezeichnen; man vergleiche *ṣdny* „Sidonier" auf einer Pfeilspitze aus Kanaan (B. SASS, Seite 80). Im Ugaritischen bedeutet *pld* ein bestimmtes Gewand, was nicht weiterhilft. Wir könnten es mit einem männlichen Eigennamen zu tun haben, um jemand, der etwas opfert oder weiht.

Die Spalte II las ALBRIGHT: *ʾl nʿm] mt⟨n⟩ lbʿlt* = „on behalf of N[uʿmu], a gift for Baalath." Damit dürfte der ungefähre Sinn getroffen sein, mehr aber nicht. Daß der Schreiber oder Steinmetz bei dem Wort

mtn das **n** vergessen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Außerdem bietet die Lücke vor *mt* noch Raum für ein zu ergänzendes Zeichen. Ob man *[ʿ]mt* „Sklavin" erwägen dürfte?

Möglicherweise steht der Name der Sklavin in Spalte I, nämlich Mirʿat. Dann könnte pldy ihren Herrn bezeichnen. Mit allem Vorbehalt erwäge ich als Deutungsversuch der Spalten I und II: „Pldy [weihte] die Mirʿat auf Weisung von Naʿm zur Dienerin für die Herrin [Hathor]."

349. Von der nachstehenden siebenzeiligen Felsinschrift am Eingang der Grube L auf einem Steinblock lassen sich nur die ersten Zeilen entziffern. Sie sind von rechts her zu lesen. Die Zeichnung stammt von W. F. Albright; sie wurde von B. Sass modifiziert.



27

Die Zeile 1 las Albright (1966, 18) *ʾnt ḏ-ṯ[ʿ]* in der Bedeutung: „Thou, O offerer." Allein, das am linken Ende der Zeile vermutete ʿ ist nach B. Sass (Seite 17) nur eine Vertiefung im Stein. Ich lese: *ʾn tpṯ* = „Ich bin Tupṯ."

Zeile 2 las Albright: *rb nqbnm ṯ[ʿ]* = „chief miner, an offering." Ich lese: *rb nqbn m[ṯ]* = „der Direktor der Bergleute, Chef"; der Satz ist unvollendet. Jedenfalls begegnet uns hier Tupṯ als weiterer Direktor der Türkisminen.

Zeile 3 lautet bei Albright: *ʿrk-m l-B[ʿlt]* = „prepare for Baʿlat." Die Lesung stimmt, die Übersetzung nicht. Nach dem Ugaritischen bedeutet *ʿrkm* „hommes de guerre."[5] Unter Einbeziehung des letzten Wortes

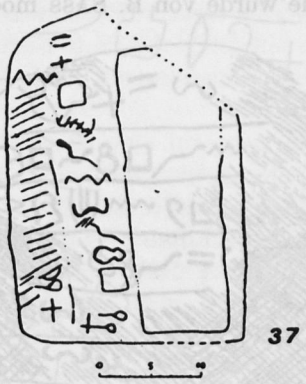
[5] Ch. Virolleaud in: Ludwig Koehler und Walter Baumgartner: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament.* 3. Aufl., Leiden 1983, S. 837.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000031

von Zeile 2 lautet somit die Zeile 3: *m[t]ʿrkm l.b[ʿlt]* = „Chef der Kriegsleute für die Herrin [Hathor]." Direktor Tupṭ unterstand somit auch eine Bergwerkspolizei im Dienste der Hathor.

Zeile 4 ist nur als Mittelstück erhalten, das bisher *ʾḫnḏ* gelesen wurde. Ich erwäge zu lesen: *[ʿn]ʾḫ np[tl]* = „Ich bin der Bruder des Naphtali." Dieser Vorschlag ist natürlich unsicher.

351. Diese Inschrift befindet sich auf demselben Steinblock wie Nr. 349. B. SASS (Seite 21) bemerkt zu ihr mit Recht: „Any decipherment has to take into account the image of the god Ptaḥ which appears to the right of the inscription."



Die Zeichnung stammt von W. F. ALBRIGHT (1966, Fig. 56); sie wurde von B. SASS modifiziert. ALBRIGHT schickte der Inschrift eine nicht vorhandene Spalte 0 voraus, nämlich *[ḏ ṯb ʾt]*, worauf die vorhandene Spalte I folgt: *ḏt bṯn mṯ nqb wwt*. Seine Übersetzung lautet: „[O Merciful One, with] the Serpent Lady, lords of the mine(s) of Wawat." ALBRIGHT's Lesung der Spalte I ist richtig mit Ausnahme des ersten Zeichens; aber dadurch verfehlte er den eigentlichen Sinn der Inschrift. Ich lese: *pt-bṯn mṯ nqb wwt* = „[Ich bin] Ptah-Baṯn, Chef der Gruben von Wawat." Wir erhalten so nicht nur einen Bezug auf das nebenstehende Ptah-Relief, wie B. SASS erwartete, sondern wir erfahren zugleich den Namen eines dritten Bergwerksdirektors — und dazu noch den einstigen Namen von Ṣarābīṭ al-Ḫādim. nämlich Wawat. Die ungenaue Schreibung *pt* für Ptah erklärt sich daraus, daß die Schreiber der Sinai-Inschriften Bergleute ohne höhere Bildung waren.

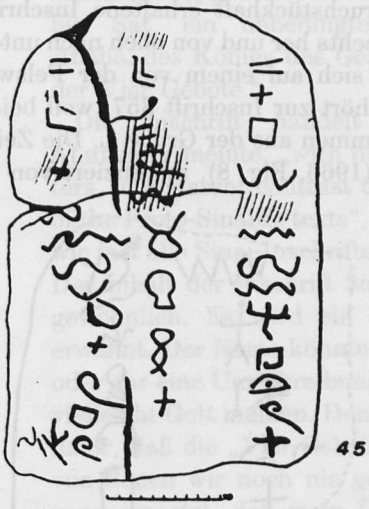
Der Eigenname „Ptah-Schlange" eines altsinaitischen Türkisminendirektors zeigt starken ägyptischen Einfluß. Zu dem Ortsnamen Wawat hatte W. F. ALBRIGHT (1966, 12) auf den gleichnamigen Minenort in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000032

Nubien verwiesen und weitgehende geschichtliche Zusammenhänge erwogen. Meines Erachtens liegt lediglich Namengleichheit vor.

Die zweite Spalte (links) wollte ALBRIGHT ergänzen und so deuten: „geliebt von der Herrin [Hathor]." Das ist nicht ausgeschlossen, aber keineswegs sicher. Für eine klare Aussage ist die Spalte viel zu lückenhaft.

353. Derselbe Bergwerksdirektor Ptah-Baṯn begegnet in der nachstehend abgebildeten dreispaltigen Inschrift. Sie ist wie die vorige von rechts her zu lesen. Die Zeichnung stammt von R. F. BUTIN (1932), von B. SASS (Abbildung 45) modifiziert. SASS (Seite 24) bemerkt zu ihr: „This is one of the largest Proto-Sinaitic inscriptions, though also one of the most frustrating."



Die erste Spalte (rechts) ist klar: *pt.bṯ[n] mṯ mhbʿlt* = „Ptah-Baṯn, der von der Herrin [Hathor] geliebte Chef."

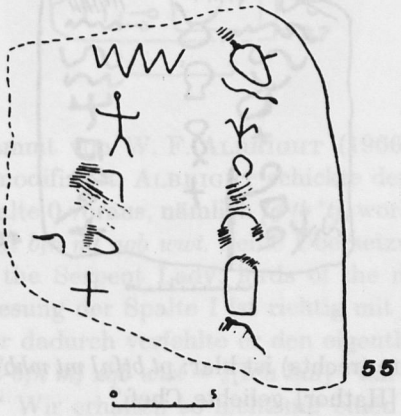
In der mittleren Spalte ist das erste Zeichen stark verwittert. R. F. BUTIN sah jedoch noch Spuren von **m**, und B. SASS neigt auch zu dieser Lesung. Ich lese somit: *[m]gn pt nṯ ʾrḫt*. Im Ugaritischen bedeutet *mgn* „Schild", *nṯ* stelle ich zu hebräisch *niss-* „Panier" und erhalte so: „Der Schild des [Gottes] Ptah hat als Feldzeichen die 'Kuh'", also die Symbolfigur der Göttin Hathor.

Die dritte Spalte (links) ist noch schwieriger als die zweite. Das dritte Zeichen von oben erscheint in der Abbildung ungefähr als ein Kreuz;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000033

das Lichtbild, bei B. SASS Abbildung 46, bestätigt dies nicht, es könnte ein **r** sein. Das vierte Zeichen legt nach der Zeichnung ein **ṯ** nahe, aber auch da erweckt das Lichtbild einen anderen Eindruck. Ich halte ein **l** für möglich. Die ganze Spalte III lese ich versuchsweise so: *pgr l.mṯ't lb l.ṣṣ*. Im Ugaritischen bedeutet *pgr* „Stele" und ergäbe in unserem Fall guten Sinn, da die Inschrift stelenförmig in einen Steinblock gehauen ist. Das nächste gut leserliche Wort ist *maṯat* „Chefin" mit Präposition *l-*. Die beiden letzten Wörter sind *lb* und *l.ṣṣ*. Das bedeutet wörtlich: „Herz für Blumen" und scheint auf den ersten Blick befremdlich. Es könnte aber ein weiblicher Eigenname sein. Daher wage ich folgende Übersetzung: „Stele für die Chefin 'Herz für Blumen'." Trifft meine Deutung der Inschrift zu, dann hat Bergwerksdirektor Ptah-Baṯn die der Göttin Hathor und Gott Ptah geweihte Stele seiner Ehefrau gewidmet.

356. Diese nur bruchstückhaft erhaltene Inschrift besteht aus zwei Spalten, die von rechts her und von oben nach unten zu lesen sind. Die Inschrift befindet sich auf einem von der Felswand abgesplitterten Steinblock und gehört zur Inschrift **357**, weil beide denselben Stifter nennen. Beide stammen aus der Grube L. Die Zeichnung stammt von W. F. ALBRIGHT (1966, Fig. 8), modifiziert von B. SASS.



Für die Spalte rechts führt B. SASS (Seite 26) Lesevorschläge von sieben verschiedenen Fachgelehrten an. Der siebente Versuch stammt von ihm selbst und lautet: *'nṣxrbn[ ]*. Das ist richtig, man braucht sein *x* nur gemäß Inschrift **357** durch *ṯ* zu ersetzen. Die Spalte links ist problemlos. Wir erhalten so: *'n ṣṯ rb n[qbn] mhb'lt* = „Ich bin Ṣaṯ, der von der Herrin [Hathor] geliebte Direktor der Bergleute." Hier begegnet somit als vierter Grubendirektor Herr Ṣaṯ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000034

357. Diese bemerkenswerte Inschrift steht auf einer teilweise geglätteten Felswand in Grube L. Sie besteht aus einer 71 cm langen senkrechten Zeile links und einer 62 cm langen waagrechten Zeile, die sich unten anschließt und nach rechts führt. Die Zeichnung stammt von I. Beit-Arieh (1978, Fig. 6), modifiziert von B. Sass.



W. F. Albright (1966, 23) übersetzte die Inschrift so: „Thou, O Shaphan, collect from 'Ababa eight(?) minas (of turquoise). Shimea, groom of the chief of the car[avaneers?]." Diese Übersetzung ist mißglückt, weil Albright die einzelnen Wörter falsch abgetrennt hat. Auch entging ihm, daß der letzte Buchstabe der senkrechten Zeile ein **k** ist, nicht die Zahl 8. Ich lese: *'n ṣṯ gnd kml 'bb mlk šmʿ 'mr 'rbʿ* = „Ich bin Ṣaṯ, ein unbedingter Verehrer(?) des Ababa, des Königs des Gehorsams [bezüglich] der Vier Gebote."

Die Inschrift handelt also nicht, wie Albright meinte, „with purely mundane matters, in apparent contrast to the great majority of the Proto-Sinaitic texts", sondern auch sie ist wie fast alle Sinai-Inschriften religiös bestimmt. Der Inhalt der Inschrift 357 ist freilich außergewöhnlich. Es wird ein König *(mlk)* Ababa erwähnt. Der Name könnte ein Kosename sein, oder gar eine Umschreibung für 'Erzvater', also vielleicht Gott meinen. Denn dieser König sorgt dafür, daß die „Vier Gebote" gehalten werden, von denen wir noch nie gehört haben. Immer vorausgesetzt, daß mein Übersetzungsversuch das Richtige getroffen hat.

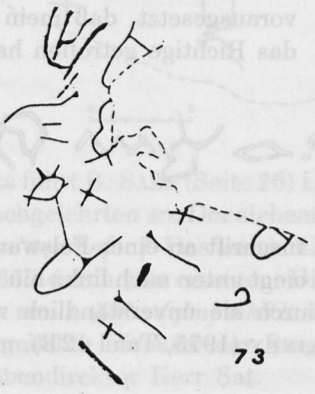
358. Diese einzeilige Inschrift an einer Felswand in Grube M ist von oben her zu lesen; sie biegt unten nach links hin um. Bisher las man sie als zwei Zeilen, wodurch sie unverständlich wurde. Die Zeichnung stammt von A. F. Rainey (1975, Tafel 12B), mit Modifikationen von B. Sass.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000035



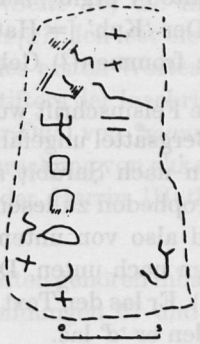
W. F. ALBRIGHT (1966, 24) las die vermeintlich erste Spalte so: *'l ḏ 'lm*, was er mit „El (god) of eternity" übersetzte; der Rest blieb ihm unverständlich. Ich lese die ganze Inschrift so: *'dp 'l mlk* = „Adap im Auftrag des Königs." Hier hat sich offenbar ein Beauftragter des Königs namens Adap verewigt. Über dem letzten Buchstaben **(k)** der Inschrift steht ein unbekanntes, einer Pflanze ähnelndes Zeichen, vermutlich das Monogramm des Adap.

363. Von dieser Steintafel aus einem Tumulus 50 Meter von Grube L entfernt ist ein Teil verwittert; ein Teil fehlt. Die vier annähernd senkrechten Spalten sind von rechts her zu lesen. Die Zeichnung stammt von W. F. ALBRIGHT (1966, Fig. 10) und wurde von B. SASS modifiziert.



Von Spalte I (rechts, ganz unten) ist nur *'l* erhalten; es war vielleicht alles, was dastand, und ist El „Gott" zu lesen. Bei Spalte II kann der Anfang fehlen, muß aber nicht. Zu lesen ist: *tnxntn*; *x* erscheint nur als kurzer senkrechter Strich. Das ist aber kein vollständiges Zeichen und dürfte ein Kreuz meinen. So erhielten wir: *tnt ntn* = „Gabe des Nathan". Von der Spalte III ist erhalten: *'ḫt'*, vielleicht ein weiblicher Personenname Aḫtā. Spalte IV, ganz links, alles von oben her zu lesen, bietet *knp'*, was ein ebenfalls weiblicher Eigenname Kanapā sein könnte, von **kanap-* „Flügel". Alle drei Personen scheinen sich an einer Opfergabe beteiligt zu haben.

374. Diese Inschrift befindet sich auf einer 15x14 cm großen Steinplatte aus einem Tumulus 50 Meter südlich von Grube L. Die Zeichnung stammt von W. F. Albright (1966, Fig. 8).



83

Die Inschrift ist von rechts und von oben her zu lesen. Spalte I besteht nur aus den Zeichen *'n* = *ani* „ich bin" (ganz unten). Spalte II gibt oben in vier Zeichen den Namen des Stifters der Inschrift: *ttnp*, vielleicht Titnap zu lesen. Spalte III füllt die ganze Spaltenlänge und ist problemlos: *m'hb b'lt* = „geliebt von der Herrin [Hathor]." Spalte IV hat nur zwei Zeichen ganz unten: *ṯt* = „zwei" (weiblich). Vielleicht war *Titnap ein fünfter Grubendirektor in Wawat.

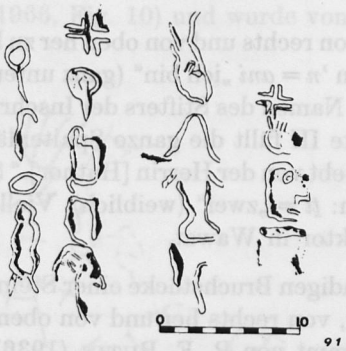
375. Die unvollständigen Bruchstücke einer Steintafel aus der Grube M bilden vier Spalten, von rechts her und von oben nach unten zu lesen. Die Zeichnung stammt von R. F. Butin (1936).

Spalte I (rechts) ist problemlos: *'rḫt* = „Kuh". Es dürfte sich aber, da die Inschrift damit beginnt, um die Symbolfigur der Göttin Hathor handeln. Spalte II bietet mit *mg'dt* anscheinend einen weiblichen Eigennamen Magādat, bisher irrig *mp'dt* gelesen. Spalte III ist schwierig, da



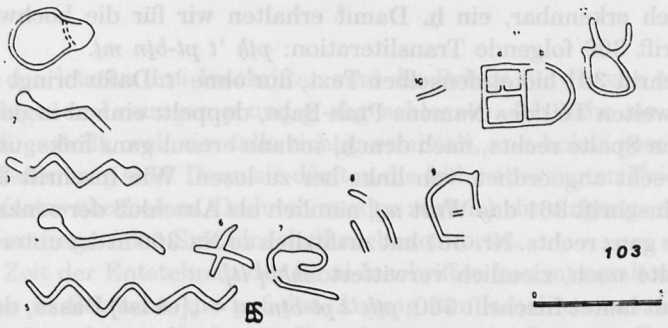
teilweise verwittert. Das von oben her fünfte Zeichen sieht in der Abbildung wie ein **ḫ** aus; doch das Lichtbild deutet eher auf ein **b**, und so las auch B. SASS (Seite 37). Spalte III lautet somit: *tlt rbtm*. Das Zahlwort *tlt* „drei" ist eindeutig; *rbt* bedeutet im Ugaritischen „Myriade" (10000), wozu *rbtm* der Dual ist. Spalte IV ergibt: *md't gn[d?]*. Ich übersetze die Inschrift versuchsweise: „Der 'Kuh' [= Hathor] von [Frau] Magādat drei doppelte Myriaden an frommen(?) Gebeten."

376. Diese 18x20 cm große Felsinschrift wurde um 1959 von G. GERSTER entdeckt auf einem Bergsattel ungefähr 800 m nordostwärts von Bi'r an-Naṣb an dem alten nach Ṣarābīṭ al-Ḫādim führenden Pfad. Die vier Zeilen sind boustrophedon zu lesen, rechts unten beginnend; die Spalten I und III sind also von unten nach oben zu lesen, die Spalten II und IV von oben nach unten. Die Zeichnung stammt von A. F. RAINEY (1975, Fig. 1). Er las den Text richtig, ausgenommen den Eigennamen in Spalte II, den er *'d'* las.



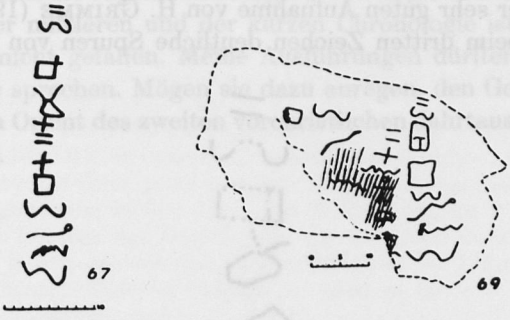
Die Inschrift lautet: *brkt 'g'p rb ḫwt w l'ḫ* = „Segen dem Agap, dem Herrn von Ḫawat und La'ḫ." Der Name Agap bedeutet „Schar". Die beiden Ortsnamen dürften sich auf den Bereich der Fundgegend beziehen.

380. Diese 22x11 cm große Felsinschrift bei Ṣarābīṭ al-Ḫādim wurde 1977 von Benjamin Sass entdeckt.



B. Sass transliterierte (Seite 40) die Inschrift von links oben her beginnend so: *qnmnmtlxrxx(x?)*. Ich lese sie von rechts her so: *'ḥ[d?] b'lt mnm nq*. Die Ergänzung des ersten Wortes ist unsicher; es dürfte sich aber um den Namen des Stifters der Inschrift handeln. Darauf folgt eindeutig *b'lt*; *mnm* dürfte der Dual von **mana* „Mine" (als Gewicht) sein, *nq* die altsinaitische Entsprechung von akkadisch *niqqu*. Versuchsweise übersetze ich: „Aḥad(?) der Herrin [Hathor] zwei Pfund Feigensamen(-mehl)."

360 und **361.** Beide Inschriften gehören inhaltlich zusammen und ergänzen sich; es sind die Abbildungen 67 und 69 bei B. Sass.



Die einspaltige Inschrift 360 (Abbildung links) wurde in einem Tumulus 150 Meter südostwärts der Grube K gefunden, die Inschrift 361 (Abbildung rechts) beim Eingang zu Grube N. Die Zeichnung 67 stammt von R. F. Butin (1932), die Zeichnung 69 von W. F. Albright (1966), von B. Sass modifiziert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000039

Die Inschrift 360 ist bei B. SASS so transliteriert: *ḏtb 't ḏtbṯnmṯ*. Statt **ḏ** lese ich in meinem Beitrag durchgehends **p.** Der dritte Buchstabe (von oben) ist kein **b,** sondern, wie in der rechten Spalte der Inschrift 361 deutlich erkennbar, ein **ḥ.** Damit erhalten wir für die hochwichtige Inschrift 360 folgende Transliteration: *pṯḥ 't pt-bṯn mṯ.*

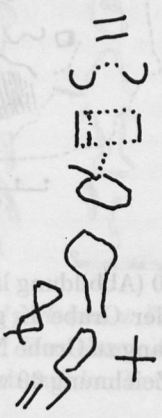
Inschrift 361 bietet denselben Text, nur ohne *'t.* Dafür bringt sie *bṯn,* den zweiten Teil des Namens Ptah-Baṯn, doppelt: einmal in der senkrechten Spalte rechts, nach dem **ḥ,** sodann erneut ganz links, ungefähr waagrecht angeordnet, von links her zu lesen. Wie Inschrift 360 hat auch Inschrift 361 das Wort *mṯ,* nämlich als Abschluß der senkrechten Spalte ganz rechts. Nr. 361 hat zusätzlich zu Nr. 360 in der unteren Mittelspalte noch, ziemlich verwittert: *mhb[ʿlt].*

Somit lautet Inschrift 360: *pṯḥ 't pt-bṯn mṯ* = „[es ist] Passa, du Ptah-Baṯn, Chef!" Inschrift 361 ist entsprechend zu übersetzen: „[es ist] Passa, Ptah-Baṯn, von der Herrin [Hathor] geliebter Chef!"

Hier begegnet Bergwerksdirektor Ptah-Baṯn zum dritten und vierten Mal. In beiden Inschriften wird er von seinen Bergleuten durch Anruf auf das Passafest aufmerksam gemacht, wohl als verhohlene Bitte, der Chef möge ihnen ein ausgiebiges Fest bewilligen.

365B. In denselben Zusammenhang gehört dieses 15x12 cm große Bruchstück einer beidseitig beschrifteten Steinplatte. Seite A hat drei Spalten, von denen nur die dritte (linke) entzifferbar ist; sie lautet: *[ ]t bʿlt,* erwähnt also Baʿlat/Hathor.

Die uns hier beschäftigende Seite B ist einspaltig und beginnt mit dem altsemitischen Wort für Passa. Ich gebe die Inschrift in meiner Zeichnung nach der sehr guten Aufnahme von H. GRIMME (1937, Tafel XI rechts), die beim dritten Zeichen deutliche Spuren von **ḥ** zeigt:



Ich lese: *pt[ḥ] 'rḫt pl* und übersetze: „Passa, o 'Kuh' [Symbolfigur der Hathor], o Wunder".

*

Mit den letzten drei Inschriften sind die Belege für die von mir vorgeschlagenen Lesungen **p** und **g** abgeschlossen. Ich habe sie an den Schluß gestellt, weil sie, falls richtig ermittelt, von hoher geschichtlicher Bedeutung sind. Denn sie dürften die frühestbezeugten Feiern des Passafestes überliefern. Dadurch werden zugleich die eingangs erwähnten Kernfragen der Sinai-Inschriften beantwortet.

Als Zeit der Entstehung der Sinai-Inschriften kommt somit nur jene Epoche in Betracht, die auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten unmittelbar folgte. Nach den Berechnungen von ROBERT STRÄULI[6] geschah der Auszug im Jahr 1244 v. Chr. Die zweite Schlußfolgerung lautet: Die Sinai-Inschriften entstanden in den vierzig anschließenden Jahren (vgl. Josua 5, 6), und die sie schrieben, waren Israeliten. Vier, wahrscheinlich fünf Direktoren der Türkisgruben von Wawat sind für einen Zeitraum von vierzig Jahren angemessen. Die letzte Frage, die Frage nach dem Stifter der Sinai-Schrift, beantwortet sich nach dem Gesagten so: Mose war es, der die erste Buchstabenschrift in die Weltgeschichte einführte. Dies hat ROBERT STRÄULI näher dargelegt.[7]

Dem scheinen sich schwerwiegende chronologische Einwände entgegenzustellen. Hierzu ist festzustellen: Die Chronologie des zweiten vorchristlichen Jahrtausends ist noch keineswegs gesichert. Zwar ist für Vorderasien die sogenannte lange Chronologie heute abgetan; doch zwischen der mittleren und der kurzen Chronologie ist die Entscheidung noch nicht gefallen. Meine Ausführungen dürften für die kurze Chronologie sprechen. Mögen sie dazu anregen, den Geschichtsablauf im Vorderen Orient des zweiten vorchristlichen Jahrtausends erneut zu überdenken.

[6] In seinem Buch *Salomo – die Königsquelle*. Zürich: ABZ Verl. 1989, S. 96f. und 342f.

[7] In: „Museion 2000" (Zürich 1991), Heft 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000041

Das altsinaitische Alphabet

’	(a)	von **alap-* „Rind“	m		von **mayim-* „Wasser“
b		von **bayt-* „Haus“	n		von **nāḥāš-* „Schlange“
g		von **gaml-* „Wurfstock“	‘		von **‘ayn-* „Auge“
d		von **dāg-* „Fisch“	p		von **palg-* „Bewässerungsgraben“
h		von **hallēl*(?) „lobpreise!“			
w		von **wāw-* „Nagel“	ṣ		von **ṣiṣ-* „Blume“
ḥ		von **ḥayṭ-* „Hofzaun“	q		von **qabr-*(?) „Grabstein“
ḫ		von **ḫulp-*(?) „Haarzopf“	r		von **ra’š-* „Kopf“
y		von **yad-* „Arm“	š		von **šinn-* „Zahn“
k		von **kapp-* „Handfläche“	ṯ		von **ṯann-* „Schießbogen“
l		von **lamd-* „Ochsenstachel“	t		von **tāw-* „Kreuz“

The Qur'ānic View of Youth and Old Age

By Thomas J. O'Shaughnessy, S. J., Manila

To some extent youth and old age are relative concepts. In examining attitudes towards them in an Arabic document dating from the six hundreds many physical and cultural adjustments have to be made to changed situations. Today's First World societies have an infant mortality rate of eight to sixteen per thousand live births; in primitive societies the rate fluctuates from three hundred to over five hundred per thousand.[1] Life expectancy at birth now runs from seventy to seventy-five in developed countries, but in some retarded areas it falls to forty years or less.[2] Leviticus 27: 7 makes sixty the dividing line between the mature and the aged, and even today people judge a person over sixty or sixty-five to be old, a statistic that is realized even more commonly in less developed nations. In extremely primitive groups most of the population dies before forty and a man of sixty is usually decrepit.[3]

Classical Arabic usage, describing ideal conditions, divides man's life span as follows: Before eighteen one is classed as a child; from eighteen to forty one enjoys full vigor in body and mind; and from fifty to eighty one experiences old age.[4] Muḥammad lived to be sixty-three but, orphaned at the age of six, his early years were not marked by affluence.[5] Though the physical conditions in which he matured probab-

[1] In Gambia in 1953 it was a high as five hundred and twenty-five per thousand in some areas. See Sripati Chandrasekhar: *Infant Mortality in India 1901–55*. London: Allen and Unwin 1959, p. 87.

[2] Between 1900 and 1960 life expectancy has grown worldwide by twenty years. Around 1000 B.C. in Greece it is estimated to have been less than twenty years. It was twenty-three years in Rome in Christ's time and thirty years in Europe throughout the Middle Ages. See E. Carwile Le Roy, M. D.: *Life, Expectation of*. In: *New Age Encyclopedia*. 20 vols. New York: Lexicon Publ. 1981, vol. 10, p. 555–56. See also Clark Tibbitts [ed.]: *Handbook of Social Gerontology*. Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1960, p. 67.

[3] Tibbitts. *Handbook*, ibid.

[4] See Edward William Lane: *Arabic-English Lexicon*. 2 vols.; a lithogr. reprod. of the 1863 original. Cambridge: The Islamic Texts Soc. Trust 1984, 1, 1477–78; 2, 1519, col. 2; and 2, 1629, col. 1.

[5] Sura 93: 6–8 seems to refer to Muḥammad's early years: "Did He not find you an orphan and give (you) a home? and find you misled, and guide you? and

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000043

ly did not fall to an extremely primitive level, still the men of his time and place would have aged more rapidly than people of the 1990's living in similar situations. SCHIMMEL's judgment about today's Bedouin could in all likelihood apply to the Arab townsmen of Mecca in the six hundreds: "By the age of 40, particularly among the women, old age has begun."[6]

Comments on the young in the First Meccan Period, that is, in the very early suras of the *Qur'ān* dating approximately from 610 to 615, deal with four topics: (1) killing infants out of shame or poverty is reprehensible; (2) being served by young men and women is one of the rewards of Paradise; (3) Muslims should show concern for fatherless children; and (4) wealth and children can make people forget God. According to BLACHÈRE's chronological arrangement of the suras the earliest text on any of these themes develops the first of the four.

> (18th)[7]81:8f (On Judgment Day) . . . the girl-child who was buried alive will be asked for what sin she was killed.

Muslims usually understand these two verses as condemning the pre-Islamic Arabs for burying unwanted female infants alive partly to control population growth where resources were scarce. The above translation gives the common interpretation but the Arabic text can also apply to evil-doers who on Judgment Day will have to answer for their mur-

---

find you destitute, and free you from want?" RICHARD BELL: *The Qur'ān Translated, with a Critical Arrangement of the Surahs.* Edinburgh: Clark 1937–39, p. 663, n., and RUDI PARET: *Der Koran: Kommentar und Konkordanz.* Stuttgart: Kohlhammer 1971, p. 513, believe that this passage is literally true.

[6] ANNEMARIE SCHIMMEL: *Cultures of the Mashriq.* In: *Encyclopaedia Britannica.* 15th ed. 1978 *Macropaedia,* 11, 574.

[7] The present order of suras in the *Qur'ān* is not chronological. Here the ordinal preceding the number of the sura gives the approximate sequence of the sura according to the calculation of RÉGIS BLACHÈRE, based on the work of the Muslim commentators and that of several European Islamists. Verse numbers preceding the diagonal are those of the standard Egyptian edition of the *Qur'ān*; those following are the numbers of FLÜGEL's edition.

1st–48th	First Meccan Period	610–11 and 615–16
49th–70th	Second Meccan Period	619–19
71st–92nd	Third Meccan Period	619–22
93rd–116th	Medinan Period	622–32

The *Qur'ān* has 114 suras, but BLACHÈRE numbers 116. He comes to this figure by making Suras 74 and 96 into four suras, numbering Suras 73 and 76 as 34 and 34 bis, and omitting the 54th place in his ordering. See RÉGIS BLACHÈRE: *Le Coran: Traduction selon un essai de reclassement des sourates.* Paris: Maisonneuve 1947–51, 2, xv.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000044

derous misdeeds.[8] In (70th) 18: 74–80/73–79, a text dating from the end of the Second Meccan Period, the *Qur'ān* recounts a rabbinic legend telling how al-Khiḍr, corresponding perhaps to Elijah, kills a young man, apparently without any justification but really to protect the Islamic faith of the youth's parents. This passage is followed by a series of texts which warn parents against killing their children, either male or female,[9] out of fear of disgrace or impoverishment. Most often the warning concerns "children" without distinction of sex[10] but in 16: 58f/60f it speaks of a female child, as in 81: 8f. This kind of warning occurs in texts of all Periods.

In contrast to the long span of almost two decades over which the first topic occurs, the descriptions of beautiful lads and maids of Paradise are confined to less than three years late in the First Meccan and early in the Second Meccan Periods. In five suras of the First Meccan Period[11] and in one of the early Second Meccan (44: 54) beautiful young men and women entertain the faithful in Paradise. Individuals of both sexes are compared to pearls in descriptions using a Christian vocabulary[12] and are probably inspired by depictions of angels in Christian paintings or mosaics.[13]

A topic that receives much attention in the *Qur'ān* over a period of about twelve years – from late in the First Meccan to the mid-Medinan Periods – is the just treatment of the orphan, not in the usual English meaning of a child bereft of both parents, but of the fatherless child *(yatīm)*.[14] The Arabic term for parentless *(latīm)* never occurs in the *Qur'ān*. When used in the Medinan Period "orphan" usually refers to children whose fathers had lost their lives fighting to defend or promote Islam. Nineteen texts[15] make mention of orphans, seven in suras classed as Meccan by Blachère and the rest in Medinan passages.

The earliest of the nineteen speaks of God's providential care of Muḥammad, deprived of his father before his birth and motherless by

[8] Blachère: *Le Coran*, pp. 37–38, n.

[9] Ibid., p. 382, n. and 695 n., in connection with 17: 31/33 and 6: 137/138.

[10] E.g., 6: 137/138. 140/141. and 151/152; 17: 31/33; and 60: 12.

[11] Namely 52: 20. 24; 55: 72; 56: 17. 22. 35ff./34ff.; 76: 19 and 78: 33.

[12] Arthur Jeffery: *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Repr. Lahore: Al-Biruni 1967, p. 120.

[13] Ibid.

[14] This is also the sense of the noun *yathōm* in the Hebrew Bible.

[15] Namely 2: 83/77. 177/172. 215/211. 220/218; 4: 2. 3. 6/5. 8/9. 10/11. 36/40; 6: 152/153; 8: 41/42; 59: 7; 76: 8; 89: 17/18; 90: 15; 93: 6. 9; and 107: 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000045

the age of six. The rest forbid harsh and oppressive treatment of fatherless children and urge kindness and justice towards them, above all in the matter of property rights. The Hebrew Bible and especially Aphraates, the Syriac Christian writer, treat the subject in much the same way. But both also recommend as objects of mercy the poor, the oppressed, the stranger, and the widow.[16] The *Qur'ān* too commends the first three[17] to the charity of Muslims but not the widow. The word for widow (or widower), *ayyim*, occurs only once in the *Qur'ān* (in 24: 32) and there in the plural and not in context with orphan. Even in this one occurrence the word means any person now unmarried, whether previously married or not. Marriageable women, single, widowed or divorced, are normally not expected to remain unmarried in Islam.

If the Qur'ānic references to orphans are listed in BLACHÈRE's chronological order, they show the following sequence.

(4th)	93: 6	(91st)	6: 152/153	(102nd)	4: 2
(4th)	93: 9	(93rd)	2: 83/77	(102nd)	4: 3
(8th)	107: 2	(93rd)	2: 177/172	(102nd)	4: 6/5
- - - - - - - - - - - - - -		(93rd)	2: 215/211	(102nd)	4: 8/9
(34th bis)	76: 8	(93rd)	2: 220/218	(102nd)	4: 10/11
(40th)	90: 15	(97th)	8: 41/42	(102nd)	4: 36/40
(42nd)	89: 17/18			(104th)	59: 7
- - - - - - - - - - - - - -					

The first three passages, originating early in the First Meccan Period, celebrate God's providence towards the orphan Muḥammad and repudiate oppression of orphans as a class. Then, after an interval of twenty-six suras, three passages from suras of the late First Meccan Period[18] speak of feeding the orphan and the poor, all three using "feed" *(aṭ'ama)*, "orphan" *(yatīm)*, and "poor" *(miskīn)*, in close proximity. The time at which these three suras originated saw the beginnings of active opposition to Muḥammad's preaching on the part of the Meccans. Around this time too, a number of his followers emigrated to Abyssinia,

[16] Aphraatis Demonstratio 4, *De Oratione*, 18 (*Patrologia Syriaca*, R. GRAFFIN and I. PARISOT [edd.] Paris: Didot 1894–1926, 1, 179–80; Demonstratio 15, *De Distinctione Ciborum*, 7 (*P. S.*, 1, 751–52); Demonstratio 20, *De Sustentatione Egenorum*, 2 (*P. S.*, 1, 895–96); ibid., 4 (*P. S.*, 1, 897–98); ibid., 15 (*P. S.*, 1, 917–18).

[17] The orphan and also the poor (76: 8), the oppressed (90: 15f.), and the stranger (2: 215/211).

[18] 76: 8; 90: 15; and 89: 17/18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000046

either to escape persecution or, as WATT surmises,[19] more probably because of rising dissension in the Muslim community. These three exhortations to deeds of beneficence could well have been aimed at strengthening unity among the Muslim converts in the face of a growing threat from outside as well as from within the group. In any case the orphan theme is abandoned abruptly after the third of these passages (89: 17/18, BLACHÈRE's 42nd) and is not resumed until the end of the Third Meccan Period, after an interval of forty-eight suras, in 6: 152/153, BLACHÈRE's 91st.

The resumption begins with 6: 152/153 and continues with a number of recommendations about orphans in twelve other texts, four of them in Sura Two,[20] six in Sura Four,[21] and one each in Suras Eight[22] and Fifty-nine.[23] BELL and WATT date most of these from the second and third year after Muḥammad's arrival in Medina and link them with two important battles, Badr and Uḥud, between the Muslims and Muḥammad's Meccan opponents.[24] The fatherless children mentioned in these passages are now in great part those of Muḥammad's followers who fell in battle in the early years at Medina. The new exhortations go beyond mere kindness to the orphan and look to respect for their property rights and provision for their security by marrying them off – even into the polygamous unions permitted by the *Qur'ān*.[25]

Notable too about almost all these Medinan texts is the occurrence of "relatives" *(al-qurbā)* in close or immediate context with orphans. In Mecca the *Qur'ān* frowned on help founded on ties of kinship, because the Meccan basis for social solidarity was not tribal but religious. Men were to be judged as individuals in isolation from relatives (35: 18/19). But in Medina, where the Muslim community is now firmly established,

[19] W. MONTGOMERY WATT: *Muhammad at Mecca.* Oxford: Clarendon Pr. 1953, p. 115.

[20] Verses 83/77; 177/172; 215/211; and 220/218.

[21] Verse 2, 3, 6/5, 8/9, 10/11, and 36/40.

[22] Verse 41/42.

[23] Verse 7.

[24] See BELL: *The Qur'ān*, in the introductions to Suras Two, Four, and Eight, pp. 2, 66f., and 159f. WATT: *Muhammad at Medina.* Oxford 1956, p. 232, n. 2, and p. 255, n. 4, refers 8: 41/42 and 59: 7 to Badr. W. MONTGOMERY WATT: *Bell's Introduction to the Qur'ān.* Edinburgh: Edinburgh Univ. Pr. 1970. (Islamic Surveys. 8.), p. 76, also connects 4: 3 with Uḥud and 8: 41/42 with Badr.

[25] See BELL: *The Qur'ān*, p. 66, and W. MONTGOMERY WATT: *Companion to the Qur'ān.* London: Allen and Unwin 1967, p. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000047

blood ties and the duties they impose are again emphasized (2: 177/172).[26]

Some of these orphan texts are in the form of maxims introduced by "Say" and devised for public use in answer to problems proposed or criticisms directed to Muḥammad. Such criticisms apparently awakened concern among his followers and Muḥammad, after seeking guidance from above, received an answer telling him what to say.[27] Examples are:

(93rd) 2: 215/217 They will ask you what they should contribute. Say: The wealth you bestow is for parents, relatives, orphans, the poor, and the stranger.

(93rd) 2: 220/218 They will ask you about orphans. Say: To deal justly with them is best. . . .

(91st) 6: 148–152/149–153 The polytheists will say: If God had so willed, we should not have committed idolatry. . . . Say: Come, I will tell you what your Lord has forbidden you. . . . Do not meddle with the property of the orphan. . . .

But by far the greatest emphasis on the young occurs in association with possessions and children. In various ways the *Qur'ān* in all four Periods of its promulgation proposes both of them as a temptation, not only to disbelievers, but also to the believers themselves. Possessions *(māl* or *amwāl)* are understood in the widest sense as gold and silver, cattle, horses, garments, weapons, land (3: 14/12), or even wives (64: 14) and relatives (60: 3). Children *(banūn, aulād)* include both sons and daughters, although the Arab preference is for sons.[28] Excessive preoccupation with wealth and children is an obstacle to disbelievers because it makes them indifferent to moral values and to God's invitation to Islam. Even to believers such concern is a "temptation" (8: 28 and 64: 15) causing them to forget God and the life to come (57: 20/19 and 63: 9).

BLACHÈRE lists the passages that warn against over-reliance on wealth and children as follows:

[26] See WATT: *Muhammad at Mecca*, pp. 73–74, and *Companion*, p. 35, on 35: 18/19.

[27] See WATT: *Bell's Introduction*, p. 76.

[28] For these details of usage see also LANE: *Arabic-English Lexicon*, 1, 262, col. 3; 2, 2966, col. 2; and 2, 3026, col. 1. Noteworthy too is the insistence of the Syriac Christian writer Aphraates on wealth and children as obstacles to spiritual progress in Demonstratio 5, *De Bellis*, 7 (*P. S.*, 1, 195–96): "facultates tuae . . . filiis tuis"; Demonstratio 22, *De Morte et Novissimis*, 9 (*P. S.*, 1, 1012, 4): "possessiones . . . liberos"; and Demonstratio 23, *De Acino*, 67 (*P. S.*, 2, 143–46): "divitias . . . filios." See also Bardesanes: *Liber Legum Regionum*, 19 (*P. S.*, 2, 570–71): "divitiae . . . pueri."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000048

First Meccan Period:
(36th) 74: 13

Second Meccan Period:
(51st) 68: 14
(53rd) 71: 12/11
(53rd) 71: 21/20
(58th) 26: 88
(58th) 26: 133
(60th) 19: 77/80
(66th) 23: 55/57
(70th) 18: 39/37
(70th) 18: 46/44

Third Meccan Period:
(74th) 17: 6
(74th) 17: 64/66
(87th) 34: 35/34
(87th) 34: 37/36

Medinan Period
(99th) 3: 10/8
(99th) 3: 14/12
(99th) 3: 116/112
(108th) 58: 17/18
(95th) 64: 14
(95th) 64: 15
(97th) 8: 28
(101st) 57: 20/19
(106th) 63: 9
(112th) 60: 3
(115th) 9: 55
(115th) 9: 69/70
(115th) 9: 85/86

In the above list four texts are placed out of sequence, three in Sura Three (99th) and one in Sura Fifty-eight (108th). The reason for the displacement is their close connection with the Battle of Uḥud in March 625. BELL dates the first three from before this Battle and the last one after it.[29] All four continue the theme of the fourteen texts preceding them in the list, from 74: 13 (36th) to 34: 37/36 (87th): a warning to disbelievers for their excessive reliance on wealth and children. BELL dates the six passages immediately following the eighteen, that is, from 64: 14 (95th) to 60: 3 (112th), from after Uḥud. These six direct the same warning to Muslim believers: excessive attachment to wealth and children poses a temptation to their faith. The last three texts, all from Sura Nine, hold up as a warning to believers the punishment of disbelievers who abounded in this world's goods.

Sixteen passages speak of certain young people endowed with special virtues worthy of esteem, for example, faith (4: 25/29; 18: 13/12; 21: 60/61; and 52: 21), wisdom (51: 28; 15: 53; and 19: 12/13), mild temper (37: 101/99), integrity (21: 72 and 18: 10/9), devoutness (19: 7ff.), purity (19: 9), and the gift of miraculous speech (19: 29/30). Nearly all these texts were promulgated during the Second Meccan Period (616–619) amid growing opposition from the Meccan leaders who saw their established position and their material interests threatened. During these years too Christian influences appear more prominently. Many in the series of prophets appearing in the suras of the Second Meccan Period are not from the Hebrew Bible but are found in primitive Christian literature more or less heretical.[30] This Christian in-

[29] BLACHÈRE: *Le Coran*, pp. 857, 886 n., and 1022, partly confirms this dating by locating 3: 10/8 after the Battle of Badr in February 624 and 3: 116/112 and 58: 17/18 after Uḥud.

[30] See FR. BUHL: *Muḥammad*. In: EI[1] 3, 690. A positive and kindly concern for the young seems to coincide with periods of stress in Muḥammad's life; e.g.,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000049

fluence also appears in many words of Christian origin occurring for the first time in suras of the Second Meccan Period, for example: *ḥanān*, grace (Syriac); *ḥizb*, group (Ethiopic); *tābūt*, ark (Ethiopic); *salwā*, quail (Syriac); *khardal*, mustard seed (Syriac); *aswāq*, streets (Christian Aramaic); *tafsīr*, explanation (Syriac); *ba'l*, Baal (Syriac); *zukhruf*, ornamental work (Syriac), and many others.[31] Six of these sixteen passages also speak of persons mentioned in the Gospels: Zechariah (19: 7), John the Baptist (19: 7 and 19: 12/13), Jesus (19: 19, 20, and 29/30; and 3: 45ff./40ff.), and the Virgin Mary (19: 19, 20; and 3: 45ff./40ff.). Moreover, much of the legendary material introduced in this Period (for example, the stories of the Seven Sleepers of Ephesus, of Alexander the Great, and of Moses and al-Khiḍr), while never associated with the Bible, was well known in Christian Syriac literature.

These texts are listed below in the order assigned to them by BLACHÈRE, with one exception: BLACHÈRE and BELL both agree that 52: 21 is an addition[32] to a sura of the First Meccan Period made rather late in the Medinan Period by Muḥammad himself. It will be noted too that the terms for boy or youth tend to fall together in passages closely succeeding one another. *Ghulām*, said of male offspring from birth until young manhood,[33] has been translated as "child" and also as "young man," according to the context. *Ghulām* is more common in the earlier texts, *ṣabīy* (a youth) in those around the middle of the Period, and *fatan* (a youth) and its derivitives together with *walad* (child) towards the end. *Dhurrīya* occurs twice in a Medinan passage in the general sense of offspring or young persons, but here old enough to make an act of faith and, as the text implies, to carry it out in action.

(49th) 51: 28 They gave him (Abraham) good news of a wise child *(ghulāmin)* (Ismael)

(52nd) 37: 101f./99–102 We gave him (Abraham) good news of a mild-tempered child *(ghulāmin)* (Ismael)

615–16, the emigration of some of his adherents to Ethiopia; 618, during the boycott by the clan of Hāshim; 621, during the year before Muḥammad's departure for Medina; 624–25, during the battles that made orphans of many children of his companions.

[31] See JEFFERY: *Foreign Vocabulary* under the words cited. *Ḥanān* is first found in 19: 13–14, *ḥizb* in 19: 37/38, *tābūt* in 20: 39, *salwā* in 20: 80/82, *khardal* in 21: 47/48, *aswāq* in 25: 7/8, *tafsīr* in 25: 33/35, *ba'l* in 37: 125, and *zukhruf* in 43: 35/34.

[32] BLACHÈRE: *Le Coran*, p. 48 n., and BELL: *The Qur'ān*, pp. 535ff.

[33] LANE: *Arabic-English Lexicon*, 2, 2287, col. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000050

(59th) 15: 53 We give you (Abraham) good news of a wise child *(ghulāmin)* (Isaac).
(60th) 19: 7 We give you (Zechariah) good news of a child *(ghulāmin)* whose name is John.
(60th) 19: 12/13 We gave him (John the Baptist) wisdom when a boy *(ṣabīyan)*.
(60th) 19: 19 That I may bestow on you (Mary) a pure child *(ghulāman)* (Jesus).
(60th) 19: 20 How shall I (Mary) have a child *(ghulāmun)*?
(60th) 19: 29/30 One (Jesus) who is in the cradle, a boy *(ṣabīyan)*.
(67th) 21: 60/61 We heard a youth *(fatan)* (Abraham) mention them.
(67th) 21: 72 We bestowed on him (Abraham) . . . Jacob as a grandson *(nāfilatan*-gift).
(70th) 18: 10/9 The youths *(fityatu)* retired to the cave.
(70th) 18: 13/12 They were youths *(fityatun)* who believed in their Lord.
(79th) 12: 19–22 O good news! here is a young man *(ghulāmun* – Joseph*)*
(22nd) 52: 21 Their offspring *(dhurrīyatuhum)* have followed them . . . We have caused their offspring *(dhurrīyatuhum)* to join them.
(99th) 3: 45–47/40–42 How shall I (Mary) have a child *(waladun)*
(102nd) 4: 25/29 From among your young women *(fatayātikum)* who are believers.

A shorter series of eleven texts, dating mostly from the Third Meccan or the Medinan Periods, manifests either an attitude of indifference towards youth or of positive repugnance towards certain qualities of the young. The passages occur in the following approximate chronological sequence:

Second Meccan Period
(53rd) 71: 26f./27f. They (disbelievers) beget only vicious ingrates.
(70th) 18: 60ff./59ff. Moses said to his slave boy *(fatā)*.

Third Meccan Period
(76th) 30: 54/53 God created you in weakness (as infants).
(79th) 12: 30 The wife of the nobleman (Pharaoh) has solicited her slave boy *(fatā)*.
(79th) 12: 36 Two slave boys *(fatayān)* entered the prison with him (Joseph).
(79th) 12: 62 He (Joseph) said to his slave boys *(fityān)*: Put their goods in their packs.
(80th) 40: 67/69 He (God) brings you forth as infants *(ṭiflan)*.

Medinan Period
(102nd) 4: 9f./10f. If they left behind them weak offspring *(dhurrīya)*. . . .
(102nd) 4: 75/77 Why do you not fight for the cause of God and of the miserable ones from among men, women, and slave born children *(wildān)*?
(102nd) 4: 97f./99f. Their abode is Hell, except the miserable ones from among men, women, and slave born children *(wildān)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000051

(102nd) 4: 127/126 God tells you clearly (what to do) concerning . . . the miserable ones from among . . . the slave born children *(wildān)*.

These passages tend to employ pejorative terms for children. *Fatan* and its derivitives are associated with male and female slaves. *Wildān* in classical usage is used of children born in servitude. The neutral words *ṭifl* and *dhurrīya* in all these texts are used with radicals denoting weakness and misery. The over-all view of the young in passages originating in these years is that of offspring who are wicked, skeptical in religious matters, born in slavery, weak, miserable, and oppressed. The contexts of the passages indicated describe servile situations, solicitation to evil, and imprisonment. The joyful images of youth, so common in the Second Meccan Period, have now given way to a rather depressing portrayal of young people surrounded by evil and oppression.

Seven texts, most of them located in the Third Meccan Period, stress, usually by implication, the strong love of parents for their children. Some of these praise the gratitude that good children have towards their parents; some regard the child as a precious gift to be tenderly cared for; others see in children a consolation and a support to their parents. Five of the texts are Meccan and two are Medinan.

Second Meccan Period

(58th) 26: 18/17 Said Pharaoh: Did we not bring you up among us as a child *(walīdan)?*

Third Meccan Period

(74th) 17: 24/25 My Lord, have mercy on both (parents) since they brought me up when I was small *(ṣaghīran)*

(79th) 12: 21 He who bought him (Joseph) . . . said to his wife: Give him honorable lodging. He may be of service to us or we may adopt him as our child *(waladan)*.

(81st) 28: 9/8 Pharaoh's wife said: (Joseph will be) a comfort to me and to you. Don't kill him. He may be of service to us or we may adopt him as our child *(waladan)*.

(84th) 31: 33/32 . . . Fear a day on which a father will not make satisfaction for his son *(walad)* and a son *(maulūdun)* will not make satisfaction for his father at all.

Medinan Period

(93rd) 2: 233 Mothers shall breast feed their children *(aulād)* for two full years.

(99th) 3: 35/31 . . . Imran's wife said: My Lord, I have vowed to You what is in my womb as a dedicated (offering).

Nine passages, five of them also dated by BELL from around 624, express admiration at the strength and full vigor *(ashudd)* of young adulthood.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000052

(70th) 18: 82/81 Your Lord wished that they both should attain full vigor *(ashudd)*.
(76th) 30: 54/53 After weakness (of infancy) He appointed strength *(qūwa)* (of adulthood) and after strength He appointed weakness (of old age) and gray hairs.
(79th) 12: 22 When he (Joseph) reached full vigor *(ashudd)*, We gave him judiciousness and knowledge.
(80th) 40: 67/69 He gave you birth as an infant that you might reach full vigor *(ashudd)*.
(74th) 17: 34/36 Do not approach the orphan's property except to improve it, until he reaches his full vigor *(ashudd)*.
(81st) 28: 14/13 When he (Moses) reached full vigor *(ashudd)* and became full grown, We gave him judiciousness and knowledge.
(90th) 46: 15/14 When he attains full vigor *(ashudd)* and reaches forty years . . . .
(91st) 6: 152/153 Do not approach the orphan's property except to improve it, until he reaches his full vigor *(ashudd)*.
(109th) 22: 5 (We sustain you through youth) that you may reach full vigor *(ashudd)*.

The use of a noun like *ashudd*, indicating a state of strength rather than the quality itself, brings out the sentiment of admiration expressed in these passages. The weaker term, strength *(qūwa)*, could express the quality and is actually used in 30: 54/53 (76th) to contrast the weakness of infancy with the strength of adulthood. Three of the above passages (30: 54/53; 46: 15/14; and 22: 5) describe the course of human life by enumerating its stages. In these three full vigor *(ashudd)* is seen as the ideal stage worthy of admiration. Two passages (46: 15/14 and 28: 14/13) define the sense in which the *Qur'ān* understands *ashudd* by linking it with an equivalent. In 28: 14/13 the equivalent is *istawā*, to become of full vigor in body and intellect, that is, from twenty-eight to forty years of age.[34]

The extreme limit of maturity in 46: 15/14 is set at forty years. Here no starting point is given, but the lexicons place it variously at seventeen, eighteen or thirty years of age.[35] Only one of the passages (22: 5) cited here occurs in a sura which Blachère regards as Medinan. But Bell makes four other texts of this set (i.e., 17: 34/36; 28: 14/13; 46: 15/14; and 6: 152/153) Medinan additions to Meccan suras. Blachère regards Sura Seventeen as of uncertain date; Muir and Hirschfeld[36] put it almost immediately before the Hijra. The chrono-

[34] Ibid., 1, 1477–78.
[35] Ibid., 2, 1519, col. 2.
[36] Blachère: *Le Coran*, p. 375, and Hartwig Hirschfeld: *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Soc. 1902, pp. 36 and 143–44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000053

logical arrangement of 'UMAR B. MUḤAMMAD B. 'ABDALKĀFĪ[37] confirms BELL's Medinan date for 6: 152/153 and 46: 15/14.

A large number of passages deny that God has offspring *(waladun)*.[38] *Waladun* has a broad meaning and is variously translated as "a son," "a child," "children" or "offspring." Unless there is explicit mention of Jesus in the context,[39] these denials should be understood as opposing the pagan Arab belief that the angels were God's offspring or that God had begotten "daughters" – a term applied to the pre-Islamic deities.[40] "Child" or "children" in such texts generally has a neutral sense, but in one passage, 43: 81, at least by implication, there appears a positive attitude of respect for a son (similar to the honor shown to his father):

> 43: 81 If the Merciful One had a son, then I would be the first of the worshippers. (See also 39: 4/6.)

BLACHÈRE regards 43: 81 and 39: 4/6 as texts of the Second and Third Meccan Periods respectively.

Several legal texts ruling on inheritance (4: 11ff./12ff. and 4: 175) understand *waladun* as children, descendants or heirs. Implicit in these Medinan texts is a positive attitude towards children, especially males, both as deserving of just treatment and as capable of supporting parents or others who depend on them. If a man should die without issue, Qur'ānic law divides his property among other relatives.

Four Medinan passages from Sura Twenty-four (107th in BLACHÈRE's sequence), aimed at keeping the young innocent, seem to have been occasioned by an incident involving 'Ā'isha, the youngest wife of Muḥammad. Around the beginning of the year 627 on a night march she was accidentally left behind in the desert. A young soldier brought her back to Medina on the following day. This gave rise to gossip and Muḥammad promulgated Sura Twenty-four to legislate punishment for unsubstantiated accusations of adultery and, incidentally, to lay down rules for domestic life. Several passages in this Sura make significant mention of the young, three explicitly and one implicitly.

> 24: 31 Tell believing women . . . not to show their ornaments (to anyone) except to their husbands . . . or to children not distinguishing women's nakedness.

[37] Cited in the sura headings (except in Suras 110 and 114) of the standard Egyptian edition of the *Qur'ān*.

[38] PARET: *Kommentar*, p. 27, on 2: 116/110, gives fourteen direct references.

[39] E.g., as in 4: 171f./169f. and 19: 35/36.

[40] WATT: *Muhammad at Medina*, p. 318.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000054

24: 33 . . . Do not force your slave girls into prostitution for your own chance gain of (this present) life, if they (themselves) wish to live chastely. . . .

24: 59/58 When your children reach puberty, let them ask leave (before coming into your presence), as those before them asked leave. . . . (See also 24: 58/57.)

24: 60/59 As for women past (the age of) child-bearing and without hope of (further) marriage, it is no sin for them to lay aside their (outer) garments, as long as they do not show off their ornaments; but to avoid (taking this liberty) is better for them.

Two of these texts (24: 31 and 24: 59/58) recognize the innocence of very young children, the second adding a rule to prevent their exposure to immodest sights. The word "prostitution" in 24: 33 probably means some form of temporary union not necessarily against pre-Islamic custom.[41] But in any case the sentiment expressed would imply regard for the rights of young female slaves. Also by implication in 24: 60/59 it is expected that younger women should observe proper modesty. All four passages show a positive attitude towards innocence and modesty in the young.

In summary, then, the Qur'ānic attitude towards youth progresses over the years at Mecca from an attitude of concern for the young themselves to concern lest their parents become too possessive in their regard. This sentiment at a later stage gradually verges towards indifference. Then it shifts to admiration for young adulthood and concern for the rights of the young towards the end of Muḥammad's years at Mecca and early in the Medinan Period.

* * *

In the Qur'ān the elderly receive far less attention than the young. The earliest reference to them is in 73: 17 (34th), a Sura of the First Meccan Period dating from about 615. The reference is indirect and looks only to a condition usually found in the old – their gray hair.

How then will you protect yourselves, if you are disbelievers, from a day which will make children gray-headed?

The reference is to the Day of Judgment when fear[42] will cause the hair even of children to turn white. The attitude towards old age itself could

[41] Ibid., pp. 384–85.

[42] Instead of fear Zamakhsharī gives another possible interpretation, namely duration.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000055

be interpreted as neutral. But it could also be one of revulsion or dislike from its association with terror as a cause of graying, even in the very young. Two other texts, both dating from the Second Meccan Period, also portray old age as neutral or slightly undesirable. Both associate old age with a punishment from God like that inflicted on Lot's wife.[43]

(58th) 26: 171f. . . . We delivered him (Lot) and all his family except an old woman, one among those who remained behind.[44] (See also [52nd] 37: 134f.)

Another group of seven texts of a slightly later date associate old age with traits that arouse aversion or disgust. BLACHÈRE locates these passages in the Second and early Third Meccan Periods, from around the years 617 to 621 when Muḥammad was in his late forties or early fifties. Their rather depressing content appears in the following citations in their approximate chronological order.

(59th) 15: 54 He (Abraham) said: Do you give me good tidings (of a son), despite the fact that old age has overtaken me?
(60th) 19: 4f./3ff. He (Zechariah) said: O my Lord, my bones are weak and my head has become hoary with white hair . . . I fear my relatives . . . and my wife is barren. . . .
(60th) 19: 8/9 He (Zechariah) said: O my Lord, how shall I have a son when my wife is barren and I have come to the stiffness of old age?[45]
(62nd) 36: 68 We make stooped in stature[46] him to whom We give long life.

[43] The earliest text (54: 33–38) to mention the deliverance of Lot's family describes all its members as being delivered. Another (21: 74f.) says Lot himself was saved. These two make one exception, an unidentified old woman. All other passages about the escape of Lot and his family – 7: 83/81; 11: 81/83; 15: 60; 27: 57/58; and 29: 32/31 – are of a later date and identify the one exception as Lot's wife. WATT: *Muhammad at Mecca*, p. 159, attributes this development to Muḥammad's growth in knowledge of the Hebrew Bible.

[44] According to another interpretation of the term "those remaining behind" *(al-ghābirīna)* Lot's aged wife was guilty of a transgression of God's law and was punished for this. See HEINRICH SPEYER: *Die biblischen Erzählungen im Qoran.* Hildesheim: Olms 1971, p. 157 n. 2, citing AL. SPRENGER: *Das Leben und die Lehre des Mohammad.* 2nd ed. 3 vols. Berlin: Nicolai 1869, 1, 493, n. 1.

[45] LANE: *Arabic-English Lexicon,* 2, 1951, cols. 1–2, also explains *'itīyan* as implying stiffness or rigidity in the joints and bones. See also PARET: *Kommentar*, p. 322 on 19: 8/9.

[46] LANE, ibid., 2, 2851, col. 1, translates *nakasa* or *nakkasa* as "inverts." Most translations of the *Qur'ān* make *nunakkis* refer to the stooped posture of old age, but the Muslim commentators interpret it by 16: 70/72 and 22: 5 and understand it as the enfeeblement to which God subjects the aged.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000056

(74th) 17: 23/24 Your Lord has commanded . . . (that you show) kindness to (your) parents. If one or both of them attain old age (while living) with you, do not say to them, "Shame on you," . . . but . . . behave humbly towards them out of pity. . . .

(76th) 30: 54/53 God it is who created you weak. Then after weakness He gave you strength, then after strength He reduced you to weakness and gray hairs. . . .

(79th) 12: 78 They (Joseph's brothers) said: O mighty (one), he has a father, a very old man. So take one of us in his place. We see that you are a kind person.

These texts, departing from the neutral or slightly biased attitude of the three earlier passages (73: 17; 26: 171f.; and 37: 134f.) now see old age as something altogether repulsive. Three (15: 54; 19: 4f./3ff.; and 19: 8/9) speak of the aged as unable to have children; three (19: 4f./3ff.; 36: 68; and 30: 54/53) point out their physical weakness, and two (17: 23/24 and 12: 78) regard their condition as pitiable. Other limitations mentioned in these passages are the gray hair, the stiff joints, the stooped posture, the timidity, and the fear of having to bear the contempt of their own children that are the lot of many people in their declining years.

This view of old age as positively undesirable in texts promulgated around 617 to 621 gives way to a view even more extreme found in a series of seven texts dating from the last years at Mecca and the first few years at Medina. These texts, taken as a whole, see old age as pitiable and even disgusting.

(75th) 16: 70/72 God created you; then He will cause you to die. Among you is he who is reduced to the most contemptible stage of life, so that after knowing something he may know nothing.

(79th) 12: 94f. Indeed I perceive the smell of Joseph although you (Jacob's sons) think that I'm in my dotage. They answer: By God, your mind really is wandering, as before.

(80th) 40: 67/69 It is He who . . . brings you forth as infants, then (makes) you attain your full vigor, then become old men – though some of you die before that – and reach a term determined. . . .

(81st) 28: 23 He (Moses) found, apart from them (the people watering their flocks), two women holding back (their flocks). He said: What is the matter with you? They said: We do not water (our flocks) until the shepherds drive away (their flocks), for our father is a very old man.

(88th) 35: 11/12 . . . Nothing is added to the age of him whose life is prolonged and nothing is cut off from his lifetime except what is (written) in a book. That is easy for God.

(93rd) 2: 266/268 Would any of you like to have a garden of palm trees and vines with rivers flowing through it and with all kinds of fruits? Old age has smitten him and he has an offspring of weaklings. Then a strong, fiery wind strikes it and it is burned up.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000057

(109th) 22: 5 . . . We bring you forth as infants; then (We make) you attain your full vigor; and some of you die (young); and among you is he who is reduced to the most contemptible stage of life, so that after knowing something he may know nothing.

The first of the above passages, 16: 70/72, belongs to a sura dating from early in the Third Meccan Period – from about the year 619 when Muḥammad was forty-nine years old. It pronounces old age as the vilest stage of human life, contemptible because it reduces mentally competent persons to senility. The second text ridicules Jacob (although in fact he is right) by having his sons rebuke him for yielding to the illusions of dotage, as they see it.[47]

In seeming contrast to this dark picture the next text, 40: 67/69, appears tolerant towards old age. But closer inspection shows how sharply full strength and old age are contrasted. Here too, strong emphasis is put on God's action of determining the individual's life span, the implication being that it is His decree that imposes the burden of old age on some. Moreover, the words, "God makes you become old men, though some of you die before that" would seem to carry some such meaning as, "If you are fortunate, you may escape these changes and the tragedy of decrepitude by dying young." In fact, say the commentators Zamakhsharī and Rāzī, you may die extremely young: Some of you may be born as miscarried fetuses.

In 28: 23 Moses finds two women unable to water their flock until others have gone before them. They take last place, they say, because their father is a very old man – the implication being that he is too old to water the animals himself[48] or to help his daughters defend their rights against the shepherds. Either explanation stresses the helplessness and the pitiable state to which old age reduces human beings.

In saying that it is God's decree alone that gives long or short life, 35: 11/12 like 40: 67/69 seems to maintain a neutral attitude towards old age. But, because of the view taken of old age in the other suras promulgated in this Third Meccan Period, it would seem only right to conclude that it is God's decree alone that imposes on mankind either of the two unpleasant alternatives here mentioned, the sad spectacle of a young life cut off in its prime or the pitiable burden of advanced years.

[47] See A. F. L. BEESTON: *Baiḍāwī's Commentary on Surah 12 of the Qur'ān*, Oxford: Clarendon Pr. 1963, pp. 47–48, and also his note 160 (p. 73) translating Zamakhsharī's comment on this passage. See also LANE: *Arabic-English Lexicon*, 2, 2448, col. 2, on *fannada*.

[48] *Tafsīr al-Jalālain*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000058

The use of the verb *aṣāba*, to smite, with old age in 2: 266/268 makes it clear that the *Qur'ān* at this stage of its promulgation regards this period of life as a misfortune. Worse still, their physical weakness appears in the progeny generated by old men. The comment of the Jalāls on this passage, "Old age makes one too weak to earn a living," stresses the incapacity of the elderly in still another way.

Chronologically the last passage of this set, 22: 5 is a combination and a recasting of several other passages, especially of 16: 70/72 and 40: 67/69 with many phrases textually identical with parts of these. Like 16: 70/72, it represents old age as the most contemptible stage of man's life. In it he enters on a period of intellectual emptiness and physical infirmity.

Ten displaced texts, all attributed by BELL to the Medinan Period, return to a more tolerant view of advanced years. Four of these, classed as early Medinan, portray the barrenness of old age as overcome by God's power (3: 40/35; 11: 72/75; 14: 39/41; and 51: 29). The context of these passages shows that this divine intervention is a sign of God's special mercy and beneficence. Two other early Medinan passages (2: 96/90 and 35: 37/34) see long life as a gift from God, of which those now suffering punishment in the hereafter did not take advantage in their lifetime. One similar text (21: 44/45) regards prolonged life with the enjoyment of prosperity as desirable.

Finally, three verses, revised according to BELL in Medina, make length of years a neutral concept. In 10: 16/17 the *Qur'ān* speaks of Muḥammad's having remained a lifetime – perhaps forty years – among those to whom he preached before beginning his mission. Sura 28: 45 represents another neutral expression of duration similar to ways of speaking occurring elsewhere in the *Qur'ān*.[49] In a late passage (24: 31) which BELL dates from around the year 627, "old age" is implicitly referred to in a neutral sense as a circumstance of legislation on proper conduct for women: women may display their ornaments to men who no longer desire carnal union – presumably because of old age.[50]

* * *

[49] PARET: *Kommentar*, p. 380, refers to a parallel text in 21: 44/45 and to less exact equivalents in 20: 86/89 and 57: 16/15.

[50] Others understand "men without sexual desire" here not only as "old men" but also those classed with them, viz., eunuchs and the insane. See BLACHÈRE: *Le Coran*, 1009f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000059

If BELL's dating of individual passages is accepted, forty-five texts out of approximately one hundred and eleven dealing with the young occur around the years 624 to 625, that is, in the third and fourth years after the Hijra. Only one of these forty-five (4: 9/10) mentions a negative quality – weakness – in children. Within this same period Fāṭima, Muḥammad's daughter, married ʿAlī ibn Abī Ṭālib, and their union was blessed with two male children, Ḥasan and Ḥusain. At no other period during the promulgation of the *Qurʾān* are the young mentioned so often. Such a concentration on this theme would seem to reflect Muḥammad's tender feelings towards children in general and towards his own descendants in particular.[51]

In general, then, in regard to the young, the attitude expressed in the *Qurʾān* over the twenty years of its promulgation first shifts from neutrality to mild concern lest children impede the spiritual development of their parents. Towards the later years in Mecca and during the Medinan Period this attitude softens to admiration mingled with regret for adverse situations that might threaten the young. The mood finally yields to one of admiration for the young and concern for their welfare.

As the attitude towards the young mellows over these two decades so, on the contrary, feelings seem to harden towards old age. Early in Mecca, when Muḥammad was still in his early forties, the attitude is one of neutrality or tolerance. In the mid-Meccan years, when he was approaching his fifties, there is a gradual shift towards aversion. Late in Mecca and throughout most of the Medinan Period old age is seen as pitiable and repulsive.

This double development fits in with the changes that advanced years bring to the average person. In the earlier stages one is respected for his experience and wisdom. But with the passage of time come declining strength, a narrowing circle of family and friends, a loss of status, and to many a diminishing sense of worth and self-esteem. These changes can lead to moodiness, self-pity, and a demanding possessiveness. Negative attitudes of this kind seem to have led Muḥammad, when he was fifty-seven years old, at the time of the crisis in his harem, to promulgate a group of Qurʾānic ordinances concerning the conduct of his own wives and curtailing the liberties of women in general. At this same time or a little later, when his advancing years and lessening energies led some of his companions to consider marriage with his wives after his death, he promulgated a verse forbidding them to remarry if they survived him.

[51] WATT: *Muhammad at Medina*, p. 322, remarks on this tenderness and cites H. A. R. GIBB in support of it.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000060

(105th) 33: 53 . . . You (O believers) must not annoy the Prophet and you must not marry his wives after him – ever! That would be a great (offense) to God.

The Muslim commentator Rāzī says that this verse was occasioned by Ṭalḥah ibn 'Ubaydallāh's remark that he would marry Muḥammad's youngest wife 'Ā'ishah if he outlived Muḥammad.[52] Another commentator, Ṭabarī, gives the Muslim explanation for this prohibition in a Tradition from 'Ā'ishah passed on by Abū Ayyūb, Muḥammad's standard-bearer: It would not be right for others to marry Muḥammad's wives because Muḥammad had conferred on them the title of "Mothers of the Believers" and it is not lawful for a man to marry his mother,[53] WATT with more probability explains the prohibition as a means of averting division in the Muslim community.[54]

[52] Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī: *At-Tafsīr al-kabīr.* 1st ed. 16 vols. Cairo: al-Maṭba'a al bahīya al-miṣrīya 1357/1938, vol. 13, part 25, 225. On this whole matter see NABIA ABBOTT: *Aishah the Beloved of Mohammed.* Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1942, pp. 21 and 57 f.

[53] aṭ-Ṭabarī: *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān.* 12 vols. Beirut: Dār al-Ma'rifa 1400/1980, vol. 10, part 22, 29, on 33: 53.

[54] WATT: *Muhammad at Medina,* p. 287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000061

Greek Translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.)*

By Kees Versteegh, Nijmegen

If the writings of the Christian and Muslim polemicists were the only source for our knowledge of Byzantine-Arab relations from the 7th through the 10th centuries, we would get a very dismal view of the intercourse between the two empires and the two religions during that period. Both sides made a serious effort to defeat their opponent completely – fortunately, only on paper. In actual life, relations between the two empires were generally much less strained, and to both sides commercial transactions were more important than the occasional military confrontations, which at the time of the Abbasids had become all but a ritual.[1]

Theoretically, however , the state of war between Byzance and Baghdad never ceased, and at the level of religion the possibility of an accomodation was never seriously considered. Already at an early date the Muslim state had developed a modus vivendi with other religions. A large number of Christians and Jews lived under the jurisdiction of the caliphs and their status had been determined both legally and socially. In spite of occasional restrictive measures against members of other religions, one can safely say that the prevalent attitude towards them was fairly tolerant. As *ḏimmī*'s they were allowed to perform their religious duties and within certain limits they could continue to exercize their own jurisdiction within their religious community.

Notwithstanding this tolerance, Muslim opinions concerning the nature of the Christian religion did not change at all. According to their view, based on the teachings of the *Qur'ān*, the People of the Book *(Ahl al-Kitāb)* had received a true revelation, but they had been foolish enough to falsify this revelation. One of the proofs for this falsification *(taḥrīf)* was that neither in the *Torah* nor in the New Testament was there any mention of the coming of the prophet Muḥammad, although

* The original text of this article was presented as a paper at the 2nd Conference on Greco-Arab relations at Delphi (1984).

[1] For general information on the relations between Arabs and Byzantines see Canard (1956; 1964).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000062

originally his mission had been announced to the Jews and the Christians. This leads us to one of the inherent problems with which Muslim polemicists were confronted: on the one hand they tried to demonstrate the internal inconsistencies and contradictions of the Jewish and Christian revelations,[2] but on the other they kept looking within these same books for statements announcing Muḥammad's mission. Nonetheless, the status of the Jewish and Christian books in themselves was not a matter of discussion – in principle, they represented a true revelation from God.

For the Christians, on the other hand, there was no such possibility of incorporating the Islamic revelation into their own religious system nor of recognizing it in principle. According to the Christian view,[3] Jesus had not been a mere prophet, but the true son of God, who by his teaching had superseded all previous revelations. The Christians regarded themselves as the tertium genus, after the pagans and the Jews. Their judgment on the teachings of the *Qur'ān* was, therefore, of necessity a negative one. If they wished to preserve their own religion, they had to come to the conclusion that the Islamic revelation had been invented by a human being, Muḥammad, whom accordingly they regarded as a pseudo-prophet. There were among the Christian polemicists different opinions as to his motives – he was variously regarded by them as a charlatan, a heretic, an ignoramus, or an obsessed man – but they all agreed that God had had no part in the revealing of the *Qur'ān*.

For a Christian polemicist there were several possible approaches to the polemical attack on the fundamental teachings of Islam. He could point out what he saw as the internal absurdities in the *Qur'ān*; he could take his own Books as his point of departure and show that the *Qur'ān* contradicted their teachings. He could also enter into a discussion on the substance of Islamic beliefs and try to show with logical or ethical arguments that they were inferior to Christian beliefs, so that Islam could not lay any claim to supersession or abrogation of previous revelations. The choice of the polemical approach was, of course, dependent on the prospective audience: the arguments to be used against a Muslim opponent were different from those to be used, for instance, to someone who wished to reconvert, or who was just a neutral bystander.

[2] These inconsistencies were collected in the so-called *tanāquḍāt*-collections, see Fritsch 1930: 70ff.

[3] A systematic analysis of Christian views on the Islamic revelation in Khoury 1972: 143–218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000063

The point to be discussed in this paper is the role of the text of the *Qur'ān* in Christian polemics and the question of the degree of knowledge the Christians possessed about the revealed Book of their religious opponents. In Muslim circles knowledge of the Bible was widepread and there had been translations into Arabic from a very early date.[4] But the Arabic text of the *Qur'ān* was much less known by Christians. One of the first Christian polemicists, John of Damascus (ca. 655–750), shows in his writings against Islam that he knew the Arabic text and he paraphrases parts from it, including even one literal quotation translated fairly accurately into Greek.[5] After John of Damascus there are no polemicists, neither in the Islamic empire, nor in Byzance who exhibit direct knowledge of the Arabic text, although they do have a stock of standard arguments, which are based on second hand knowledge. The first Byzantine polemicist to quote extensively from the *Qur'ān* is Nicetas Philosophus (or Byzantinus).

Not much is known about Nicetas. SAHAS gives his dates as 842–912, but this cannot be correct.[6] His main activities probably fell in the reign of Michael III (842–867), who is generally depicted as a drunkard and a weakling, although he was rather successful in his campaigns against the Arabs.[7] Among Nicetas' writings are an exposition of the Christian faith, as well as an extensive answer to two letters which were ostensibly written by the "Agarenes" (Muslims) to the Byzantine emperor Michael III. In these letters the Agarenes accuse the Christians of polytheism and Nicetas defends himself against this slanderous accusation (διαβολή), as he calls it. A large part of the exposition of the faith is repeated in Nicetas' most important work, the Refutation of the *Qur'ān*, in which he systematically deals with the contents of the Holy Book of the Muslims.[8] He quotes in Greek translation verbatim about 200 verses and discusses in detail the contents of the first 18 sura's. The rest of the *Qur'ān* is dealt with in a more fragmentary way.

According to GÜTERBOCK, Nicetas' Refutation cannot have been written in the reign of Michael III, but it must date from the reign of his successor, Basilius (867–886), although there is no real evidence for

[4] For Arabic translations of the Bible see GRAF 1944–53: I, 30–53.

[5] See SAHAS 1972: 45–47; there can be no doubt that John of Damascus knew Arabic and that he actually engaged in religious discussions.

[6] Cf. SAHAS 1972: 77, n. 1; these dates are those of the emperors in whose reign Nicetas lived. Cf. KRUMBACHER 1897: 79; KHOURY 1969: 113–64.

[7] Cf. VASILIEV 1952: 277 ff.

[8] The Refutation must be later than the letters to the Agarenes, cf. KHOURY 1969: 121 and n. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000064

this assertion.[9] Güterbock assumes that Nicetas wrote his work under the impression of Basilius' victories against the Arabs between 875 and 878, and not those of Michael III between 855 and 856.[10] Khoury, on the other hand, tentatively refers to a statement in Ṭabarī, according to which a Byzantine patrician, called Niqīṭā, was captured by the Arabs while trying to convert the inhabitants of the village of Lu'lu'a, and subsequently ransomed by the Byzantine emperor himself. This incident took place in 245/859, but there is no evidence connecting this patrician with our Nicetas.[11]

The Refutation of the *Qur'ān* remained the only source for relatively reliable information on the contents of the Muslims' Holy Book, and almost all later polemicists quote from it, among them Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates, and even a late author such as Bartholomew of Edessa (14th century). Only with the Latin translation of the *Qur'ān* by Robertus Retenensis, which was made in 1143 for Peter of Cluny, did the West get acquainted with a new version of the text. This text served as the basis for Nicolaus of Cues' *Cribratio Alcoran.* By then, Nicetas' work had become antiquated.

What was Nicetas' attitude towards the book he studied so intensely? For a strict adherent to the orthodox Christian religion such as Nicetas there was no choice but to condemn the *Qur'ān* completely. For him it was the product of diabolical inspiration by Satan himself, although from time to time he also suggests that it was entirely Muḥammad's invention, who claimed to have received this book from God, whereas his sole purpose was to get power and to corrupt his people. The Refutation constantly warns the reader that the *Qur'ān* is full of blasphemous utterances against the true God, since the God of Muḥammad's revelation cannot be identical with the God of Christianity. There is no proof, nor are there any witnesses to corroborate Muḥammad's claim that he received the *Qur'ān* from God (cf. 705B). Nicetas' contempt for the *Qur'ān* shows itself clearly in the expressions he uses to indicate the Book: he calls it τὸ θεολοίδορον γράμμα (713A), ἡ βάρβαρος γραφή (716D), ἡ πλαστογραφηθεῖσα βίβλος (704A), τὰ τοιαῦτα παίγνια (753D), or simply refers to it as βιβλίδιον.[12]

[9] Cf. Güterbock 1912: 24–26.

[10] Cf. Khoury 1969: 114; Vasiliev 1952: 303.

[11] Ṭabarī: *Ta'rīḫ* III, 1448; cf. Khoury 1969: 120; the printed edition has *Luġuṭī.*

[12] See also the translation of the word *sūra* (Q. 2/23) as ᾠδή (713A): the verses of the *Qur'ān* are more akin to magical incantations than to a decent revelation, at least in the eyes of the Byzantine Christians.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000065

According to Nicetas its source of inspiration is either the Antichrist (717A)[13], or the devil (764C), or the Manicheans (712C, 720A, 740B, 741C), and even Muḥammad's phantasy itself. But he is not interested in the psychology of religion: his main purpose is to end once and for all what he believes to be the dangerous and blasphemous talk of the Muslims which threatens the true faith of the Christians, before they end up in the same way as the ignorant barbarians, by giving themselves to the adoration of the devil and other demons. It is true, Nicetas concedes, that the *Qur'ān* also contains moral precepts which are irreproachable in themselves, but Muḥammad only incorporated these in order to mask his true purpose (e.g., 769D).

In this respect, Nicetas' attitude towards Islam differs widely from that of Nicolaus of Cues. According to this much later author – he wrote his *Cribratio Alcoran* between 1460 and 1462 – the *Qur'ān* was part of God's true revelation. On the one hand, Muḥammad did not dare to confront his compatriots with the full truth, and on the other hand, his knowledge of the Christian faith was incomplete, so that he attacked them for the wrong reasons. Psychologically, his attitude was wrong, because he concentrated on his own glory, but on the whole his beliefs were right. This may also be seen in the title of Nicolaus' main work: his purpose was not a refutation of the Muslims' Book, but an effort to sift it in order to find the true elements, with the help of the teachings of the Gospels.[14]

For Nicetas on the other hand, the *Qur'ān* is wrong from beginning to end, and he sets out to demonstrate this by means of a comparison with his own point of reference, the Christian Books: ἔστι δὲ ἡ πρώτη κατὰ τῆς σαθρᾶς ταύτης προσαγομένη οἰκοδομῆς μηχανὴ, ἡ πρὸς τὴν θείαν Γραφὴν σύγκρισις (704B). The *Qur'ān* may not contradict these Christian Books, since Muḥammad himself acknowledged the truthful character of the Christian revelation. This means that Nicetas was unaware of the fact that the truthful character of the Christian revelation was precisely a bone of contention between Christian and Muslims, since the Muslims accused the Christians of having falsified their revelation, among other things, by suppressing any mention of the prophet Muḥammad *(taḥrīf)*.[15] Consequently, the comparison of the two revelations as a polemical means was invalidated and it was impossible to use the Bible as

[13] Cf. SAHAS 1972: 68–69.
[14] Cf. NAUMANN 1948: 63–69.
[15] Cf. KHOURY 1972: 210–216: FRITSCH 1930: 54ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000066

authoritative argument or as common ground in polemics against Islam.[16]

In a wider sense, one may say that the Bible is a frame of reference for the whole of Nicetas' attitude in his polemical writings. He rejects the *Qur'ān* not only because it contradicts the Bible, but also because it is so radically different from what he regards as a Holy Book. Its structure cannot be compared to that of any of the parts of the Bible: it is neither historical, nor narrative, nor poetic, nor gnomic, etc. There is no orderly treatment of the material,[17] and the titles of the chapters do not correspond with the contents of each chapter. Apart from this, it also contains in Nicetas' view, absurd stories and many proofs of the bad characteristics the Byzantines had always assumed to be typical of their opponents, such as lust and cruelty.

In one passage, Nicetas explicitly discusses the argument according to which the *Qur'ān* had superseded any previous revelation. In his translation of Q. 10/2 (752B–D) the Arabic expression *qadam ṣidq* is represented as προκοπὴ ἀληθινή "a true progress". Nicetas uses this (incorrect) translation as the point of departure for a long discussion concerning the additional truths Muḥammad claims to have brought.[18] If the *Qur'ān* is to be a τριτὴ γραφή, Nicetas says, there ought to be the same relation between Muslim and Christian revelation as the one existing between Christian and Jewish revelation, namely one of superior value, which abrogates the preceding revelations.[19] But, Nicetas contends, nothing of the kind can be claimed for the *Qur'ān*, since it is full of absurdities and patently wrong teachings.

In the previous paragraphs we have indicated that in Nicetas' reasoning the text of the *Qur'ān*, its contents, play an important role. This text bears witness to the diabolical purposes of the prophet and to the kind of false beliefs he imposed on his compatriots, that is what Nicetas wishes to demonstrate. He presents his audience with a collection of quotations which he regards as ridiculous and which in his view may be successfully used in a discussion with Muslims. It is clear from the start that he does not direct his book at the Muslims themselves. In the first place, he does not mention any objections and the text of the Refutation is not even written in the form of a discussion. The fact that he does not

[16] Contrast this with John of Damascus who knew of this accusation, cf. SAHAS 1972: 82.

[17] Cf. 705A ἄκοσμόν τε καὶ ἄτακτον τὴν σύνθεσιν ἔχον.

[18] Cf. KHOURY 1972: 109; 285–88 on "la loi du progrès religieux".

[19] Cf. KHOURY 1969: 161 and Nicetas 716B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000067

take into account the Muslim argument of *taḥrīf* is probably explained by his ignorance of this argument, but this ignorance, too, demonstrates the fact that he did not have any feedback from Muslims, or from Arabophones, for that matter.[20] Such actual contact would have brought to light the factual inaccuracies in the translation, such as the remark that Q. 61/6 mentions the name Μωάμετ, whereas in fact the text has *Aḥmad* (772A), or the remark that Q. 9/29 has the name Ἰσραήλ, whereas in fact it has *'Uzayr* (745C). The only reasonable assumption seems to be that the Refuation was not intended as a call for conversion to the Muslims, unlike the replies to the Letters of the Agarenes, which are written in a quite different style. Rather, one must assume that it was directed at those Christians who were under attack by Muslim propagandists, or who had already been converted to Islam and were now being pressured by Nicetas to return to the Mother Church. It has been suggested that the Refutation was written for the Christians in Sicily, who at this period were in such a situation. One may also think of Ṭabarī's report about the efforts of a Byzantine patrician to win back the inhabitants of Lu'lu'a. Whatever the real background of Nicetas' work, it is obvious that it is not the reflection of an actual discussion, but rather a collection of arguments of the same type as the Muslim collections of *tanāquḍāt*, written as a tool in the hand of the believers in case they had to engage in real discussions.

In this respect Nicetas did not have any predecessors. The only author before him who shows any sign of being acquainted directly with the text of the *Qur'ān* represents a completely different tradition. We have seen above that John of Damascus discussed the contents of the *Qur'ān*, basing himself on the Arabic text. Regarding his translation, one notices immediately that it was different from the translation used by Nicetas. The titles of the sura's differ;[21] the transcription of the names differs, John of Damascus having, for instance, Μαμέδ, where the printed text of Nicetas' work has Μωάμετ.[22] Moreover, when we compare the only literal quotation in John of Damascus with the same

[20] Remarks to the effect that Muḥammad talked to himself in the *Qur'ān* would hardly have been effective in an actual discussion with Muslims.

[21] Cf. SAHAS 1972: 89–93; John of Damascus mentions the names of four sura's: ἡ γραφὴ τῆς γυναικός (Nicetas: εἰς τὰς γυναῖκας); ἡ γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ Θεοῦ (?, sura 26?; Nicetas knows the story, but does not attach the same importance to it as John of Damascus does, cf. KHOURY 1972: 157 ff.); ἡ γραφὴ τῆς τραπέζης (Nicetas: εἰς τὴν τράπεζαν); γραφὴ Βοϊδίου (no title given by Nicetas).

[22] According to the editor one finds in the manuscripts also the forms Μωάμεδ, Μωάμεθ, Μαχούμεδ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000068

passage in Nicetas, we find that it uses a different language and is much less literal than Nicetas' translation.[23] Another argument may be that Nicetas ignored the argument of the *taḥrīf*, which John of Damascus mentions, and that John of Damascus does not have the translation of ὀλόσφαιρος or ὀλόσφυρος for *ṣamad* (see below). The most important difference between the two authors with regard to their polemical activities is that Nicetas could not check the translation he used with the help of the Arabic text, whereas John of Damascus could.

Before we proceed with a discussion of the translation as such, we shall take a brief look at the methods of interpretation used by Nicetas in his analysis of the text of the *Qur'ān*. We have seen above that for him it was a book which must conform to the Gospel if it was to uphold any claims to being a revelation. In some instances Nicetas goes so far as to adapt the contents of a Qur'ānic story to the Gospel version, e.g., when he says that Zachary had to be silent for three days as a punishment for his incredulity (725A), apparently reading the contents of the story in the Gospel of Luke (I, 20) into the text of the *Qur'ān* (3/41) which does not mention this detail. In another case the conclusion is almost unavoidable that he knowingly distorted the meaning of the text, when he quotes Q. 2/191 (708B) ἐχθράνατε παντὶ καθ'ὸ πᾶς τις ἐχθραίνει ὑμῖν, without adding the rest of the context where it is said that the fighting must stop when the enemy no longer resists. Moreover, Nicetas does not tell the reader that the text speaks only of fighting against those who do not believe, and thus makes it sound as a general call to aggression.[24]

We have stated above that Nicetas did not have an Arabic text at his disposal, but only a translation. Our only information about this translation is what we can glean from Nicetas' treatise. It is, for instance, uncertain whether or not the translation was incomplete. Nicetas gives the impression of quoting from a larger text: many of the passages he quotes are not immediately relevant for polemical purposes, especially

[23] The passage concerned is Q. 2/223 *nisā'ukum ḥarṯun lakum fa-'tū ḥarṯakum annā šī'tum wa-qaddimū li-anfusikum*; this is translated by Nicetas as αἱ γυναῖκες ὑμῶν νεατὸς ὑμῶν εἰσέλθετε εἰς τοὺς νεατοὺς ὑμῶν ὅθεν βούλεσθε· καὶ συνέλθετε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν (721C), and John of Damascus has εἴργασαι τὴν γῆν, ἣν ὁ Θεὸς ἔδωκέ σοι καὶ φιλοκάλησον αὐτήν· καὶ τόδε ποιήσον καὶ τοιῶσδε (cf. SAHAS 1972: 138, 771D).

[24] Another example is that of the two verses Q. 2/24–24 where the interpretation takes the first part of the next verse "God is not ashamed . . ." together with the last part of the last verse "they will enjoy themselves . . . . It is hard to distinguish here between the biases of the translator and those of the interpreter (712A).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000069

in the case of the later sura's. KHOURY observes that he would not have done this if the Greek translation had been readily available for everyone in Byzance since in that case he could have referred to it.[25] But the practice of quoting extensively from another text is certainly normal at this period, even if the text was available, so that the extensive quotations do not rule out the existence of a complete translation in manuscript form. Besides, this translation may well have been made for Nicetas' personal use only.

As for the quality of the translation, it is not really a bad translation at all. One might say that it is rather literal, perhaps in an intentional effort to increase the awkward character the text must have had for Byzantine readers who were used to the text of the Biblical revelation. Within the limits of this literality the translator seriously attempts to translate the complete Arabic text, giving each Arabic element a Greek equivalent, as far as possible. It is obvious, that he was not a native speaker of Arabic, since he makes mistakes which must have been caused by insufficient knowledge of Arabic grammar. In some cases the grammatical construction has clearly been misunderstood: Q. 2/23 *(wa-d'ū šuhadā'akum) min dūni llāhi in kuntum ṣādiqīna* is translated as εἰ πάρεξ Θεοῦ ἔσται ἀληθής (713B); Q. 5/68 *wa-la-yazīdanna kaṯīran minhum mā unzila ilayka min rabikka ṭuġyānan wa-kufran* is translated as προστίθεται γὰρ ἐκ τῶν κατενεχθέντων ἡμῖν παρὰ τοῦ Κυρίου πλάνη καὶ ἄρνησις (737D–740A), where the replacing of *ilayka* with ἡμῖν may have been intentional: the revelation is more than once said to be a soliloquy by Muḥammad;[26] Q. 3/144 *fa-in māta aw qutila inqalabtum 'alā a'qābikum* is translated as ἐαν ἀποθάνῃ ἡ σφαγὴ ἀποστρέφεται εἰς τὰ ὀπίσω (729A); the word *marratayni* in Q. 17/4 is translated with δεύτερον (764A). A serious, perhaps tendentious, mistake occurs in the translation of Q. 17/40 *a-fa-aṣfākum* where the rhetorical question is changed into a assertion: καὶ ἐπελέξατο (764D). A complete misunderstanding of the interrogative particle *annā* occurs in the translation of Q. 9/30 *annā yu'fakūna* which comes out as ἕνεκεν τῶν ἀρνοῦνται (745C). Less serious mistakes are the translator's tendency to translate the particle *kam* with "many", as in Q. 17/17 *kam ahlaknā min al-qurūni* which is translated as καὶ πολλοὺς ἀπωλέσαμεν ἐκ τῶν γενεῶν,[27] or his

[25] Cf. KHOURY 1969: 121–22.

[26] Cf. 716A; 725A: Muḥammad talks to himself, which proves that he is possessed by a demon.

[27] Similarly Q. 53/26 *wa-kam min al-malak* = 769C καὶ πῶς οἱ ἄγγελοι, or is the text corrupt (καὶ πόσοι ἄγγελοι)? It may be added that Rāzī: *Mafātiḥ* XXVIII, 305, says that semantically *kam* is equivalent with *kaṯīr*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000070

unusual interpretation of *miṯl* in Q. 2/23 *(fa-'tū bi-sūratin) min miṯlihi* which is translated as ἐκ τῶν ὁμοίων αὐτοῦ (713B); Nicetas adds that this means "from the other prophets" making it clear how he interprets the sentence.[28]

On the lexical level there are many instances where the translator apparently could not find out the meaning of the Arabic word, e.g., in the title of some of the later sura's, which are left without translation, ἐς τὰ ἀκκά (sura 61; 772B) or εἰς τὸ καρέ (sura 101; 776A) or εἰς το ἀλέξαρ (sura 103; 776A). Obviously, the translator did not have access to the extensive exegetical literature and had to make do with what lexicographical material he had. The absence of exegetical knowledge may also be noted in the case of some of the typically Qur'ānic proper names, such as *Ḥiǧr* in sura 15, which is first transcribed as Νόγερ (761A) and then as Ὄγερ (773A); the bearer of this name is erroneously identified as one of the inhabitants of the city of Sodom, which is clearly contradicted by the context and by the commentaries. Lexical differences between the Arabic original and the Greek original are particularly frequent in the later sura's and in typically Qur'ānic phraseology such as the use of *aṣ-ṣā'iqa* in Q. 4/153, translated simply as τὸ θεῖον (733A). In some cases, however, the interpretation of the translator is backed by at least one interpretation in the exegetical literature. He translates the title of sura 7, *al-A'rāf*, as εἰς τὰ γνωρίσματα (740D), which finds some support in the interpretation of this word by al-Ḥasan and az-Zaǧǧāǧ, namely that it means *ma'rifa*.[29] A similar case is that of the expression *fī kabad* in Q. 90/4; Nicetas' translation has been criticized since this expression is usually not interpreted as ἐν ἰσχύϊ (773A). But again there is at least one source which interprets the expression as just that: *šiddat al-ḫalq wa-l-quwwa*.[30] A similar case is that of the Greek διχοτομημένος for *al-abtar* (Q. 108/3; 776B); although this word is normally interpreted as "orphan", there are at least some commentaries which give the meaning "amputated" in this case.[31]

Rather different is the case of two words which have a long history of misinterpretation. In the first place, the word *ṣamad* (Q. 112/2), which is translated first as ὀλόσφαιρος (708A) and then with an implicit correction as ὀλόσφυρος (775B). This translation is one of the stock

[28] According to Rāzī: *Mafātiḥ* II, 136–37, some of the commentators interpreted *miṯl* in this way, although it is not the preferred interpretation, cf. also Ṭabarī: *Ǧāmi'* I, 166.

[29] Cf. Rāzī: *Mafātiḥ* XIV, 87.

[30] Rāzī: *Mafātiḥ* XXXI, 182.

[31] Rāzī: *Mafātiḥ* XXXII, 133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000071

examples in Christian polemics against Islam, from the times of Abū Qurra onwards: he was the first to translate the Arabic word in this sense (σφυρόπηκτος). It may be noted that John of Damascus did not make this mistake, as may be gathered from his interpretation of this passage as ποιητὴς τῶν ὅλων.[32] The second example concerns the word *'alaq* in Q. 96/2 which is translated as βδέλλη "leech" (708B), possibly because of a confusion with the word *'alaqa*, which does have this meaning, although it seems more probable that in this case the translator could not resist the temptation to ridicule the Islamic revelation. The statement that the Muslims believe that God created man from a leech became very popular in Christian polemics on the basis of Nicetas' work.[33]

As a general conclusion we may say that the translator whose work was used by Nicetas had lexicographical material at his disposal, maybe even an informant, but that he was not acquainted with the commentaries. In those cases where his translation agrees with one of the possible interpretations given in the Arabic exegetical literature, we assume that the translator received his information through some kind of wordlist, rather than through the medium of a commentary. He does not seem to have written his translation in an Arabophone environment where he could have obtained much more information concerning obscure or difficult words. One other remark must be made with regard to the style of his translation: he often uses words which have a Christian sound, e.g. εὐαγγελίζειν for *baššara* (752B), φανέρωσις for *bayyināt* (716A), the already mentioned προκοπή for *qadam*, which certainly had religious connotations for a Christian. We may also refer to his translation of *aḥbārahum* (Q. 9/30) with τοὺς ἀποστόλους αὐτῶν (745C).

Where there are differences between the text of the *Qur'ān* as we know it and the Greek translation used by Nicetas, these differences may have been caused by insufficient knowledge, biased interpretation, or simple oversight on the part of the translator. But in some cases the discrepancy may be due to the fact that the translator followed a different reading of the text. We have already noted above that his interpretation sometimes agrees with non-canonical interpretations in the exegetical literature. Here we are dealing with non-canonical variant readings, e.g. in Q. 17/13 where the Uthmanic text has *nuḫriǧu lahu yawma l-qiyāmati kitāban yalqāhu manšūran*, but we know from the variant literature that there existed other readings of this verse, in particu-

[32] Cf. SAHAS 1972: 77.
[33] Cf. KHOURY 1972: 148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000072

lar the reading of Ibn ʿAbbās *yuḫraǧu . . . kitābun*. Our translator must have had a text with this reading, since he translates καὶ ἐκβαίνει αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως γραφή (764A).[34] A similar case is that of Q. 5/47 where the canonical text has *wa-li-yaḥkum ahlu l-inǧīli*, but the translator has εἰς τὸ κρίναι τοὺς τοῦ Εὐαγγελίου (737B), which is either a mistake or a translation based on a different reading, several of which are mentioned in the exegetical literature, in particular the one proposed by Ubayy *wa-an aḥkuma*.[35] In Q. 111/4 the translation τῆς αὐτοῦ γυναίκος ὑποκαιούσης κάμινον presupposes of course the well-known reading *wa-mraʾatuhu ḥammālatu l-ḥaṭīb* (776B).[36]

In the same way one is tempted to explain the translation of Q. 18/18 *wa-nuqallibuhum ḏāt al-yamīn* with ἀναστρέφεις αὐτοὺς ἐπὶ δεξιόν (765D) through a variant reading *wa-tuqallibuhum* which, however, as far as we know, is not attested in the exegetical literature. Similarly, one wonders if there existed a variant reading *wa-stabraqan* in Q. 18/31 *wa-yalbasūna ṯiyāban ḫuḍran min sundusin wa-stabraqin* to explain the translation φοροῦσιν ἱμάτια πράσινα ἀπὸ σίνδονος ἢ σταυράκιν (768A).[37] But another possibilty may be that the text used by this translator did not contain all vowel signs and not all diacritical points. In some cases the translator is so patently wrong in assigning the correct (i.e., canonical) case-endings to the words that one can hardly believe that he was capable of such mistakes. If we assume that he worked from an unvowelled manuscript the discrepancies become much more understandable. An ambiguous manuscript would also explain cases such as the confusion between *ibn* and *uḏn* in Q. 9/61 (749D), the confusion between *bi-* and *li-* in Q. 9/33 (749C) and Q. 5/47 (737B), the translation of *innamā tūʿadūna la-wāqiʿ* in Q. 77/7 with ὑπισχνύεσθαι γὰρ τὴν ἔλευ σιν (772C),[38] and possibly the translation of Q. 53/6 *ḏū mirratin* with ὁ εὐθεώρητος (769B), although in this case there is an interpretation in the exegetical literature which supports the translation.[39]

[34] Cf. Jeffery 1937: 200 (Ibn ʿAbbās), 271 (ʿIqrima *yaḫruǧu*), 280 (Muǧāhid); Rāzī: *Mafātīḥ* XX, 168; Ṭabarī: *Ǧāmiʿ* XV, 51–52; Farrāʾ: *Maʿānī* II, 118.

[35] Mentioned by Ṭabarī: *Ǧāmiʿ* VI, 264–65; Jeffery 1937: 128 mentions a reading for Ubayy as *wa-an li-yaḥkum*(?).

[36] Cf. Farrāʾ: *Maʿānī* III, 298–99.

[37] There is a reading *wa-taqlibuhum* attributed to al-Ḥasan and ʿIkrima (cf. ʿUmar & Makram 1982–85: III, 353, no. 4697). In the second verse Ibn Muḥayṣin read *wa-stabraqa* (cf. ʿUmar & Makram 1982–85: III, 362, no. 4748).

[38] Cf. also Q. 51/5 *innamā tūʿadūna la-ṣādiq* = 769B ὑπισχνύεσθαι γὰρ τὸ ἀληθές.

[39] Cf. Rāzī: *Mafātīḥ* XXVIII, 285, and Ṭabarī: *Ǧāmiʿ* XXVII, 42: Ibn ʿAbbās used to interpret this expression as *ḏū manẓar ḥasan*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000073

The discrepancies between the translation and the canonical text confirm our hypothesis that the translator worked in a non-Arabophone environment, where he had no opportunity to check his translation with native speakers, that he worked from an Arabic text and that his native tongue was not Arabic. In this view, the written text at his disposal did not contain vowel signs, and not all diacritical signs. It is a well-known fact that the earliest manuscripts of the *Qur'ān* lack, indeed, many of the later signs that facilitate reading the text.[40] We may also assume that the separation between the verses was not always clear, since in some cases the translation runs over the end of the verse. Sometimes this may have been the fault of Nicetas, for instance in the case discussed above, where Nicetas ignored the separation between two verses for polemical purposes. But in other cases the running over of the translation does not make much difference for the meaning of the text and may, indeed, be the result of the notation in the manuscript.[41] We may add that Nicetas counts the sura's of the *Qur'ān* beginning with the *sūrat al-baqara*; in his view the *Fātiḥa* was only an introductory prayer to the whole of the Book. This tallies with the division in some of the older codices, which sometimes do not include the *Fātiḥa*, since they do not regard it as a real sura.[42]

If we now turn to the question of the person of the translator, we have seen already that there is evidence suggesting that his native language was not Arabic. It is rather improbable that it was Greek, either, since the language used in the translation is often so awkward as to preclude the possibility of its author having been a native Greek. A few examples will suffice to give an idea of his style. In many cases the referential pronoun in the Arabic relative sentence is not deleted, as it should be in Greek, something, one assumes, a native Greek would never have allowed, for instance the translation of Q. 13/30: ἀπεστείλαμεν σε πρὸς ἔθνος οὗ παρῆλθον παρ' αὐτοῦ ἔθνη (757 C), or in the same passage the translation of Q. 13/43 καὶ ὅστις ἐστιν παρ' αὐτοῦ εἴδησις τῆς Γραφῆς. He consistently translates the absolute infinitive of the Arabic text, as in Q. 17/16 *fa-dammarnāhā tadmīran* = καὶ ἐδαμάσαμεν αὐτοὺς δάμασιν (764 B),[43] which leads to most un-Greek sentences. A good example is

[40] For the history of the manuscript readition of the *Qur'ān* and the analysis of the earliest writing systems in this manuscript tradition see NÖLDEKE & SCHWALLY 1961: III, 251–70.

[41] Examples are 769 C = Q. 54/2–3; 769 A = Q. 37/8–9 and 737 B = Q. 5/46–47.

[42] Cf. e.g. JEFFERY 1937: 21 about Ibn Mas'ūd's codex.

[43] Similar sentences at 725 C and 756 A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000074

the sentence given at 733C οὐκ ἔχουσιν εἰς αὐτὸν εἴδησιν εἰ μὴ ἀκολουθίαν τοῦ νομίζειν, which can hardly be understood without consulting the Arabic original *wa-mā lahum bihi min ʿilmin illā ttibāʿa ẓ-ẓanni* (Q. 4/157). The translator's unfamiliarity with Greek prose-style shows itself also in the fact that he is sometimes short of synonyms: the Arabic preposition *ʿalā* is consistently translated by him with ἐπάνω, for instance ἐκωλύσαμεν ἐπάνω αὐτῶν (733B) = *ḥarramnā ʿalayhim* (Q. 4/160), or καὶ ἐδικαιώθη ἐπάνω αὐτῶν λόγος (764B) = *fa-ḥaqqa ʿalayhā l-qawl* (Q. 17/16).

At one point Nicetas makes a reference to those among the Arabs who were baptized[44] and who provided him with some information. As the translator did use Christian phraseology in his translation, this may lead us to the assumption that he was a Syrian Christian or perhaps a converted Muslim, whose native language was Syriac and who came to Byzance, perhaps as a prisoner of war who did not want to return to his country and who assisted Nicetas in his polemic against Islam, because he had an axe to grind.

This is perhaps the most reasonable conclusion, but there is another possibility which may be mentioned here at least for the sake of conjecture. Elsewhere we have tried to demonstrate that the mission to the Saracenes which is mentioned in the Old Church Slavonic biography of Constantinus Philosophus, better known as Cyril, the apostle of the Slavs (d. 869) was authentic.[45] In this biography it is said that in 851 Cyril went to the Saracenes in order to bring a reply to their slanderous accusations against the Holy Trinity. It is said that he went to the city of the Saracenes and discussed with them various religious matters. Perhaps this mission was identical with the one mentioned by Ṭabarī in 855.[46] Cyril used to be a pupil of Nicetas' friend and colleague, the famous Photius and one reasonable assumption seems to be that the purpose of the mission was precisely to present the Muslims with the answer to the letters of the Agarenes written by Nicetas. It is only conjecture, of course, but there is some confirmation in the fact that there are parallels between the text of the letters and the report about the discussion held by Cyril in the city of the Saracenes. Both texts mention the word "slander" (*chula*, διαβολή) in connection with the controversy about the Holy Trinity; both use the argument of religious progress; both accuse the law of the Muslims of inciting man to lust and passion;

[44] Cf. 729A ὡς οἱ βαπτιζομένοι ἐξ αὐτῶν ὁμολογοῦσιν.
[45] Cf. Versteegh 1979.
[46] Ṭabarī: *Taʾrīḫ* III, 1426ff.; for more details see Versteegh 1979: 255ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000075

and both assign to man an intermediate status between the animals and the angels. There is another remarkable coincidence, too: Cyril quotes a verse from the *Qur'ān* (19/17) in the course of the dispute, showing his knowledge of the Holy Book of the Muslims. This verse is not quoted by Nicetas in his Refutation, but he does discuss the passage in which it occurs (768C).

We know that Cyril at one time learnt Hebrew and even translated into this language a grammatical tract – at least that is what the Old Church Slavonic biography tells us. And, of course, his activities at a later period, when he translated the Bible into Old Church Slavonic, are well-known.[47] One might, therefore, come to the suggestion that perhaps Cyril brought back from his trip to Baghdad – or rather Samarra, at that time the residence of the caliph – a copy of the *Qur'ān*, which he then sat down to translate at his leisure when he had returned to Byzance. He had of course a good command of Greek, but his native language was probably not Greek, but a Slavonic dialect (he had been born in Saloniki), and moreover, at the time of this mission he was only twenty-one. In this view, the translation originated around 851 and before the victories of Michael III in 855–856. This tallies with the reasoning used by Nicetas (744D ff.) to explain the successes of the Muslims in the Holy War. These arguments are only understandable in a situation where the Muslims had boasted about their victories against the Christians, especially the famous victory at Amorium, the memory of which was still fresh in everybody's mind.[48]

The suggestion made here would confirm our impression that Nicetas did have a Greek translation at his disposal when he started work on his Refutation. No doubt, the arguments given here for the authorship of Cyril for this translation are flimsy, to say the least. Suffite it to say here that at the time of Nicetas there was at least one reasonable candidate who could have translated the Book of the Muslims into Greek.[49] The important thing is, of course, that the Byzantines at this period made a serious effort to become acquainted with the literal text of the Holy Book of their religious opponents and political rivals. On the one hand, one is often appalled at the viciousness of the arguments used by Nicetas in analysing this literal text, and by the invectives he hurls at

[47] Cf. GRIVEC 1960: 57–63, 197–209.

[48] Cf. VASILIEV 1952: 276–77.

[49] We may also refer to the fact that Photius himself is said to have visited Baghdad; even if the stories about his activities there are not correct – cf. AHRWEILER 1965 – he may have brought back a copy of the *Qur'ān*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000076

his opponents and at their prophet, but on the other hand, the Greek translation of the *Qur'ān* did contribute towards a more intimate knowledge of Islam in the Western world.

References

a. Secondary sources

Ahrweiler, Hélène. 1965. *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat.* In: BZ 58, 348–63.

Canard, Marius. 1956. *Quelques 'à coté' de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes.* In: *Studi Medievali in Onore di Giorgio Levi della Vida.* Roma, 185–96.

—.—. 1964. *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes.* In: Dumbarton Oaks Papers 18, 35–56.

Fritsch, Erdmann. 1930. *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache.* Breslau: Müller & Seiffert.

Graf, Georg. 1944–63. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* 5 vols. Città del Vaticano.

Grivec, Franz. 1960. *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Güterbock, Carl. 1912. *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik.* Berlin: Guttentag.

Jeffery, Arthur. 1937. *Materials for the History of the Text of the Qur'an: The old codices.* Leiden: Brill.

Khoury, Adel-Théodor. 1969. *Les théologiens byzantins et l'Islam: Textes et auteurs.* 2nd ed. Louvain.

—.—. 1972. *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe s.).* 2nd ed. Leiden: Brill.

Krumbacher, Karl. 1897. *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453).* 2nd ed. 2 vols. München. (Repr., New York: Franklin 1970.)

Naumann, Paul. 1948. *Nikolaus von Cues, Sichtung des Alkorans (Cribratio Alkoran). Erstes Buch.* Mit Anmerkungen von Gustav Hölscher. 2nd ed. Hamburg: Meiner.

Nöldeke, Theodor, and Friedrich Schwally. 1961. *Geschichte des Qorāns.* Hildesheim: Olms. (Repr. of the 2nd ed. Leipzig 1909).

Sahas, Daniel J. 1972. *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'.* Leiden: Brill.

'Umar, Aḥmad Muḫtār and 'Ābd al-'Āl Sālim Makram. 1982–85. *Mu'ǧam al-qirā'āt al-qur'āniyya.* 8 vols. Kuweit: Ǧāmi'at al-Kuwayt.

Vasiliev, A. A. 1952. *History of the Byzantine Empire 324–1453.* 2nd ed. 2 vols. Madison: Univ. of Wisconsin Pr.

Versteegh, Cornelis H. M. 1979. *Die Mission des Kyrillos im Lichte der arabo-byzantinischen Beziehungen.* In: ZDMG 129, 233–62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000077

b. Primary sources

al-Farrā': *Maʿānī* = Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā': *Maʿānī l-Qurʾān*. Ed. by MUḤAMMAD ʿALĪ AN-NAǦǦĀR. 3 vols. Cairo: ad-Dār al-Miṣriyya 1966–72.

Nicetas: *Refutation* = Νικήτα Βυζαντίου Φιλόσοφου, Ἀνατροπὴ τῆς παρὰ τοῦ Ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου. Ed. by J.-P. MIGNE. In: *Patrologiae Cursus Completus . . . Series Graeca*. CV. Paris 1857–66, 669–841.

Rāzī: *Mafātīḥ* = Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ġayb*. 20 vols. Cairo: al-Maṭbaʿa al-Bāhiyya al-Miṣriyya 1890–1909.

Ṭabarī: *Ǧāmiʿ* = Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: *Ǧāmiʿ al-bayān fī taʾwīl āy al-Qurʾān*. 3rd ed. 30 vols. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1963

—.—, *Taʾrīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M. J. DE GOEJE. Repr. Leiden: Brill 1964–65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000078

Neue Spuren von Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa*

Von Jens-Uwe Hartmann und Dieter Maue

Annemarie von Gabain zum 90. Geburtstag am 4. Juli 1991

I. Einleitung
II. Beschreibung der Handschrift
III. Transliteration
IV. Bearbeitung und Kommentar
V. Glossare
1. Sanskrit – Uigurisch
2. Uigurisch – Sanskrit

I

Von der Zeit ihrer Entstehung bis etwa zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends müssen die Werke des buddhistischen Hymnendichters Mātṛceṭa von herausragender Bedeutung im indischen Buddhismus gewesen sein[1]. In Indien selbst läßt sich diese Bedeutung nur indirekt erschließen, so etwa aus dem Bericht, den der chinesische Pilger I-tsing über seine Indienreise verfaßt hat, oder aus den vielen Werken, in denen aus den Hymnen Mātṛceṭas zitiert wird. Ein genaueres Bild gewinnen wir jedoch vom indisch geprägten Buddhismus Zentralasiens, soweit er uns aus den Oasen am nördlichen Zweig der Seidenstraße bekannt geworden ist. Die indische Originalfassung der beiden Hauptwerke Matṛceṭas, des *Prasādapratibhodbhava* (oder *Śatapañcāśatka*) und des *Varṇārhavarṇa*, ist dort in einer beträchtlichen Zahl von Handschriftenfragmenten enthalten und dadurch fast vollständig bewahrt. Der Zahl dieser Fragmente nach zu schließen, müssen sie zu den wichtigsten Schriften in den buddhistischen Zentren Ostturkistans gezählt haben. Offensichtlich waren sie auch populär genug, um im Leben derjenigen eine Rolle zu spielen, die das Sanskrit nicht oder zumindest weniger gut verstanden, wie Fragmente aus verschiedenen tocharischen Übersetzungen und Bilinguen zeigen.

[1] Zum folgenden vgl. Jens-Uwe Hartmann: *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa*. Göttingen 1987. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 160.), S. 12 ff. [Künftig: VAV(UH) bei Bedarf mit Seitenzahl].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000079

Das vorliegende Fragment stellt nun ein weiteres, allerdings besonders wichtiges Dokument für die Bedeutung Mātṛceṭas in der zentralasiatischen buddhistischen Literatur dar. Es liefert den Beweis[2], daß die Kenntnis und Überlieferung seiner Werke nicht auf die buddhistische Kultur der Tocharer beschränkt blieb, sondern ebenso die der Uiguren erreichte[3]. Das Bruchstück läßt sich nämlich als uigurische Übersetzung von *Varṇārhavarṇa* 9.17 d–22 c bestimmen. Da nach Vers 21 die Ziffer 21 erhalten ist, kann man wohl davon ausgehen, daß es sich um eine fortlaufende Übersetzung wenigstens des ganzen Kapitels[4] und nicht etwa um die eines Zitates handelt.

Trotz der zahlreichen zentralasiatischen Fragmente hat sich der Text des *Varṇārhavarṇa* noch nicht vollständig wiedergewinnen lassen, und daher kann man von jedem neuen Fragment wenigstens einen kleinen Textzuwachs erhoffen. Diese Hoffnung wird auch von der hier zu behandelnden Bilingue nicht enttäuscht. Ganz im Gegenteil lassen sich mit ihrer Hilfe einige Lücken im Sanskrit-Text schließen, und sie ermöglicht erstmals ein Verständnis der bisher rätselhaften Strophe 19.

Die uigurische Übersetzung erfolgt pādaweise, d. h. jedes Versviertel des Originals wird einzeln übersetzt. Ungewöhnlich ist dabei die Art

[2] Die Vermutung, daß ein Großteil der in der Turfan-Oase aufgefundenen skt. und toch. Manuskripte durch Uiguren benützt, veranlaßt oder auch selbst geschrieben worden ist, liegt nahe. Da aber bei der Ausbeutung der Fundstätten mögliche chronologisch relevante Spuren nicht gesichert, Papieruntersuchungen nicht weitergeführt und Fehleruntersuchungen an Handschriften (vgl. die Bemerkungen in E. WALDSCHMIDT: *Bruchstücke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon.* Leipzig 1932 (Erw. Nachdr. in: Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie. Wiesbaden 1979, Bd. 2, S. 193–445), S. 3 (= 199) ff.) noch nicht systematisch unternommen wurden, ferner paläographische Indizien wegen der Stagnation der nordturkistanischen Schriftentwicklung nicht existieren, läßt sich diese Vermutung bisher nur an Hand von Bilinguen, Kolophonen, Interlinear- oder Marginalglossen oder sonstigen Benutzervermerken in den Handschriften verifizieren. Wenige vorläufige Bemerkungen bei D. MAUE: *Sanskrit – uigurische Bilinguen aus den Berliner Turfanfunden.* Gießen 1981 (Unpubl. Habilitationsschr.), S. XXXV ff.

[3] Neben Āryaśūra und Haribhaṭṭa ist somit eine weitere Leuchte buddhistischer Kunstdichtung in der brāhmī-uig. Überlieferung vertreten. Vgl. auch den kurzen Überblick bei D. MAUE: *Die alttürkische buddhistische Literatur in Brāhmī-Schrift.* In: *Türkoloji Çalışmaları ve F. Almanya'daki Türk Çocuklarının Eğitim-kültür Problemleri Sempozyumu 20–21 Eylül 1985.* Ankara/Beytepe 1987, S. 35–44.

[4] Es muß sich nicht notwendigerweise um eine Übersetzung des ganzen Werkes handeln, denn zumindest in den Sanskrit-Handschriften ist ein Kapitel aus dem VAV auch separat überliefert, s. die Einleitung zu Kapitel 11 in VAV(UH), S. 291.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000080

und Weise, in der die Sanskrit-Vorlage miteinbezogen ist. Es wird keineswegs der ganze Sanskrit-Pāda vorangestellt, wie verschiedentlich in Bilinguen zu beobachten, sondern mit einer einzigen Ausnahme immer nur das erste Akṣara eines Pāda. Dabei bleibt unberücksichtigt, ob dieses eine Akṣara bereits ein ganzes Wort oder lediglich die Anfangssilbe eines längeren Wortes darstellt. Selbst in dem einen Fall, in dem einmal zwei Akṣaras zitiert werden (*stvadga* zu VAV 9.19b), geschieht dies keineswegs, um ein Wort zu vervollständigen. Einen speziellen Grund für die Zweisilbigkeit des Exzerptes können wir nicht angeben; die übrigen zehn erhaltenen Pāda-Anfänge jedenfalls sind alle nur durch ein Akṣara markiert, darunter auch die ebenfalls mit *tva°* anlautenden Pādas 9.21b und 22b. Das Exzerpt *stvadga* ist auch insofern bemerkenswert, als es noch den zur selben Ligatur gehörigen Auslautkonsonanten *s* des vorangehenden Wortes *(satvās)* enthält. Dies deutet darauf hin, daß der Sanskrit-Text nicht auswendig zitiert, sondern daß eine Handschrift benutzt wurde, aus welcher der Verfasser der Bilingue mechanisch jeweils das erste und das neunte Akṣara eines Halbverses exzerpiert hat[5].

Die vorliegende Art des Exzerpierens ist bisher unter den uig. Brāhmī-Fragmenten nur vereinzelt anzutreffen: in TT VIII D6–7, in dem unpublizierten Fragment Mainz 621 und in einem unbearbeiteten Blatt, das in Wên Wu 8 (1985) 62 abgebildet ist. Es läßt sich vorderhand nicht sagen, ob auch dort die einzelnen Sanskrit-Akṣaras als Pāda-Anfänge anzusehen sind. Unter den Sanskrit-tocharischen Fragmenten hat sich dieser Typus bislang nicht nachweisen lassen. Andererseits ist er – mutatis mutandis – den sino-uig. Bilinguen nicht ganz fremd[6]. Ein solchermaßen fragmentierter Mūla-Text war für einen Benutzer wertlos, der nicht auch über den kompletten Urtext verfügte. Wir dürfen diese Sorte von Bilinguen als Indiz dafür werten, daß die uig. Übersetzungen – gewissermaßen Schattentexte – nicht für sich standen, sondern im Zusammenhang mit der Vorlage zu benutzen waren.

[5] Zu einer ähnlichen akṣara-bedingten Abtrennung der Pāda-Grenzen vgl. die Handschrift L 1 in VAV(UH): L 1r3 zu VAV 1.2 tvā | m arabhyā, L 1v3 zu VAV 1.9 tvā | nupaneyo und L 1v4 zu VAV 1.10 sāmānyagatai | s tato.

[6] Vgl. Kōgi Kudara u. P. Zieme: *Uigurische Āgama-Fragmente* (1). In: Altorientalische Forschungen 10 (1983), Fragment B, S. 281 f. Das dort behandelte Bruchstück enthält Zitate aus dem Mahāparinirvāṇasūtra des chinesischen Dīrghāgama, darunter auch die Übersetzung von zwei Verspartien. Die Verse sind nach den Verszeilen der chinesischen Vorlage übersetzt; dabei ist in dem Manuskript jeder Übersetzung einer Verszeile das erste chinesische Zeichen – einmal auch die ersten beiden Zeichen – dieser Zeile vorangestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000081

Die Auszüge daraus sind nichts anderes als Lokalisierungshilfen, bei denen es belanglos ist, ob sie semantisch für sich interpretierbar sind (im Falle einer chin. Vorlage) oder nicht (in der Regel bei einem Skt.-Urtext)[7].

II

Unser Fragment trägt auf der Verglasung zwei Signaturen. Die eine, „Mainz 614", weist es als zu der sog. „Mainzer Sammlung" gehörig aus, jenem Teil der Handschriftenfunde aus den Preußischen Turfan-Expeditionen also, der 1947 an die Mainzer Akademie der Wissenschaften und Literatur übergeben wurde[8] und dort auch tatsächlich zur Verwahrung und Restaurierung verblieb[9]. Die Fragmente erhielten die Kennzeichnung „Mainz" mit laufender Nummer. Eine unveröffentlichte Handliste liegt seit 1956 vor[10]. Aus der zweiten Signatur „TM. 309", d.h. Turfan-Manuskript Nr. 309, dürfen wir vermuten, daß das Manuskript aus der 1. Turfan-Expedition stammt und in Qočo gefunden wurde[11]. Es besteht aus dickem, dunkelbraunem Papier, das gegen Licht dunkelocker durchscheint und starke, aber unregelmäßige Riffelung aufweist. Die Oberfläche ist glatt. Die Abrißstellen fasern nur leicht aus. Das Papier ist nach A. VON GABAIN[12] einer Buchrolle entnommen, was durch eine Klebung, die schon vor der Erstbenützung vorgenommen wurde, nahegelegt wird. Diese Buchrolle enthielt in uig. Schrift einen illuminierten uig. Text mit eingestreuten skt. Mantras, die in roter Farbe hervorgehoben sind. Wie breit die Buchrolle lag, läßt sich nicht sicher bestim-

[7] Während in der hier zu behandelnden Bilingue die Ratio des Exzerpierens leicht zu durchschauen ist, hat sich bisher für die Exzerpte aus den Prosapartien der Āgamas (TT VIII [zur Abkürzung s. Fußnote 12] A; C; G) eine solche nicht aufdecken lassen.

[8] Eine Mainzer Sammlung von Turfan-Funden hat es im eigentlichen Sinne nie gegeben. Die dorthin ausgelagerten Bestände sind an die Stiftung Preußischer Kulturbesitz, seinerzeit Marburg, jetzt Berlin (West) gegangen.

[9] Ein kleinerer Teil wurde von Mainz nach Hamburg an das Seminar für Geschichte des Vorderen Orients weitergeleitet. Es soll sich vorwiegend um Iranica gehandelt haben.

[10] Ş. TEKIN: *Preußische Akademie der Wissenschaften, Turfan-Sammlung I–III.* [Mainz 1956]. (Typoskript).

[11] A. VON LE COQ: *Türkische Manichaica aus Chotscho.* I. Berlin 1912, bemerkt S. 5 zu Nr. 1: „die mit T. M. bezeichneten Stücke (sind) in Chotscho gefunden." Für die Zuordnung zur 1. Expedition vgl. ibid. S. 3.

[12] ANNEMARIE VON GABAIN: *Türkische Turfan-Texte.* VIII. Berlin 1954 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Klasse f. Sprachen, Lit. u. Kunst. 1952, 7.) [Zitiert als: TT VIII], S. 69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000082

men[13]. Die freie Rückseite wurde später zu erneuter Beschriftung herangezogen. Dabei blieb die Rollenform gewiß nicht erhalten, worauf das Blanco am unteren Ende der Rückseite hinweist. Am wahrscheinlichsten ist, daß die Rolle in Streifen zerschnitten, diese in der Mitte gefaltet und die so entstandenen Doppelblätter zu einem Heft ineinandergelegt wurden. Diese Vermutung gründet sich auf den sehr schmalen Blancostreifen am linken, ziemlich unversehrt erhaltenen Rand der Rückseite und das Fehlen eines Schnürlochraums. Außerdem scheinen die Verletzungen am linken Rand auf Fadenheftung hinzuweisen. Die Beschriftung erfolgte durch Kalamus in Brāhmī des Typs u der Sander-Systematik[14]. Die maximale Höhe des Fragments beträgt ca. 14 cm, die maximale Breite 12 cm. Da sich in der zweitletzten Zeile der Verlust am rechten Rand einigermaßen sicher mit 5 Akṣaras, etwa 3 cm, bestimmen läßt, muß die Breite des Schriftspiegels etwa 14,5 cm betragen haben. Seine Höhe bleibt offen. Aus dem Erhaltenen läßt sich nur soviel schließen, daß die Einzelblätter quadratisch oder hochformatig gewesen sind.

In TT VIII S. 69f. publizierte A. von Gabain den Text erstmalig in Transliteration und Transkription mit Übersetzung und einigen Anmerkungen. In dem Hand-Exemplar der Herausgeberin finden sich u. a. folgende Marginalien: *dharma* (zu *dha* in Z. 4), *vinaya* (zu *vi* in Z. 7), *sphuṭ* [lies so!] 'füllen', *pātāla* [lies so!] (zu *pa* in Z.12), wovon *dharma* und √*sphuṭ* sich nun als richtig erweisen lassen. Als Quelle wird angegeben „Ergänzungsvorschläge: W(erner) Winter"[15], auf den wohl auch der Hinweis auf die Deutung der schon erörterten Exzerpierweise der Handschrift zurückgeht: „1. Akṣara von *pādas*"[16]. Insgesamt aber mußte der erhaltene Text wegen des fragmentarischen Zustands unverstanden bleiben. Durch die Identifizierung haben sich so viele neue Gesichtspunkte ergeben, daß – auch im Interesse einer komfortableren Benützung – eine Reedition begründet erscheint. Der Erstausgabe aber ist ein bleibender Wert zugewachsen dadurch, daß in der Zwischenzeit dem Manuskript mit einigen Randstücken auch eine geringe Textmenge verloren gegangen ist.

[13] A. von Gabain nimmt l.c. ohne expliziten Grund an, daß das Fragment „etwa ein Drittel der ganzen Breite" repräsentiere.

[14] Vgl. L. Sander: *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung.* Wiesbaden 1968 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband. 8.), S. 182 mit Tafeln 29 ff.

[15] Handschriftlich l.c.

[16] Handschriftlich l.c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000083

III

Durch Fettdruck hervorgehoben werden die Textpartien, die heute verloren und somit nicht mehr am Original überprüfbar sind. Die Lesungen sind aus TT VIII übernommen. Kursive bezeichnet unsichere Lesung. Außerdem werden folgende Symbole verwendet:

. . .	unbestimmte Textmenge
(a)	normalisierende Hinzufügung; Auflösung einer Abkürzung
[ ]	Verlust
k[ ], [ ]a, t[ ]ṃ	Verlust eines Teils eines Akṣaras
⟨a⟩	Hinzufügung durch Emendation
x	in Spuren erhaltener, aber unleserlicher Teil eines Akṣaras

1 [. . .] **ṅy*a* oya** [. . .] 1[ ] [. . .]
2 **yyu syu rɣ*ɣa* ryu pi lti eya rya *r*[ ]ya lya-r̲ ki mlya rpi ryo** [ca. 7 Akṣ.]
3 **ti yiṃ**[17] **pi l*t*ya** ji po lmā qi-**ɣ**, tā , si si ṅte thtse 1[ca. 7 Akṣ.]
4 dha , ño mye rtyo ñcyo säṃ tya ɣi ntya ji qa dhā śla ri [ ]i [ ]x [ca. 7 Akṣ.]
5 eya rsya rlya-r̲ pi ryo-k̲ po tiṃ ḷhla-r̲ , stva dga , si sñ*i* **t**[ ] [ca. 7 Akṣ.]
6 ñcu ji kyo ṅyo-l̲ lyo-ɣ ā śa yi-**ɣ**, hṛ , yū lqa tya-**ɣ** [ca. 6 Akṣ.]
7 ymyā , vi , ki rkyai lya-r̲ eya rdhi si si ṅśā sä ñä [ ]ä [ ]ṃ [ca. 7 Akṣ.]
8 pi lmya slya-r̲ , sphu , oya *c*lyo-**ɣ** kya kli-ɣ [ca. 11 Akṣ.]
9 a ñäṃ oya sya tyo slya riṃ oya lyo rkyo **kya po la-r̲** [ca. 9 Akṣ.]
10 si si ṅyu tyu ṅyu sñi eya ri**ɣ** i ṅi sñä eya rttya jä eya ryu **rlya-r̲** [ca. 5 Akṣ.]
11 i ñci ppo lqai la-r̲ , tva , si si ṅśā si ñä stäṃ i ñā rū yyu [ca. 5 Akṣ.]
12 yi lqi pre-t pū slu**ɣ** ta mū dhā , pa , oya rtlyo-**ɣ** ta mū dhā qi eya m[ ] [ ]i [ca. 4 Akṣ.]
13 lya-r̲ 21 ā , u lā dhi bha vā g̲rä qa tyaɣ i ymyā oya ri ti-p̲ , [ ]v[ ] [ca. 5 Akṣ.]
14 [ ]äṃ oya ṅi yyu lyu-**ɣ** kṣi yā lṅu-q , ā , yi hā ro-q pli hsi [ ]i [ca. 4 Akṣ.]

[17] Vom unteren Rand des Akṣaras sind schwache Reste erhalten, die eher auf das Graphem h- und nicht y- hindeuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000084

IV

Zur leichteren Orientierung wird der Sanskrit-Text mit vorangestellten Strophenzahlen nach der Ausgabe von J.-U. HARTMANN in der ersten Spalte ausgedruckt. Darin werden die Exzerpte unserer Hs. durch Fettdruck hervorgehoben, falls sie nur hier überliefert sind, andernfalls durch Unterstreichung markiert. In der zweiten Spalte wird der uig. Übersetzungstext gegenübergestellt. In runden Klammern sind die Zeilenzahlen der Hs. eingefügt[18]. Die anschließende deutsche Übersetzung orientiert sich an dem Belegstand und den Formulierungen des Uigurischen. Die Kommentierung erfolgt pādaweise.

17	
(d) śreyaso dviṣatām api	[. . .] (1) ŋä ö[. . .] 1 [. . .]
18	
(a) prativetsya⟨n⟩ti ye ke cid	(2) yüz (y)ügärü bilti
	är[s]ä⟨r⟩lär kimlär birö[k]
(b) upakāra*ra*[sāgratām]	[. . .yeg ta](3)tıgın bil*t*äči
	bolmakıg
(c) **tā**[va]*k*ās te bhaviṣyanti	siziŋ tetsela[rıŋız . . .]
(d) (4) dharmadāyādabāndhav*ā*[ḥ]	nom yertönčösin tägintäči
	kadašları[]ı[z]

(a) Alle, die erkannt haben (b) die Kenntnis vom [besten Ge]schmack [(Eurer) Wohltaten], (c) [werden zu] Euren Schülern, (d) zu Euren Verwandten, die die Dharma-Welt empfangen.

a) Der Anfang des uig. Texts ist heute nicht mehr erhalten; der hier vorgeschlagene Text ist ein Kompromiß aus den unverständlichen Lesungen in TT VIII und der Sanskritvorlage.

b) *bolmak* 'sein' dient nicht selten zur Wiedergabe von skt. Abstracta auf *-tā*. Falls *biltäči* 'Kenner' richtig ist, bildet dies zusammen mit *bolmak* das Abstractum 'Kennerschaft, Kenntnis', vergleichbar mit *umatačı bolmak* 'Unfähigkeit', skt. *abhavyatā* (TT VIII A 44)[19]. Das vorausgehende

[18] Die in der Handschrift verlorenen und nur noch durch TT VIII bezeugten Textteile werden nun nicht mehr besonders ausgezeichnet.

[19] Weitere Beispiele: TT VIII B 3–4 *eš adaš bolmak* „Kamerad$_2$-schaft", skt. *sahāyatā*; B 5–6 *b(i)ligsiz ešlig bolmak* „Kameradschaft mit einem Toren", skt. *bālasahāyatā*; Mainz 202 V 4 (unpubl.) *uzatı či[g] bolmak* „chronische Indigestion (wörtl.: das Fortgesetzt-roh-Sein)", skt. *satatāmatā*; Mainz 652 R 3 *arslan bolmak* „Löwe-sein" übersetzt skt. **kesaritā* gegen handschriftliches und besseres *kesaratā* „Mähne-sein".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000085

Obj. ist kombinatorisch aus dem handschriftlichen Befund[20], dem rekonstruierten skt. Text und vergleichbaren Formulierungen[21] wiederzugewinnen. Es ist wohl hinzunehmen, daß der uig. Übersetzer den Text gegenüber der Vorlage geringfügig erweitert hat.

c) Das Exzerpt *tā* und die uig. Übersetzung mit stützendem Substantiv *tetse* bestätigen die bereits in VAV(UH) ad 1. fragend erwogene Ergänzung.

d) yertönčö 'Welt' ist eher explikativer Zusatz als Hinweis auf ein *dhātu* in der skt. Vorlage.

19

(a) [⏑ ⏑ ⏑ ⏑ a]*mī* satvā̲s	[. . .] (5) ärsärlär birök bo tınlıglar
(b) tvadgataṃ karuṇāśa*ya*[m]	siznit[in . . . yarlıka] (6) nčučı kŋüllüg ašayıg
(c) **hra**[dam⏑ ⏑ – – ⏑]	yulka täg [. . .] (7) ymä
(d) **vi**[śe]*y*us tava šāsanāt	kirgäylär ärdi siziŋ šasını[ŋ]ı[ztı]n

(a) Wenn diese Lebewesen [erkenn]en (b) den [von] Euch [ausgegangenen] Barmherzigkeit-Āśaya, (d) werden sie aufgrund Eurer Lehre (c) wie in einen Teich [sogar ins brennende Feuer] (d) eintreten.

a) uig. *bo* stützt die Ergänzung *[a]mī*, ebenso *ärsär . . . birök* das von S.B. 980[22] vorgeschlagene *ced.*

b) Zur Besonderheit des Exzerpts sind die Bemerkungen in der Einleitung zu vergleichen. Die uig. Übersetzung läßt die Frage offen, ob °*ṇā* oder °*ṇa* im Kompositum verbaut ist; das Suffix +*lüg* kann entweder adjektivierende Funktion haben oder den Inhalt des vorausgehenden Wortes mit dem des folgenden identifizieren. In *āśaya* hat der uig. Übers. einen terminus technicus vermutet, zumindest aber ein Wort gesehen, das nicht ädaquat übertragbar ist, vielleicht auch wegen der hier möglichen Ambivalenz 'geistige Disposition, An-liegen' – 'Zufluchtsort'.

[20] Vgl. o. Anm. 17.

[21] Z.B. TT VIII A 68 *[rasarasāgraprāptaḥ, tatıgla]rta yeg tatıgıg bulmıš ärür* „er (der *mahāpuruṣa*) hat den besten Geschmack von (allen) Geschmäckern erlangt".

[22] D. R. SHACKLETON BAILEY: *The Varṇārhavarṇastotra of Mātṛceṭa.* In: BSOAS 13 (1950), 671–701; 810; 947–1003 [Hier und künftig: S.B. mit Seitenzahl].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000086

c) Das Verständnis der ganzen Strophe hing bisher an dem problematischen tib. *'tsho ba bźin du* 'wie Lebendige', was S.B. 980 in *jīvanta iva* rückübersetzte. Dies führte aber trotz Glättungsversuchen zu keinem befriedigenden Sinn[23]. Nun weist uig. *täg* = skt. *yathā, iva* darauf hin, daß in *yulka* das Vergleichswort erhalten ist und mit *hṛ°* glücklicherweise auch der Anfang des Skt.-Worts, das also weder mit √*jīv* noch mit einem anderen Lexem des Bedeutungsfelds 'Leben' in Verbindung zu bringen ist. Zunächst war das Verständnis blockiert durch die GABAINsche Vermutung, *yulka* sei Nebenform von *yula* 'Lampe', was an skt. *(pra)dīpa* und so an eine Textvariante zu *dīptāgni* denken ließ, das S.B. 980 aus dem tib. *kun tu 'bar ba'i me* erschlossen hatte. Dabei ist die Lösung nur durch einige kleine Hindernisse verstellt: in *yulka* kann man den Dat. von *yul* 'Teich, Gewässer' sehen; das führt zu skt. *hrada*[24] und dies weiter zu tib. *mtsho* statt des homophonen – und so variantenfrei in allen Tanjurdrucken überlieferten – *'tsho*. Der Anfang des Pāda lautete also *hradam iva* oder *hradaṃ yathā*, den Abschluß dürfte wegen uig. *ymä* ein *ca* gebildet haben. Ob die fehlenden 3 Akṣaras durch substantivisches *jvalantam* 'das Feuer (Akk.)' ausgefüllt waren? Das allerdings würde aus metrischen Gründen nur in Verbindung mit *hradaṃ yathā* möglich sein.

d) Durch das Exzerpt *vi* und die auf Potentialis hindeutende Verbform von *kir-* 'eintreten' ist die von S.B. 980 vorgenommene Ergänzung *viśeyus* nun ganz sicher. Unsere Handschrift belegt *śāsanāt* gegen ebenfalls überliefertes *śāsanam*. – Zu dem hier verwendeten Bild läßt sich *Jātakamālā* VI.33 *(Śaśajātaka)* vergleichen[25]:

tataḥ sa taṃ vahnim abhijvalantaṃ
nidhiṃ dhanārthī sahaseva dṛṣṭvā |
pareṇa harṣeṇa samāruroha
toyaṃ hasatpadmam ivaikahaṃsaḥ ‖33‖

"Then, with the utmost gladness, like one desirous of wealth on suddenly beholding a treasure he threw himself in that blazing

[23] Vgl. VAV(UH) ad 1.

[24] Handschriftliches *hṛ(da-)* statt *hra(da-)* konstituiert nicht eine varia lectio, wie die uig. Wiedergabe erweist. Es fragt sich, ob eine Verschreibung an Stelle des ähnlichen Graphems *hra* vorliegt oder eine graphische Idiosynkrasie. Schreibungen von *ṛ* für *ra* oder *ri* sind jedenfalls in zentralasiatischen Handschriften nicht ungewöhnlich, vgl. z.B. VAV(UH) 51 oben.

[25] HENDRIK KERN (hrsg.): *The Jātaka-Mālā or Bodhisattvāvadāna-Mālā by Ārya-Çūra.* Boston 1891 (repr. Varanasi 1972), S. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000087

fire, as the supreme haṃsa plunges into a pond with laughing lotuses[26]."

20

(a) yasmāt tu [⏑ ∪– –⏑]	[. . .] (8) bilmäzlär
(b) **sphuṭā** māreṇa vairiṇā	öčlüg käklig [. . .]
(c) tasmād ātma[∪– –⏑]	(9) anın öz ät'özlärin ölürgükä bolar
(d) [bālās tvacchāsan]ātigā⟨ḥ⟩	[. . .] (10) siziŋ ütünüzni ärigiŋizni ärttäči ärürlär

(a) [Weil] sie [aber] nicht wissen, (b) bösartig$_2$ [durch den feindseligen Māra], (c) darum (d) übertreten [die Toren] Eure Anweisung$_2$ dadurch, (c) daß sie sich selbst töten.

a) *bilmäzlär* 'sie wissen nicht' läßt keinen Rückschluß auf das skt. Verb zu.

b) Die in VAV(UH) 263 vorgeschlagene Ergänzung *[sphu]ṭā* 'erfüllt, besessen' ist nun erhärtet. Die uig. Wiedergabe durch die Adjektiv-Ableitung von *öč käk* 'Rache + Haß' entspricht nicht unbedingt den Erwartungen.

c) Wie zuvor schon S.B. 980, wird man auch nach dem Uigurischen mit einer Form von *hantṛ* rechnen müssen; SHACKLETON BAILEY ergänzt *ātma[nihantāro]*.

21

(a) ciraṃ bata bhaviṣyanti	[. . .] (11) ınčıp bolgaylar
(b) tvacchā*s*[anaparāṅ]*m*ukhāḥ	siziŋ śasını⟨ŋı⟩ztın ınaru yü[zlügler]
(c) mahāprapā[tā]*ndha*kāra-	[. . .] (12) yılkı pret buzlug tamuta
(d) paridāhānubhā*v*ina⟨ḥ⟩	örtlüg tamutakı äm[gäk]i [. . .](13)lär

(a) [Lange] allerdings werden sie sein (b) [solche, deren] Gesicht ab(gewandt) ist von Eurer Lehre, (d) [und solche, die] Leid (c) in [. . .] Tier-, Preta- (und) Eishölle(n) (d) (und) in Feuerhölle(n) [erdulden].

[26] Übersetzung von J. S. SPEYER: *The Jātakamālā or Garland of Birth-Stories of Āryaśūra*. London 1895 (repr. Delhi 1982), S. 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000088

a) Nach tib. *'khyam par 'gyur* hatte bereits SHACKLETON BAILEY *bhramiṣyanti* konjiziert (S.B. 980). Aber offenbar stützen die zentralasiatischen Textzeugen ausschließlich *bhaviṣyanti* (s. die Sanskrit-Handschriften S 100 und L 29 in VAV(UH) 263 sowie nunmehr auch die uigurische Übersetzung). Daher muß diese Lesart als die in Ostturkistan gültige anerkannt werden, obwohl sie neben *bhramiṣyanti* weniger prägnant wirkt. Der Text in VAV(UH) ist entsprechend zu ändern.

c–d) Gegen die sonst geübte Praxis möglichst getreuer Wiedergabe scheint hier der uig. Übersetzer von der Vorlage radikal abzuweichen und statt einer Übersetzung die Existenzstufen unterhalb der Menschenwelt aufzuzählen. Ob er *prapāta-* als „Sturz (in eine schlechtere Existenzform)" aufgefaßt und in *paridāha-* „Hitze" einen Ausdruck für „Feuerhölle" vermutet hat?

22

(a) ā̲bhavāgram api spṛṣṭvā	ulatı bavagrıka tägi ymä öritip
(b) *tv*addharmavimukho [janaḥ]	[siziŋ nomuŋuzt](14)ın öi yü⟨z⟩lüg k(i)ši yalŋok
(c) ācinoty eva mohāndho	yıgar ok b(i)ligsi[z b]i[lig . . .]
(d) vyasanaprabha[v]ān bhavān	[. . .]

(a) Indem (sein Herz) sogar bis zum Bhavāgra erhöbe (b) ein Mensch$_2$, dessen Gesicht weg(gewandt) ist von [Eurer Lehre], (c) sammelt er doch [blind durch] Unwissenheit (d) [Existenzen, Quellen von Leid.]

a) Die Wiedergabe der Präp. *ā* durch *ulatı* wörtl.: 'verbindend', sonst häufiger verwendet in der Funktion von skt. *-ādi*, ist denkwürdig. Transitives *örit-* 'erheben' verlangt ein Objekt, vielleicht elliptisch für *köŋül örit-* 'den Geist (meditativ) erheben'.

b) Ergänzung des uig. Teils ist so gut wie sicher. Sie ist die Grundlage für die Kalkulation des Substanzverlusts am rechten Rand.

c) Das Exzerpt *ā* klärt die Frage nach der Vorsilbe von *cinoty:* damit lautet das Verb *ācinoty*. Diese Form wird weiterhin bestätigt durch ein winziges Bruchstück aus einer Skt.-tocharischen Bilingue im Besitz der India Office Library in London. Nach einer Abschrift von KLAUS T. SCHMIDT, Saarbrücken, konnte dieses Fragment als VAV 9.22–26 be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000089

stimmt werden[27]. Zeile r1 des Fragmentes (Nr. Tb 62) bewahrt vor dem Abbruch noch āc*i*[. . .].

V[28]

1. Sanskrit – Uigurisch

atiga	ärttäči 20d
api	ymä 22a
ā-√ci	yıg- 22c
ātman	öz ät'öz 20c
ābhavāgram	ulatı bawagrıka tägi 22a
āśaya	ašay (TochA āśai) 19b
idam: asau	bo 19a
eva	ok 22c
karuṇā	[yarlıka]nčučı köŋül 19b
cid	birök 18a
[ced]	[kim] ärsär birök 19a
tad: tasmāt	anın 20c
-tā (Abstr.-Suffix)	bolmak 18b
tāvaka: °āḥ	≈ siziŋ tetsela[rıŋız] 18c
tvad: tava	siziŋ 19d; tvad° siziŋ 21b, 20d; sizni[tin] 19b
dāyāda	≈ tägintäči 18d
dharma	≈ nom yertönčösi 18d
parāṅmukha	ınaru yü[zlüg] (Calque-Bildung) 21b

[27] Herrn Dr. SCHMIDT sei an dieser Stelle dafür gedankt, daß er uns seine Abschrift zugänglich machte.

[28] Es werden 3 Grade der Entsprechung angenommen: 1. Unmarkiert bleiben die Entsprechungen, die kontextunabhängig als äquivalent gelten können. 2. Durch ≈ wird eine Unschärferelation zwischen Ausgangs- und Zielsprache bezeichnet, die z.B. sprachspezifische oder interpretatorische Hintergründe haben kann. 3. Mit ≠ geben wir an, daß eine Entsprechung auf der Lexemebene nicht mehr gegeben ist. Das kann verschiedene Ursachen haben: Paraphrase statt Übersetzung, Mißverständnis oder abweichende Deutung der Vorlage. In unserem speziellen Fall ist aber auch nicht auszuschließen, daß der Verfasser der Bilingue einen Text mit anderer Lesart benützt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000090

paridāha	≠ örtlüg tamutakı äm[gäk]i 21 d
prati	yüz (y)ügärü 18 a
prati-√vid	yüz (y)ügärü bil- (Calque-Bildung)[29] 18 a
bata	≠ ınčıp 21 a
bāndhava	kadaš 18 d
bhavāgra	bavagrı 22 a
√bhū	bol- 21 a
mukha	yüz 21 b, 22 b
moha	b(i)ligsi[z b]i[lig] 22 c
yad: ye ke cid	ärsärlär kimlär birök 18 a
rasa	tatıg 18 b
ra[sarasāgratā]	≠ [yeg ta]tıgın biltäči bolmak 18 b
√vid	bil- 18 a
√vi[ś]	kir- 19 d
vimukha	öŋi yü⟨z⟩lüg 22 b
śāsana	šasın 19 d, 21 b; üt ärig 20 d
satva	tınlıg 19 a
√spṛś	≠ örit- 22 a
sphuṭa	≠ öčlüg käklig 20 b
hra[da]	yul 19 c

2. Uigurisch – Sanskrit

anın	tasmāt 20 c
ärsärlär kimlär birök	ye ke cid 18 a
ärttäči	atiga 20 d
ašay (TochA āśai)	āśaya 19 b
bavagrı	bhavāgra 22 a
b(i)ligsi[z b]i[lig]	moha 22 c
bil-	√vid 18 a
birök	cid 18 a
bo	asau 19 a

[29] Vgl. D. Maue: *Sanskrit-Komposita mit präpositionalem Vorderglied in uigurischen Übersetzungstexten*. In: *Kaškūl. Fs. z. 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts f. Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen*. Wiesbaden 1989, 52–55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000091

bol-	√ bhū 21a
bolmak	-tā (Abstr.-Suffix) 18b
buzlug tamu	o. Entspr. 21c
ınaru yü[zlüg]	parāṅmukha 21b
ıncıp	≠ bata 21a
kadaš	bāndhava 18d
[kim] ärsär birök	[ced] 19a
kir-	√ vi[ś] 19d
k(i)ši yalŋok	o. Entspr. 22b
nom yertönčösi	≈ dharma 18d
öčlüg käklig	≠ sphuṭa 20b
ok	eva 22c
ölür	[ ] 20c
öŋi yü⟨z⟩lüg	vimukha 22b
örit-	≠ √spṛś 22a
örtlüg tamutakı äm[gäk]i	≠ paridāha 21d
öz ät'öz	ātman 20c
pret	o. Entspr. 21c
siz	siziŋ tava 19d; tvad° 21b, 20d; sizni[tin] tvad° 19b; siziŋ tetsela[rıŋız] ≈ tāvakāḥ 18c
šasın	śāsana 19d, 21b
tägi	s. ulatı
tägintäči	≈ dāyāda 18d
tatıg	rasa 18b
tınlıg	satva 19a
ulatı bawagrıka tägi	ābhavāgram 22a
üt ärig	śāsana 20d
[yarlıka]nčučı köŋül	karuṇā 19b
[yeg ta]tıgın biltäči bolmak	≠ ra[sarasāgratā] 18b
yıg-	ā-√ci 22c
yılkı	o. Entspr. 21c
ymä	api 22a
yul	hra[da] 19c
yüz	mukha 21b, 22b
yüz (y)ügärü	prati 18a
yüz (y)ügärü bil-	prati-√vid 18a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000092

Kartwelische Wurzelmorpheme der Struktur CVC

Von Heinz Fähnrich, Jena

Tamaz Gamqrelize und Givi Maçavariani haben deutlich gemacht, daß die grundlegende gesetzmäßige Form eines kartwelischen Wurzelmorphems durch die Struktur CVC (C = Konsonant, V = Vokal) repräsentiert wird[1]:

**tes-* „säen" (georg. *tes-*, mingrel. *tas-*, las. *tas-*)[2]

**ṭep-* „warm" (ageorg. *ṭep-/ṭp-*, mingrel. *ṭib-/ṭub-/ṭyb-*, las. *ṭub-/ṭib-*, swan. *ṭeb-*)

**dab-* „Acker, Siedlung" (georg. *dab-*, mingrel. *dob-*, swan. *dab-*)

**ḳec-* „Pfanne" (georg. *ḳec-*, mingrel. *ḳic-*, las. *ḳic-*, swan. *ḳec*) usw.

In dieser Struktur ist das Element C durch das Element S (Sonant) ersetzbar[3], so daß folgende Varianten des Wurzelmorphemtyps CVC zu belegen sind:

CVC: **par-* „fliegen" (georg. *pr-*, mingrel. *pur-*, las. *pur-*)

**šew-* „zeugen" (ageorg. *šev/šv-š-*, mingrel. *sku-/sk-*, las. *sku-/skv-/sk-*, swan. *sg-*)

**ç$_1$er-* „ritzen, schreiben" (georg. *çer-*, mingrel. *čar-*, las. *(n)čar-*, swan. *(j)r-/ēr-*)

**qan-* „pflügen" (ageorg. *qan-/qn-*, mingrel. *xon-*, las. *xon-*, swan. *qan-/qn-*)

[1] T. Gamqrelize, G. Maçavariani: *Sonanṭta sisṭema da ablauṭi kartvelur enebši.* Tbilisi 1965, S. 304.

[2] Wie Gamqelize/Maçavariani vernachlässigen wir in unseren Beispielen den Unterschied zwischen den chronologischen Ebenen des Spätgemeinkartwelischen und des Georgisch-Sanischen, da er für unsere Überlegungen unerheblich ist. Die angeführten rekonstruierten Grundformen stützen sich größtenteils auf folgende zusammenfassende Literatur: A. Čikobava: *Çanurmegrul-kartuli šedarebiti leksiḳoni.* Ṭpilisi 1938; K. H. Schmidt: *Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache.* Wiesbaden 1962; G. A. Klimov: *Ėtimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov.* Moskva 1964; G. Maçavariani: *Saerto-kartveluri ḳonsonanṭuri sisṭema.* Tbilisi 1965; Gamqrelize/Maçavariani, op. cit. sowie das von S. Sardshweladse und dem Verf. erarbeitete Etymologische Wörterbuch der Kartwelsprachen, dessen georgischsprachige Fassung in Tbilisi zum Druck vorbereitet wird.

[3] Im Spätgemeinkartwelischen gehörten /*w/, /*j/, /*r/, /*l/, /*m/ und /*n/ der Klasse der sonantischen Phoneme an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000093

SVC: *reḳ „(Vieh) treiben“ (georg. *reḳ-*, swan. *reḳ-/rḳ-*)
*wes$_1$- „voll“ (georg. *vs-*, mingrel. *pš-/š-*, las. *pš-*, swan. *gweš-/gwš-*)
*laš- „Lippe“ (georg. *laš-*, mingrel. *lečkv-*, las. *lešk-*)
*mos- „bekleiden“ (georg. *mos-*, *swan. msw-*)

SVS: *wel- „blitzen“ (georg. *el-*, mingrel. *val-*, las. *val-*, swan. *el-/hel-/hl-*)
*jor- „zwei“ (georg. *or-*, mingrel. *žir-/žyr-*, las. *žur-*, swan. *jor-/jer-*)
*rum- „dunkel“ (georg. *rum-*, mingrel. *rum-*)
*wer- „nicht“ (georg. *ver*, mingrel. *var*, las. *var*)

Von dieser einfachen Grundstruktur weichen einige Wurzelmorpheme ab, die anstelle eines einfachen Konsonanten bzw. Sonanten einen dezessiven harmonischen Konsonantenkomplex aufweisen. Innerhalb eines Wurzelmorphems ist allerdings nur ein solcher Komplex zulässig, z. B.:

*ç$_1$ɣal- „Gnade“ (georg. *çɣal-*, mingrel. *čɣol-*)
*ṭqar- „dröhnen“ (georg. *ṭqr-*, mingrel. *ṭqor-*, las. *ṭḳor-/ṭor-*, swan. *ṭqyr-*)
*pxin- „Spinngerät“ (georg. *pxin-*, las. *pxen-/mxen-*)
*racx- „rechnen, zählen“ (georg. *racx-*, mingrel. *rocx-*, las. *rocx-/recx-*)
*rec$_1$x- „waschen“ (georg. *recx-/rcx-*, mingrel. *rčx-*, las. *čx-*, swan. *rčx-/ryčx-*)

GAMQRELIƷE/MAČAVARIANI gelangten durch typologisch-funktionalen Vergleich zu dem Schluß, daß die dezessiven harmonischen Konsonantenkomplexe in diesen Fällen vom Standpunkt der Wurzelstruktur homogene Einheiten darstellen, die in ihrer Funktion einfachen Konsonanten gleichzusetzen seien. Daraus ergab sich wiederum die Vermutung, diese im Spätgemeinkartwelischen einfachen Konsonanten gleichkommenden Komplexe hätten auf einer früheren Stufe der gemeinkartwelischen Grundsprache nicht nur funktional, sondern auch materiell (phonetisch) einfachen Konsonanten entsprochen, sie hätten ursprünglich Monopheme dargestellt, die sich erst im Laufe der Zeit in mehrere Phoneme aufspalteten[4].

Zugunsten dieser Hypothese spricht die Tatsache, daß es in Nachbarsprachen des kartwelischen Sprachraums, beispielsweise in den nachischen und in den adyghischen Sprachen, dezessive harmonische Komplexe gibt, die nicht für die jeweilige Grundsprache postuliert werden.

[4] GAMQRELIƷE/MAČAVARIANI op. cit., S. 368.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000094

Die nachische Gruppe der nachisch-daghestanischen Sprachen besitzt nicht nur ein gut ausgebildetes System dezessiver harmonischer Konsonantengruppen wie das Kartwelische, sondern verfügt vor allem auch über die Gruppen */tx/* und */ṭq/*, wie sie im Kartwelischen belegt sind, z.B. bats. *botx* „Sache", *ditx* „Fleisch", *txa* „heute", *txo* „wir", *matx* „Sonne", *ṭqa* „zwanzig", *noṭq* „Eiter", *duṭqĩ* „dünn" usw.[5] Ein Teil der in den nachischen Sprachen fixierten Konsonantengruppen */tx/* ist sekundärer Natur und nachweislich im Prozeß der Delateralisierung aus lateralen Phonemen entstanden[6]. Diese Tatsache und die Hypothese der ursprünglichen Monophonem-Qualität der spätgemeinkartwelischen dezessiven harmonischen Konsonantengruppen drängt die Frage auf, ob die kartwelischen Komplexe */*tx/* und */*ṭq/* vielleicht auch im Ergebnis eines Delateralisierungsprozesses aus frühgemeinkartwelischen lateralen Phonemen entstanden sein könnten.

Natürlich sind auch andere Erklärungen für die dezessiven harmonischen Komplexe in den kartwelischen Wurzelmorphemen denkbar. So könnte man eine sekundäre Entwicklung (Sprossung) der velaren /pharyngalen Komponenten dieser Komplexe in Erwägung ziehen, für die sich in den kartwelischen Einzelsprachen hinreichend Illustrationsmaterial findet[7].

Eine dritte Erklärungsmöglichkeit für einen Teil dieser Erscheinungen wäre, daß man ihre sekundäre Entstehung durch Metathese annimmt. Der phonetische Prozeß der Metathese ist in den kartwelischen Einzelsprachen gut belegt. Er könnte natürlich auch in der kartwelischen Grundsprache eine Rolle gespielt haben. Ein kartwelisches Wurzelmorphem wie **čxam-* „Fisch" (georg. *čxam-*, mingrel. *čxom-*, las. *čxom-*) legt diesen Gedanken besonders nahe, weil die lautliche und semantische Nähe zu semitischem Wortgut (z.B. arab. *samak-* „Fisch"), wie immer man diese Ähnlichkeit auch deuten mag, derartige Vermutungen einfach aufdrängt.

[5] Auf die typologische Nähe dieser Erscheinungen zu den Kartwelsprachen wies Ķ. Ċrelašvili' *Naxuri enebis tanxmovanta sisṭema.* Tbilisi 1975, S. 274 ausdrücklich hin.

[6] R. Lafon: *Études basques et causasiques.* In: Acta Salamaticensia, Filosofia y Letras 5,2 (Salamanca 1952), S. 37–39; G. Mačavariani: *Laṭeralur tanxmovanta sisṭemis evoluciis zogierti saķitxi naxurižgupis enebši.* In: Iberiul-ķavķasiuri enatmecniereba 14 (Tbilisi 1964), S. 264–268.

[7] Vgl. kartwel. **dtx-* „dünn" (georg. *tx-el-*, mingrel. *txitx-u*, las. *tutx-u/titx-u*, swan. *dytx-el* „dünn"), wo das /x/ der mingrelischen Anlautgruppe analog zur Auslautgruppe dieses Wurzelmorphems sekundär entwickelt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000095

Die Stelle eines einfachen Konsonanten in der Wurzelmorphemstruktur CVC können auch sogenannte labiale Komplexe einnehmen, d.h. Gruppen, die aus einem Konsonanten und dem Sonanten /*w/ bestehen. Diese labialen Komplexe können sowohl im Anlaut als auch im Auslaut des Wurzelmorphems stehen, es kann aber in einem Wurzelmorphem stets nur ein labialer Komplex auftreten.

Wurzelmorpheme mit labialem Komplex im Anlaut sind häufig belegbar:

*twer- „trinken" (georg. *tver-/tvr-/tr-*, swan. *tr-*)
*ḳwad- „Schwanz" (georg. *ḳud-*, mingrel. *ḳud-*, las. *ḳud-*, swan. *ḳwad-/ḳwed-/ḳed-*)
*$s_1$wan- „Swane" (georg. *svan-*, mingrel. *šon-*, swan. *šwan-/šn-*)
*$c_1$wec$_1$- „zerkrümeln, mahlen" (ageorg. *cwec-*, mingrel. *čač-*)
*xwed- „begegnen" (ageorg. *xwed-/xwd-*, mingrel. *xvad-*, las. *xvad-*, swan. *xwid-*)

Aus diesen Beispielen wird klar, daß die Aussage, bei Konsonanten gleicher lokaler Reihe im An- und Auslaut könne nur der zweite labialisiert sein[8], nicht aufrechterhalten werden kann. Das Morphem *$c_1$wec$_1$- „zerkrümeln, mahlen" weist den labialen Komplex im Anlaut auf, obwohl beide Konsonanten der gleichen lokalen Reihe angehören. Ähnlich verhält es sich bei *ḳwax- „unreif" (georg. *ḳvax-*, mingrel. *ḳox-*, las. *ḳox-*) und *ḳwex- „hineinstecken, einfüllen" (georg. *ḳvex-*, mingrel. *ḳvax-*), wo die Konsonanten quasigleichen lokalen Reihen entstammen.

Wurzelmorpheme mit labialem Komplex im Auslaut sind gleichfalls reich vertreten:

*datw- „Bär" (georg. *datv-*, mingrel. *tunt-*, las. *tut-/mtut-*, swan. *däšdw*)
*zašw- „Drossel" (georg. *šašv-*, mingrel. *zeskv-*, las. *zesḳu/mzesku*)
*tagw- „Maus" (georg. *tagv-*, las. *mtug-*, swan. *šdugw*)
*rekw- „bedecken" (ageorg. *rkw-*, swan. *rekw/rkw-*)
*peṭw- „Hirse" (georg. *peṭv-*, mingrel. *paṭ-*, las. *paṭ-*, swan. *peṭw-/päṭw-/pṭu-*)

Auch dezessive harmonische Gruppen können labialisiert sein:

*$ç_1$gwed- „abreißen" (ageorg. *çgwed-/çgwid-*, mingrel. *čḳvad-/čḳvid-*, las. *čḳvad-/čḳvid-/čḳid-*, swan. *šqed-*)
*$c_1$xwir- „Nase" (georg. *cxvir-*, mingrel. *čx(v)ind-*, las. *čx(v)ind-*)
*ṭḳwer- „Nuß knacken" (georg. *ṭḳver-/ṭḳvir-*, mingrel. *ṭḳvar-*, las. *ṭḳvar-*, swan. *ṭḳur-*)

[8] Vgl. GAMQRELIZE/MAČAVARIANI, op. cit., S. 306.

ʒ*acxw*- „Linde" (georg. *cacxv*-, mingrel. *cucxv*-, las. *ducxu*, swan. *zesx*-)

**nepxw*- „kalt" (ageorg. *nepxw*-, las. *mapx*-)

Die Beispiele lassen deutlich erkennen, daß es für die labialen Komplexe systembedingte Einschränkungen gibt: Weder labiale Konsonanten noch Sonanten können innerhalb eines Wurzelmorphems in Kombination mit /*w/ auftreten.

Da die labialen Komplexe wie die dezessiven harmonischen Konsonantengruppen in den kartwelischen Wurzelmorphemen Einheiten darstellen, die in ihrer Funktion einfachen Konsonanten gleichkommen, wird auch in diesen Fällen vermutet, daß sie aus ursprünglichen Monophonemen, und zwar aus labialisierten Konsonanten (/*ķ°/, /*č°/ usw.) entstanden seien.

Für einen Großteil der labialisierten Komplexe wird man aber sicher nicht fehlgehen anzunehmen, daß die betreffenden sonantischen Elemente /*w/ vokalischen Ursprungs sind, hervorgegangen aus der Umlautung (Umwandlung) der interkonsonantischen Vokale: *u* > *ü* > *wi*; *o* > *ö* > *we* usw. ähnlich den Prozessen, die für das Swanische kennzeichnend sind[9].

[9] Siehe A. Šaniʒe: *Umlauṭi svanurši.* In: *Arili.* Ṭpilisi 1925, S. 171–231; M. Kaldani: *Svanuri enis poneṭika, I: umlauṭis sisṭema svanurši.* Tbilisi 1969.

Verbesserungen und Zusätze zum Schahname-Glossar

Von Fritz Wolff (†)

Vorbemerkung: In der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Gießen befindet sich ein Teil des Nachlasses von Fritz Wolff, dessen trauriges Schicksal in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland jedem Orientalisten, wenn er sich mit dem *Šāhnāma* beschäftigt, immer wieder ins Gedächtnis gerufen wird[1]. Der gewichtigere Teil des Nachlasses besteht aus der Fortführung der *Šāhnāma*-Edition von Johann August Vullers und Samuel Landauer, von der die ersten drei Bände 1878–84 in Leiden erschienen und die dann bald nach dem Tode von Vullers (1881) nicht weitergeführt wurde. Landauer (1846–1937) wandte sich judaistischen Themen zu. Fritz Wolff übernahm diese Arbeit, nachdem er sein *Šāhnāma*-Glossar fertiggestellt hatte[2]. Wolff gelang es, die Arbeit vor seinem Abtransport zu beenden. Er hinterließ ein druckfertiges Manuskript u. d. T. *Firdusii Liber Regum qui inscribitur Schahname editionem Parisiensem diligenter recognitam et emendatam lectionibus variis et addimentis editionis Calcuttensis auxit notis maximam partem criticis illustravit* Joannes Augustus Vullers. *Opus morte editoris interruptum ad finem perduxunt* Samuel Landauer *et* Fritz Wolff. Tomus 4.5. Lugduni Batavorum sumptibus E. J. Brill MDCCCCXXXVII–XXXVIII [handschriftlich geändert in: 41]. Wolff übergab das Manuskript an Helmuth Scheel mit der Bitte, es zu verwahren und später für den Druck bei Brill in Leiden Sorge zu tragen.

In den Jahren 1958 bis 1961 fanden, wie der erhaltene Briefwechsel zwischen Herrn F. C. Wieder von der Firma Brill und den Herrn Helmuth Scheel, Hans Wehr, Wolfgang Lentz und Franz Steiner zeigt, intensive Bemühungen statt, die Drucklegung zu verwirklichen. Sie scheiterten letztlich daran, daß inzwischen in der Sowjetunion die Ausgabe von Evgenij Ėduardovič Bertel's[3] vorbereitet worden war und nun zu erscheinen begann. Die neueste *Šāhnāma*-Ausgabe durch Djalal Khaleghi-Motlagh[4] läßt eine Veröffentlichung des Wolff'schen Manuskript noch weniger tunlich erscheinen.

1961 begannen neue Verhandlungen zwischen der DMG und dem Verlag Georg Olms über den Nachdruck von Wolffs *Šāhnāma*-Glossar, die schnell zum Erfolg führten[5]. Leider wurde es bei dieser Gelegenheit versäumt, ein zweites,

[1] Vgl. den Nachruf von Hans Heinrich Schaeder: *Fritz Wolff (1880–1943)*. In: ZDMG 99 (1945/49. '50), S. 164–67.

[2] Vgl. Schaeder a. a. O. S. 166.

[3] E. Ė. Bertel's [Hrsg.]: Firdousī. *Šāch-nāme. Kritičeskij tekst.* T. 1–9. Moskva 1960–71.

[4] Djalal Khaleghi-Motlagh [Hrsg.]: Abu 'l-Qasem Ferdowsi. *The Shahnameh (Book of kings)*. Vol. 1. New York 1988.

[5] Fritz Wolff: *Glossar zu Firdosis Schahname*. Berlin 1935. Reprograf. Nachdr. Hildesheim: Olms 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000098

sehr viel weniger umfangreiches Manuskript WOLFFS in der DMG-Bibliothek zu berücksichtigen: die *Verbesserungen und Zusätze zum Schahname-Glossar*. Das Manuskript war ebenfalls druckreif und hätte sich damals leicht als Anhang abdrucken lassen können.

Das *Šāhnāma*-Glossar ist weiterhin ein dauernd gebrauchtes Handwerkszeug des Iranisten (auch über die *Šāhnāma*-Lektüre hinaus). Der Abdruck der vom Autor selbst verfaßten Verbesserungen und Zusätze, zu dem mich auch Herr Dr. KHALEGHI-MOTLAGH (Brief vom 16. 1. 1990) ermunterte, mag deshalb nicht nur als Abtragung einer Dankesschuld an FRITZ WOLFF verstanden werden, sondern auch als einen Beitrag dazu, ein wichtiges Standardwerk noch brauchbarer und zuverlässiger zu machen[6].

Der Abdruck erfolgt ohne jede Veränderung nach den schon von WOLFF eingetragenen, dem Glossar angepaßten Druckauszeichnungen. Eine Anpassung an die Redaktionsrichtlinien der ZDMG hat also nicht stattgefunden.

E. W.

S. IX in der Liste zwischen 754) u. 762) schiebe ein: 9) *VII 472, 537

S. XII unter I Ausgaben schiebe vor Lumsden ein: L: Londoner Codex Brit. Mus. Add. 21, 103

S. XII unter III Abkürzungen schiebe vor aM ein: aL: anders Londoner Codex

S. 3 *(ābād)* zu 4) 3. Z. v.u. l.: [L **43** 925, M ohne ā°] 1660

S. 5 *(āxir)* zu 2) 1. Z. füge zu: [L **21** 422, aM] [L **22** 437, aM]

S. 6 *(āδarparast)* 2. Z. vor [C **50** schiebe ein: [C **41** 117 °ān, M *darparastān*]

S. 6 *(ārāstan)* zu 2) 7. Z. v.u. vor **35**^{b}: [C 1426, aM]

S. 8 *(ārām)* zu 1) 10. Z. vor **34**: [L 616 *āšōb u ā°* „alle mögliche Unruhe", M ohne *ā°*]

S. 10 vor *āramīdan* schiebe ein: آرمیدن *āramidan* sich beruhigen [AB Nr. 200 *āramde*: **13** 291, aM]

S. 10 *(āz)* zu 1) 11. Z. l.: 241 (L *rāz*)

S. 11 *(āzād)* zu 7) 2. Z. l.: **43** 925 (aL)

S. 11 *(āzār)* zu 1) 6. Z. l.: [L **20** 149, aM] 563

S. 12 *(āzadan)* zu 1) 3. Z. vor **43:** [C 1379 (=)]

S. 12 vor *āzardan* schiebe ein: آزر *Āzar* EN, Vater des *Barahim* [L **20** 661, aM]

S. 12 *(āzardan)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: L **42** 262, aM 342 (. . .

S. 12 *(āzarm)* zu 3) l.: **41** 189 [L 2740, aM]

S. 13 *(āžadan)* zu 1) 2. Z. l.: 1379 (=)

S. 13 vor *āžangčihr* schiebe ein: آژنگ *Āžang:* s. *Aržang*[3]

[6] Ein großer Teil der Zusätze geht darauf zurück, daß WOLFF in ihnen die Londoner Handschrift Brit. Mus. Add. 21, 103 (datiert 675 H. = 1276) (In der Edition KHALEGHI-MOTLAGH die Sigle *lām*) neu berücksichtigt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000099

S. 13 *(āžīr)* zu 1) 3. Z. hinter 1509: [L 1536, aM]
S. 14 *(āsmān)* am Schluß füge zu: c) als Tagesname 8) [L **41** 2382, aM]
S. 14 *(āsūdan)* zu 7) 1. Z. v.u. l.: **41** 2423 (aL)
S. 15 *(āsīme)* 1. Z. v.u. l.: 651 (L *sarāsīme)*
S. 15 *(āšuftan)* zu 2) 2. Z. v.u. l./ 695 (aL)
S. 16 *(āγāz)* zu 3) 3. Z. vor AB: L **41** 807, aM
S. 20[b] *(āmadan)* 17. Z. l.: [L 484 . . .
S. 21[a] *(āmadan)* zu 2) 11. Z. v.u. l.: 770, 816[x], 865
S. 26 *(āmadan)* zu 59) 3. Z. l.: **35**[b] 816[x] (L ohne *k°*)
S. 32 *(āmadan)* zu 169) 2. Z. v.u. l.: **43** 1800, 1881†
S. 34 *(ān)* zu 8) 2. Z. vor **41:** [C **35**[b] 838, M *ānrā*]
S. 36 *(āvāz)* zu 8) 3. Z. l.: **35**[b] 13 (C *āvāy)*
S. 36 *(āvāy)* zu 8) 2. Z. vor **41:** [C **35**[b] 13, M *āvāz*]
S. 41 *(āvardan)* zu 54) 5. Z. l.: [L **20** 1009[x] *ba z°*, M + *bar°*] 1623 (*ba z°*)
S. 41 *(āvardan)* zu 65) 3. Z. v.u. l.: **20** 1009[x] (L besser + *andar°*)
S. 44 *(āvextan)* zu 3) 2. Z. füge zu: [L 2049[x], M + *bar°*]
S. 44 *(āvēxtan)* zu 11) 3. Z. l.: **41** 2049 (L ohne *bar°*)
S. 44 *(āvēziš)* 2. Z. l.: **41** 3215 [C 3401, aM] 3755 („Vorwurf") [C 4399 *ā° ī marg*, aM]
S. 46 *(āhēxtan)* zu 2) letzte Z. füge zu: [L **41** 1735, aM]
S. 51 *(ar)* zu 1) 4. Z. v.u. füge zu: [C 1513, M *az*]
S. 51 *(ar)* zu 1) 3. Z. v.u. vor 4331: [L 3758, aM]
S. 51 *(ar)* zu 3) 2. Z. l.: **35** 692 (L *arnah*)
S. 51 *(ar)* zu 3) 3. u. 4. Z. l.: **50** 783 (so L, MC wohl Druckf., Bombay *yā* unmetr.)
S. 52 *(arǰ)* zu 1) 3. Z. l.: **41** 3505 (aL)
S. 53 *(Ardībahišt)* füge zu: [L **50** 557, aM]
S. 53 l.: *Aržang*[3] (L *Āžang*)
S. 53 *(araš)* 2. Z. füge zu: [L **38** 107 (=)]
S. 54 vor *arvand* schiebe ein: ارنه *arnah* wenn nicht [L **35** 692, M *ar*]
S. 55 *(izār)* zu 2) vor **35**[b]**:** [C 1113, aM besser]
S. 59 *(asp)* zu 13) 2. Z. v.u. l.: 233 (**41** 295 *t° a°*, *a°* Metr.: —, fehlt M C)
S. 59 *(asp)* zu 21) 1. Z. v.u. vor **42:** [L **20** 1319[x], M + *na'l*]
S. 59 *(asp)* zu 22) 1. Z. v.u. l.: 1319[x] (L + *summ*)
S. 60 *(ustād)* 1. Z. hinter 1303 l.: [L **20** 586, aM] 1485
S. 60 *(astān)* l.: **41** 3606 *(für āstān?*, aC besser)
S. 60 *(ustvār)* zu 3) 2. Z. vor **43:** [L 1040 *°ān*, aM]
S. 62 *(aš)* zu 19) bei *būdaš* füge zu: **41** 171

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000100

S. 63 *(aš)* zu 19) hinter der 2. Z. *(tāxtaš)* schiebe ein: *baǰustaš* [L **20** 760, aM] *ǰustaš* [L **40** 34, M *ǰuste*]
S. 63 *(aš)* zu 19) am Schluß schiebe ein: *hastaš* **41** 1264 (aC)
S. 64 *(afrāz)* am Schluß schiebe ein: II das männliche Glied 3) [L **35** 320, M *farāz*]
S. 65 *(afrāštan)* zu 2) 3. Z. l.: [L **41** 1614 °*št-ē*, aM] 2269 *(°št-ē)*
S. 66[b] *(afsar)* zu 1) 8. Z. hinter 2466: [C 2509, aM schlecht]
S. 67 vor *afgan* schiebe ein: افگار *afgār* Wunde, Betrübnis [L **35**[b] 816, aM]
S. 67 *(afgandan)* zu 6) 2. Z. v.u. l.: 569[x] (L + *pai*)
S. 68 *(afgandan)* zu 8) 2. Z. v.u. l.: [**42** 569[x], M ohne *p°*] 1699
S. 76 *(andar)* zu 1) 1. Z. v.u. streiche: 557,
S. 76 *(andar)* zu 10) 1. Z. v.u. hinter 2002: [L 2023, M + *dar*]
S. 78 *(andar)* zu 28) 2. Z. füge zu: **50** 557 (*d° a°*, aL)
S. 80 *(andarūn)* zu 7) 3. Z. füge zu: [L **43** 4102, M ohne *a°*]
S. 82 l.: *Andyān*[2] davor schiebe ein: *Andyān*[1] EN, Edler z.Zt. des *Bahrām Gōr* [L **35** 1468, M *Andimān*]
S. 83 *(anqās)* vor **35**[b]: [L **29** 403, aM]
S. 90 *(Ērān)* zu 1) 26. Z. l.: **20** 42 (aL)
S. 90 *(Ērān)* zu 1) 21. Z. v.u. l.: **41** 218 (aC)
S. 94 *(ēvān)* zu 1) 18. Z. l.: [L **20** 42, aM] 91 (. . .
S. 94 *(ēvān)* zu 1) 9. Z. v.u. l.: [C **41** 218, aM] 625
S. 96[b] *(bā)* zu 33) 23. Z. v.u. l.: 1634 (aC)
S. 99 *(bā)* zu 83) 3. Z. l.: **29** 286 (*far*, aL)
S. 100 *(bā)* zu 87) 6. Z. v.u. l.: **41** 189 (C 2mal)
S. 103 *(bādāfrah)* zu 1) 1. Z. v.u. l.: [L **42** 1891, M *bādāfrahī*] 1920
S. 104 *(bār)* vor 6) l.: B Frucht (. . .
S. 105 *(bārgīr)* l.: Lasttier, Pferd
S. 105 *(bārgāh)* zu 1) 3. Z. l.: 2755 (aC, aL)
S. 106 *(bāre)* zu 10) 1. Z. v.u. l. hinter 271: [L 274, aM]
S. 108 *(bāzārī)* vor **43:** ⌈C **40** 248 °*ān*, aM⌉
S. 108 *(bāzpas)* füge zu: [C **43** 2147, M *bāz bas*]
S. 108 *(bāzibtar)* setze voran: [L **29** 286, aM]
S. 108 *(bāzīdan)* l.: 1) [L **22** 115 Inf.-Nom., aM] 2) s. *bāxtan*
S. 109 *(bāž)* zu 5) 2. Z. v.u. vor **44:** [C 4370, M ohne *b°*]
S. 110 *(bāgūhar)* vor **35:** [L **29** 666, aM]
S. 110 *(bālā)* zu 2) 2. Z. v.u. l.: 462*, 509*
S. 111 *(bālā)* zu 9) 4. Z. v.u. l.: [C **34** 462*] [C 509*] [C 638*]
S. 111 *(bālīdan)* 1. Z. v.u. füge zu: [L 860, aM]
S. 112 *(bāvar)* zu 1) l.: **41** 436 (aL)
S. 112 vor *Bāhile* schiebe ein: باهشی *bāhušī* Klugheit [L **35** 1111, M *bīhušī*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000101

S. 113 *(bāyist)* 3. Z. [L **41** 33, M *bāyiste*] 4230
S. 115 *(butārāy)* zu 1) 1. Z. l.: **41** 2910 (aL)
S. 115 *(butārāy)* zu 2) l.: **41** 2381 (aC)
S. 115 *(bāyiste)* zu 1) 4. Z. vor **41:** [C **34** 68, aM]
S. 116 *(butistān)* l.: [L **41** 2381, aM] 2420
S. 120[a] *(bad)* zu 1) 5. Z. v.u. hinter **43** 682: [C 1154, aM]
S. 121 *(bad)* zu 16) 3. Z. l.: 2175 (aC)
S. 122 *(badān)* zu 1) 12. Z. l.: **20** 42 (aL)
S. 123 *(badtar)* 5. Z. l.: 4120 (aL)
S. 124 *(badrōzgār)* 2. Z. l.: **41** 4368 (L *bihrōzgār)*
S. 124 *(badre)* zu 4) 1. Z. l.: [L **41** 2128 *b° zi d°*, M ohne b°]
S. 126[b] *(badō)* 26. Z. l.: 1643 (C *bud ū*)
S. 128 *(badīn)* zu 1) 13. Z. v.u. vor 2988: [L 2816, aM]
S. 128 *(badīn)* zu 7) 16. Z. l.: 1545 (C *barīn*)
S. 129 *(bar)* zu 12) 6. Z. l.: 403 (L richtig *tar*)
S. 133 *(bartarī)* 4. Z. l.: 1038 (!, L *bar sarī)*
S. 133 *(burǰ)* zu 5) 2. Z. l.: **41** 431 (L *pušt i m°*)
S. 136 *(bardīdan)* vor 1. Z.: [L **29** 101 *bard*, M *gard*]
S. 137 vor *barzīgar* schiebe ein: برزیدن *barzīdan* säen [L **25** 24, M *varzī*]
S. 137 *(burqa')* l.: Schleier
S. 137 *(barg)* zu 4) 1. Z. vor **35**[b]**:** [L **35** 709, aM]
S. 137 *(barg)* zu 4) 2. Z. l.: **42** 16 (aL)
S. 138 *(biriǰ)* stelle voran: [L **21** 560, M *guriǰ*] [L 563 (=)] am Schluß füge zu: [L 727 (=)]
S. 138 vor *barū* schiebe ein: برو *barv* (Planet) Jupiter [L **43** 2693, vgl. Gl. Sch., aM]
S. 138 *(barū)* zu 1) 2. Z. vor —: [L **43** 480, aM]
S. 139 *(burhān)* 2. Z. l.: **42** 29 (aC)
S. 140 *barīn*[1]*)* zu 1) 1. Z. v.u. l.: 4182 (aC)
S. 141[b] *(buzurg)* zu 7) 14. Z. v.u. füge an: [L 3033, aM]
S. 142 *(bazm)* zu 1) 3. Z. v.u. vor 2006: [L 1920, aM]
S. 147 *(basē)* zu 6) 3. Z. v.u. l.: [L **41** 242, M ohne *b°*] 2197
S. 149 vor *bakār* schiebe ein: بفچ *baf̌č* Speichel [L **20** 1341[3], aM]
S. 151 *(balīγ)* l.: **29** 501 (*°ē*, aL)
S. 151 *(binā)* zu 2) 1. Z. v.u. l.: [L **20** 1409, M *bunī*] S 50 (*°hā*)
S. 151 vor *band* schiebe ein: بنام *banām* berühmt [L **35**[b] 873*β*, fM]
S. 152 *(Bandāh)* l.: *Bandāve*, L *Bandām*).
S. 153 *(bande)* zu 1) 26. Z. l.: 253 (aL)
S. 154 *(bunī)* l.: **20** 1409 (L *binā*)
S. 154 *(būdan)* zu 1) zu *buvad* 2. Z. l.: **41** 811 *(na°)* 1329
S. 154 *(būdan)* zu 1) zu *būd* letzte Z. füge zu: [L 2327 *na-mē-*, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000102

S. 155 *(būdan)* zu *bēd* 2. Z. l.: [L **41** 30, M *buvēd*] 518
S. 156[b] *(būdan)* 1. Z. l.: 2006 [L 2265, aM]
S. 158 vor *būme* schiebe ein: بومبر *būmbar* Gegend, Land [L **29** 579, C *būm pur . . .*]
S. 160 *(bahā)* zu 1) 5. Z. l.: [L **35** 148, aM] 654
S. 161 *(bahr)* zu 8) 4. Z. v.u. hinter 1636: [C 1945, aM]
S. 163 *(bihrōzgār)* zu 1) vor **43:** [L 4368, aM]
S. 163 *(bihišt)* zu 1) letzte Z. 1: 557 (aL)
S. 165[a] *(bī)* zu 1) 16. Z. vor 389 schiebe ein: 373,
S. 166 *(bībahr)* 1. Z. l.: **40** 62 (L 2mal)
S. 169 *(bīranǰ)* 3. Z. l.: **41** 373 (aL)
S. 170 *(bīst)* 3. Z. v.u. l.: 4599 (aL)
S. 171 *(bēš)* zu 9) 2. Z. streiche: (C *pēš*)
S. 172 *(bēše)* zu 1) letzte Z. l.: 362 (aL)
S. 173[a] *(bēgāne)* zu 1) 1. Z. vor **42:** [C 3414, aM]
S. 175 *(bīniyāz)* 4. Z. l.: **22*** 23 [L 34, aM]
S. 175 *(bīhude)* 3. Z. füge zu: C **44** 488, aM
S. 175 *(bīhušī)* l.: **35** 1111 (L *bāhušī)*
S. 176 *(bīhōdagī)* 2. Z. füge zu: [L **42** 73, M *bīhōde*]
S. 176 *(bīhōde)* zu 2) 2. Z. l.: **42** 73 (L *bīhōdagī*)
S. 177 vor *pār* schiebe ein: پادشهر *pādšahr* Großstadt [L **41** 1767, aM]
S. 177 *(Pārs[2])* stelle voran: [L **34** 379, aM]
S. 177 *(pāre)* zu 1) 1. Z. l.: 1037 (L *tāy)*
S. 177 *(pāre)* zu 1) 2. Z. l.: [C **21** 274, B L richtig *bāre*, aM]
S. 177 *(pāre)* zu 1) 2. Z. l.: [L **35** 716, aM]
S. 180 *(pālūdan)* zu 1) 2. Z. füge zu: **35** 55
S. 180 *(pālūdan)* zu 2) 2. Z. streiche: **35** 55
S. 180 *(pālhang)* letzte Z. l.: **47** 13
S. 181 *(pāy)* zu 17) 3. Z. vor **43:** [L **41** 2153, aM]
S. 182 *(pāy)* zu 25) 4. Z. v.u. l.: 716 („Schenkel"?, aL)
S. 183 *(pāygah)* zu 3) 3. Z. l.: **41** 365 (aC)
S. 183 vor *pāyande* schiebe ein: پایندگی *pāyandagī* ewige Dauer [L **22** 450, aM]
S. 183 *(pāyande)* 2. Z. l.: [L **41** 2536, aM] 3497
S. 184[a] *(pāye)* zu 4) 3. Z. l.: **29** 595 (L *māye)* [L **35** 1683, M *māye*]
S. 185[a] *(pidar)* zu 1) 5. Z. l.: M *madrē[2]*]
S. 185 *(pidrām)* 2. Z. l.: **21** 467
S. 185 *(pidarvān)* füge zu: [L **42** 157, aM]
S. 185 *(padīdār)* zu 1) 3. Z. l.: [C **35** 203, M *badīdār*] 1237
S. 186 *(paδīruftan)* zu 4) 2. Z. l.: **41** 2175 (C ohne *p°*)
S. 188 *(parāgandan)* zu 4) 3. Z. füge zu: [L **28** 20, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000103

S. 189 *(parāgandanī)* 1. Z. l.: [L **35** 234, aM] 878
S. 191 *(parast)* l.: **29** 30 (°*ān*, L *darparastān)*
S. 195 *(purnigār)* 2. Z. l.: 1524 (aL)
S. 196 *(parhēz)* 4. Z. vor **41:** [L **35** 1269, aM]
S. 197 *(parhēzgār)* zu 1) 2. Z. l.: 1269 (!, L *parhēz kār*)
S. 197 *(parīdan)* zu 1) 3. Z. vor AB: [L **43** 1942, aM]
S. 197 hinter *pažmurde* füge zu: پژمرده *Pažmurde* EN: L so statt *Parmūde* (sd.)
S. 200 *(pasand)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: **40** 39 (L *nāpasand)*
S. 200 *(pasand)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: **41** 1264 (C *basand*)
S. 201 *(pušt)* zu 20) 2. Z. v.u. l.: [L **41** 431, aM] 3797
S. 202 *(pušt)* zu 25) letzte Z. füge zu: (vgl. [L **41** 431])
S. 202 *(pašmīn)* l.: **21** 95 (L *pašmine*)
S. 202 *(pašmīne)* füge zu: [L **21** 95, M *pašmīn*]
S. 204 *(pand)* zu 1) 8. Z. v.u. l.: 2998 *(°hā*, L *°d)*
S. 205 *(Pūrān)* l.: *Pūrān* (L *Tūrān*)
S. 206 *(pōst)* zu 9) l.: **41** 856 (M schlecht °*ē*)
S. 209 *(pahlav)* zu 2) letzte Z. vor **43:** [L **42** 1205, M *pahlavān*]
S. 209 *(pahlav)* zu 2) letzte Z. füge zu: [L 797 °*ē*, M *pahlavān*]
S. 209 *(pahlavān)* zu 7) letzte Z. l.: **42** 1205 (L *pahlav ī n°*)
S. 209[b] *(pahlavān)* zu 1) letzte Z. l.: 797 (L *pahlav-ē*)
S. 210 *(pai)* zu 1) 5. Z. l.: 1287[x] (L *ī asp*)
S. 210 *(pai)* zu 9) 5. Z. v.u. vor **21** l.: [L **220** 1287[x], M zu 1)]
S. 210 *(pai)* zu 10) 2. Z. v.u. l.: [C **35** 302, aM] 917
S. 211 *(pai)* zu 19) vor —: [C **41** 840[x], M *az p° ī*]
S. 211 *(pai)* zu 30) 3. Z. l.: **41** 840[x] (?, C „Sehne")
S. 213 *(pēčīdan)* zu 13) 14. Z. l.: **34** 491 *(na-°čī*, L richtig *ba-°čī)*
S. 213 *(pēxtan)* zu 1) 1. Z. l.: **20** 416
S. 214 *(pērāstan)* zu 2) 3. Z. v.u. l.: **35** 1426 (aC)
S. 215 *(pērōz)* zu 1) 6. Z. v.u. hinter 1272: [C 1513, M *pērōzī*]
S. 216 *(pērōzī)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: **41** 1513 (C *pērōz ī*)
S. 217 *(pēse)* füge zu: [L **50** 362, M *bēše*]
S. 220 *(pēš)* zu 52) letzte Z. vor 4061: [L 3789, M *pēštar*]
S. 220 *(pēštar)* zu 3) letzte Z. l.: **41** 3789 (aL)
S. 220 *(pēgāh)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: [C 2755, M *bārgāh*, L *zērgāh*]
S. 224[a] *(paimān)* zu 1) 5. Z. v.u. vor **43:** [C **42,** 29, aM]
S. 228 *(tā)* zu 40) 3. Z. v.u. l.: 137 (L *kuǰā*, C *kirā*)
S. 228[b] *(tā)* Anhang: l.: *tā*
S. 229 *(tā²)* l.: *tā²* (s. *tāy*)
S. 229 *(tā²)* füge zu: [L **43** 2120, aM]
S. 231 *(tāxtan)* zu 3) 2. Z. v.u. l.: [C **42** 752, aM] 763 *(ba-°zī)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000104

S. 232 *(tār³)* zu 1) letzte Z. l.: 2796 (aL)
S. 232 vor *tāre*[1] schiebe ein: تاركي *tārikī* Finsternis L **35**[b] 96, aM
S. 232 *(tārīk)* zu 1) letzte Z. l.: [C **43** 22, M *tārak*] 3976
S. 234 *(tāftan)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: **34** 68 (◦*nde*, aC)
S. 234 *(tāftan)* zu 9) 4. Z. v.u. l. **23** 50 (*ba-◦hand*, aC)
S. 235 *(tāy)* 1. Z. vor **41:** [L **20** 1037, M *pāre*]
S. 235 *(tāy)* 2. Z. füge zu: [L **43** 2648 *t◦ i zarbaft*, aM]
S. 235 *(tāẓīd)* füge zu [L **50** 196, aM]
S. 235 *(Tabāk)* l.: *Tabāk* (L *Sabāk)*
S. 237 *(taxt)* zu 33) 3. Z. streiche: 1042[2] bis 1043
S. 237 *(taxt)* zu 34) stelle voran: **20** 1042[2] in b ◦*hā*) 1043
S. 238 *(Tuxᵛār³)* 2. Z. streiche: (C *Tuxᵛāre*)
S. 239 *(tar)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: [L **35** 403, aM] 1317(!)
S. 239 *(tar)* zu 1) 2. und l. Z. v.u. streiche: 4070 (aC)
S. 239[b] *(turā)* 24. Z. füge zu: [L 2206, M *marā*]
S. 240 *(tarāk)* füge zu: , Lärm
S. 240 *(tarāk)* füge zu: L **21** 729 ◦*ē*, M *ṭarāqē*]
S. 240 *(tarb)* l.: **43** 1540 (C *tarf*)
S. 241 *(tarf)* füge zu: [C **43** 1540, M *tarb*]
S. 243 vor *tarōne* schiebe ein: ترنگيدن *tarangīdan* das Tönen [L **21** 402, M *čarangīdan*]
S. 244 *(tafsīdan)* 2. Z. füge zu: L **21** 409 *ba- ◦īd*, M *batōfīd*
S. 244 vor *tak* schiebe ein: تك *Tak* GN, Fluß [L **38** 57, M *Tarak*] [L 72 (=)] [L **41** 1832 (=)]
S. 245 *(tal)* zu 1) l.: [L **42** 841 ◦*ē*, aM] 896 *(◦ē)*
S. 246 *(tan)* zu 3) 3. Z. v.u. l.: **41** 1131ˣ [L 2176, M ohne *t◦*]
S. 247 *(tan)* zu 22) 4. Z. v.u. l.: 378 (L *kas*)
S. 249 *(tangī)* zu 2) l.: [L **42** 835, aM] 1168
S. 249 *(tanūr)* füge zu: [L 3639 ◦*ē*, aM]
S. 250 *(tu)* zu 20) 4. Z. l.: **41** 489 (C richtig *man*)
S. 251 [b] l.: *Tūrān*[1]
S. 251 *(Tūrān*[1]*)* zu 2) l.: *Ērān* Nr. 5)
S. 252 vor *tūrānī* schiebe ein: توران *Tūrān*[2] EN, Königin von Iran so L statt *Pūrān* (vgl. Gl. Sch.)
S. 252 *(tōše)* 2. Z. v.u. l.: **43** 21 (aL)
S. 253 *(tahdīd)* hinter 742: [L **42** 47, aM]
S. 253 *(taham)* 3. Z. hinter aM]: [L **43** 3537† ◦*ā*, aM]
S, 253 *(tuhmat)* l.: **22** 105
S. 253[b] *(Tahamtan)* zu 1) letzte Z. l.: **50** 604* (fC)
S. 255 *(tīre)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: 263 (aL)
S. 255 *(tīre)* zu 3) 4. Z. v.u. l.: **38** 127 (L ohne *t◦*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000105

S. 257 *(tēzvīr)* 2. Z. stelle voran: [L 118, aM]
S. 257[b] *(tēzī)* 4. Z. vor **34:** [L **31** 4 *t° u ārām*, aM]
S. 259 *(ǰā)* zu 1) 2. Z. v.u. hinter 1205: [C **41** 303, M *ǰāy*]
S. 260 *(ǰādūzan)* füge zu: [L **42** 1517 *°ē*, aM]
S. 260 *(ǰām)* zu 6) 2. Z. v.u. l.: 297 [L 324, M ohne *ǰ°*]
S. 260 *(ǰām)* zu 9) l.: *ǰ° ī nabīd*
S. 261[a] *(ǰāme)* zu 4) 14. Z. l.: **35** 492 (L *ǰāh)*
S. 261[b] *(ǰān)* 15. Z. v.u. l.: 2176[x]
S. 261[b] *(ǰān)* 20. Z. v.u. hinter „Menschen": , L *ǰānavar)*
S. 262 *(ǰānvar)* zu 1) 2. Z. vor **41:** [L **38** 23, aM]
S. 262 *(J̌ānūspār[1])* l.: **20** 86 (L *J̌ābūhšār*)
S. 262 in Note füge zu: , AB: *J̌ānūšār*
S. 263 *(ǰāh)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **35**[b]**:** [L **35** 492, M *ǰāme*]
S. 263[b] *(ǰāy)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: 303 (C *ǰā*)
S. 264 *(ǰāy)* zu 1) 3. Z. l.: 3508 (aL)
S. 265 *(ǰāygah)* zu 2) letzte Z. füge zu: [C 365, aM]
S. 266 *(ǰubbīn)* l.: Druckf. für *čubbīn* oder *čuppīn* (sd.) 2. Z. streichen
S. 267 *(ǰuz)* zu 6) 7. Z. v.u. l.: **31** 4 (aL)
S. 268 *(ǰuzīn)* zu 1) letzte Z. vor 770: [L 534[x], M im neg. Satz]
S. 268 *(ǰuzīn)* zu 2) letzte Z. l.: **50** 534[x] (L pos.)
S. 269[b] *(ǰustan)* 13. Z. v.u. l.: **40** 34 (*h °st-ē.*, L *°aš)*
S. 270 *(ǰustan)* zu 1) 9. Z. v.u. l.: 3174 *(ba-°yam*, C richtig *ba-°ǰīm)*, aM
S. 271 *(ǰism)* stelle voran: [C **29** 655[2], aM]
S. 272 *(ǰaftan)* l.: **22** 539 *(ba-°ft)* **33** 19 (=) **41** 2991 *(°fte)* L **43** 4098 (=)
S. 272 *(ǰald)* l.: **43** 952 (aL)
S. 273 *(ǰumle)* 2. Z. v.u. l.: **41** 172 (aC)
S. 276[a] *(ǰangī)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: 1237 (aL)
S. 276 vor *ǰav* schiebe ein: جنيب *ǰanīb* Fremdling, Fremder C **34** 691, M *ḥabīb*
S. 278 *(ǰōšīdan)* zu 1) 6. Z. v.u. l.: [L **41** 263, aM] 906 *(°šān)*
S. 278 *(ǰōšīdan)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: 3478 (=, aL)
S. 283 *(ǰahīz)* l.: **39** 141 (aL)
S. 283 *(čābuk)* stelle voran: [L **29** 628, aM]
S. 284 *(čār[2])* zu 1) 3. Z. v.u. vor 2863/ [L 2558, aM]
S. 285 *(čākar)* letzte Z. vor 1673: [C 687 *°ān*, aM]
S. 286 *(čuppīn)* hinter M *čubbīn]*: **50** 537 (M Druckf. *ǰubbīn*, aC) 545 (=)
S. 289 *(čišm)* zu 31) letzte Z. l.: [L **41** 3232, M ohne *d°*] 3684
S. 291 *(čakīdan)* vor +*andar* schiebe ein: 1a) *xūn č°*: s. *xun* Nr. 12)
S. 291 *(čaman)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **40:** [L **35** 1127, M *saman*]
S. 293[b] *(čand)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 1767 (aL)
S. 294 *(čandē)* zu 3) 2. Z. vor **21:** [L 1237, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000106

S. 296 *(čangāl)* zu 3) 2. Z. hinter unmetr.: , L metr.,
S. 296 *(čangul)* vor *čangāl*: , L metr.
S. 301 vor *čōbe* schiebe ein: چوبك *čōbak* kleiner Stock [C **20** 1216 °*ē*, Bomb. *kōdakē*, aM]
S. 302 *(čūnīn)* letzte Z. l.: 924 (aL)
S. 305 vor *čidan* schiebe ein: چیچست *čičist* GN, Berg s. *Xanǰast*[3]
S. 306 *(čizē)* zu 3) 7. Z. l.: **31** 4 (aL)
S. 307 *(ḫāl)* zu 2) 2. Z. l.: 3621 (aL)
S. 307 *(Čīn)* zu 13) 3. Z. l.: [L **41** 924, aM] 1808,
S. 307 *(Čīn)* zu 16) 4. Z. l.: [L **20** 709, am] 1812,
S. 308 *(ḫabīb)* l.: **34** 691 (C *ǰanīb)*
S. 308 *(ḫadīṽ)* l.: **41** 2023 (aC) 3563 **50** 11 *(°ē*, aL)
S. 308 *(ḫarīr)* zu 1) 3. Z. l.: **29** 13 [L 403, aM]
S. 308 *(ḫašam)* l.: A Gefolge
S. 308 *(ḫašam)* vor 1. Z. l.: 1)
S. 308 *(ḫašam)* hinter der 2. Z. füge zu: B Ausrüstung 2) [L **50** 214 °*ē*, M *ǰism*]
S. 310 *(xārīdan)* zu 3) 2. Z. vor **43:** [L **35**[b] 293 (=), aM]
S. 311 *(xāstan)* zu 8) letzte Z. l.: **43** 3345 („aufheben")
S. 312[a] *(xāk)* Zu 1) 16.Z. v.u. l.: 102, 127[x], 131
S. 313 *(xāne)* zu 1) 6. Z. v.u. l.: 2558 (aL)
S. 316 *(xarāšīdan)* letzte Z. vor **43:** [L **41** 4316 *ba- sad*, aM]
S. 317 *(xurdak)* l.: 1131 (so L, M . . .
S. 318 *(xiradmandī)* zu 1) 2. Z. l.: **41** 202 (aL)
S. 318[a] füge am Schluß zu: خرده *xurde* (goldene) Kleinigkeit [L **20** 1574, aM]
S. 320 *(xarīdan)* zu 1) 6. Z. vor 158: [L 148 *ba- °īd*, aM]
S. 320 *(xazān)* zu 1) füge zu: [L **43** 3370, aM]
S. 321 *(xastan)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: [L **38** 127, aM] 139(!)
S. 324 *(Xašnavāz)* l.: *Xašnavāz*†
S. 324[b] am Fuß der Seite Note: C wechselt mit *X*[v]*ašnavāz*, sd.
S. 324 *(xaṣm)* 1. Z. l.: **40** 223 (aL)
S. 324 *(xaṭ)* zu 1) 3. Z. vor 2867: [C 1538, M *xaṭṭ*]
S. 325 *(xaṭṭ)* zu 1) 2. Z. l.: **41** 1538 (C *xaṭ*)
S. 325[b] *(xuftan)* zu 1) 4. Z. streiche: **22** 539 (M Druckf.)
S. 327 *(xanǰar)* zu 4) 2. Z. hinter 155 füge zu: [L **20** 120, aM]
S. 237 *(Xanǰast*[3]*)* l.: **43** 1640 (richtig *Čičist*)
S. 328[a] *(xandīdan)* zu 1) letzte Z. l.: **50** 860 (aL)
S. 328 *(xung)* füge zu: [L **40** 91, aM] [L **43** 3975, aM]
S. 328 vor *xunyāgar* schiebe ein: خنیافروش *xunyāfurōš* [L **41** 3863, aM]
S. 328 *(x*[v]*āb)* zu 1) 6. Z. v.u. l.: **35** 55, 162

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000107

S. 329 *(xᵛābgah)* 3. Z. l.: **43** 3091 (M Druckf.)
S. 329 *(xᵛābanīdan)* zu 2) hinter 996: [L **29** 515 ◦*nī*, aM]
S. 329 *(xᵛābīdan)* zu 2) 2. Z. l.: [C **23** 50 *ba-* ◦*band*, aM] 69
S. 331[a] *xᵛāstan)* zu 1) 34. Z. l.: 1420 (L *mē-* ◦*st*)
S. 333 *(xᵛāstan)* zu 21) 2. Z. hinter 3669: **21** 16 *(na-*◦*hand p!)*
S. 333 vor *xᵛāndan* schiebe ein: خوانچه *xᵛānce* (Servier) Brett [L **42** 564, aM]
S. 334 *(xᵛādan)* zu 2) 12. Z. v.u. l.: 242 *(h*, L ohne *h)*
S. 335 *(xᵛāndan)* zu 23) 8. Z. streiche: 16 *(na-* ◦*hand p!)*,
S. 335 vor *xᵛānade* schiebe ein: خواندگی *xᵛānandagī* Gesang(?) L **41** 4080, aM
S. 336 *(xᵛāhande)* 3. Z. vor **44:** [L **42** 1422, aM]
S. 339 *(xᵛardan)* zu 16) 2. Z. v.u. l.: **41** 436×
S. 340 *(xᵛardan)* zu 17) 2. Z. l.: [L **41** 436×, M ohne *bā*] 1576 *(na-)*
S. 340 *(xᵛardan)* zu 24) füge zu: [L **42** 131, aM]
S. 342 *(xᵛašmaniš)* hinter 1888: [L **41** 402, M *nāxᵛašmaniš*] 2569
S. 343 *(Xᵛašnavāz)* mit † versehen: 1. Z. 59†; 2. Z. 62†, 84†, 96†; 3. Z. 103†, 114†, 129†, 137†, 96†; 4. Z. 1652†, 930†
S. 343 *(Xᵛašnavāz)* 2. Z. l.: 98 (fC)
S. 343 *(Xᵛašnavāz)* letzte Z. füge zu: [L 606, aM schlecht]
S. 343 *(xᵛušnūd)* schiebe ein: [C **22** 7 (=)]
S. 343[a] am Schluß der Spalte als Note: †C *Xašnavāz*
S. 343 *(xūn)* zu 12) 2. Z. v.u. l.: **34** 143 (L +*xᵛai)*
S. 344 vor *xūnxᵛār* schiebe ein: خونتر *xūntar* (in Verbind. *pur az x*◦) **41** 4070 (s. *dil* Nr. 42), aC)
S. 345 *(xūnfišān)* l.: Tränen (Blut) vergießend
S. 345 *(xūnfišān)* 2. Z. füge zu: [L **42** 766, aM]
S. 345 *(xᵛai)* zu 1) letzte Z. stelle voran: [L **34** 143, M *xūn*]
S. 345 *(xōy)* zu 2) 3. Z. v.u. l.: 1202 (C *nēkxōy*)
S. 346 *(xᵛēštan)* zu 1) letzte Z. l.: **50** 606 (!, L richtig *Xᵛašnavāz*, fC)
S. 347 *(xail)* zu 1) 3. Z. l.: [C **42** 419, aM] 421
S. 350[b] *(dādan)* 8. Z. l.: 1095 [C 1236*β nadhand*, fM]
S. 352 *(dādan)* zu 30) 2. Z. v.u. vor 3507: [L 2239, M ohne *d*◦]
S. 352 *(dādan)* zu 32) 4. Z. l.: **42** 175 *(ma-*◦*h*, L +*guvāi̯i)*
S. 353 *(dārande)* zu 1) 2. Z. l.: **41** 4144 (von *čarx!*, C *dānande)*
S. 353 *(dārande)* zu 1) 3. Z. hinter „Empfänger“: , L *xᵛāhandagān)*
S. 353 *(dārū)* letzte Z. l.: 3758 *(*◦*ē*, L ohne ◦*ē)*
S. 354 *(dāštan)* zu 2) 14. Z. v.u. vor 1597[b]: [C 1264, aM]
S. 357 *(dāštan)* zu 50) 3. Z. v.u. l.: **42** 34× *(ma-* ◦*rēd*, C +*bāz)*
S. 359 *(dāštan)* zu 79) 2. Z. v.u. l.: [C **42** 34× *ma-*◦*red*, M +*rāz*] 1489 *(zi rah b*◦ *d*◦ „zurückführen“, L *bāz gāšt)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000108

S. 360 *(dām[1])* zu 1) 5. Z. v.u. vor [C **41:** [C **39** 93, aM]
S. 361[b] *(dānistan)* zu 1) 23. Z. v.u. vor **40:** [L 189[a] *na- ◦nī h*, aM]
S. 362 *(dānistan)* zu 8) 5. Z. l.: **39** 189[b] (aL)
S. 363 *(dānande)* 14. Z. hinter 4124: [C 4144, M *dārande*]
S. 363 *(dāne)* 1. Z. l.: [L **20** 822 *◦hā*, aM] 1034
S. 364 *(dāvar)* zu 2) letzte Z. vor 44: [L 2512, aM]
S. 364 vor *dāyim* schiebe ein: دایگی *dāyagī* Ammenamt [L **34** 91, M *dāyagānī*]
S. 365 *(Duxt Pūrān)* l.: **47** 3 (L *Duxt Tūrān)*
S. 366 *(dar[1])* zu 21) letzte Z. l.: **50** 574 (L *rah*)
S. 367[a] *(dar[2])* zu 1) 24. Z. v.u. l.: 881 (L *bar*)
S. 368 *(dar[2])* zu 18) 5. Z. v.u. l.: 2023 (L *andar*)
S. 370 *(dar[3])* zu 3) letzte Z. l.: **41** 391 (L ohne *d◦*)
S. 370 *(dar[3])* zu 3) letzte Z. vor **21:** [L **20** 1335, M ohne *d◦*]
S. 371 *(durrbār)* füge zu: [L **35**[b] 256, aM]
S. 371 *(darparast)* 1. Z. stelle voran: [L **29** 30 *◦ān*, M *parastān*] 666 *(ān)*
S. 371 *(darparast)* 2. Z. l.: **41** 117 (=, aC) 2897 *(◦ān)*
S. 371 *(durǰ)* zu 1) 1. Z. l.: [L **41** 3505, aM] 3674
S. 373 *(darz)* l.: [L **20** 47 (=), aM] 589 *(◦hā)*
S. 375 *(diram)* zu 1) 12. Z. l.: 81 (L *◦mmē*)
S. 375 *(diram)* zu 6) 2. Z. l.: [L **20** 114[x], M ohne *g◦*] 373
S. 375 *(diram)* zu 7) 2. Z. v.u. hinter *g◦*: , L *g◦ ī d◦*]
S. 376 *(durūdan)* zu 2) 3. Z. l.: **41** 4112 *(◦ūd*, aL) **42** 178 *(◦ūd*, Inf.)
S. 377 *(darūn)* zu 7) 2. Z. füge zu: [L **35**[b] 236, aM]
S. 379 *(duzd)* 3. Z. l.: *(◦ān*, L *duzdī)*
S. 379 *(duzdī)* l.: [L **35**[b] 184, M *duzdān*] 883 (. . .
S. 382 *(dast)* zu 58) 7. Z. v.u. hinter 430: [C 1396[x], M ohne *y◦*]
S. 383 *(dast)* zu 74) 1. Z. vor AB: [L **35**[b] 397, aM]
S. 383 *(dastār)* zu 2) 2. Z. l.: 2128 (aL)
S. 384 *(dastras)* zu 2) vor **29:** [L **20** 1822, aM]
S. 386 *(dušt)* füge zu: [L **43** 3202, aM]
S. 386[b] *(dušman)* zu 1) 35. Z. vor **41:** [L 223, aM]
S. 386 *(dušx[v]ārī)* l.: [C **34** 93 „Ekel", M *dušvārī*]
S. 387 *(disgar)* zu 1) 24. Z. l.: 172 *(◦hā*, L ohne *◦hā)*
S. 387 *(dušvārī)* l.: **34** 93 (C *dušx[v]ārī*, sd.)
S. 390 *(dil)* zu 42) 3. Z. v.u. l.: 4070 *(xūntar*, aC)
S. 395 *(dilārāy)* 2. Z. v.u. vor 3744: [L 2910, aM]
S. 395 *(dilāvēz)* vor **42:** [L **22** 283, M *dilafrōz*]
S. 396 vor *dilzidāy* schiebe ein: دلربا *dilrubā* herzgewinnend [L **41** 2761, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000109

S. 397 *(dilv)* vor 216: [L 215, aM]
S. 397[b] *(dilēr)* zu 1) 8. Z. v.u. vor 3108*: [L 3070*, aM]
S. 397 *(dilērī)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 3070 (aL)
S. 399 *(Dimne)* füge zu: [L 101, aM]
S. 400 *(du)* zu 6) letzte Z. l.: 480 (=, aL)
S. 402 *(dōxtan)* zu 2) letzte Z. l.: 3232 *(◦hā, L ◦m i dil, ◦xte)*
S. 402 *(dūd)* zu 8) 3. Z. l.: **39** 32, 50 (aC)
S. 402 *(dūdrang)* l.: **43** 177 (aL)
S. 403[a] *(dūr)* 1. Z. vor **34:** [L 296, aM]
S. 403 *(dōst)* zu 1) 9. Z. l.: 3818 (C *◦ān*, L *dōstdārān)*
S. 403 *(dōst)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **43:** [L 1543, aM]
S. 403 *(dōstbār)* 2. Z. v.u. vor 3968: [L 3818 *◦ān*, M *dōst i dānā*]
S. 404 *(dōstvār)* streiche: ?
S. 404 vor *dūk* schiebe ein: دوغ *dōγ* Milch [L **50** 1098, fM]
S. 404 *(dōkdān)* 2. Z. l.: 1520 [L 1524, aM] 1745
S. 405 *(duvēst)* zu 1) letzte Z. l.: 4599 (aL)
S. 405 *(dahān)* zu 1) 7. Z. l.: Nr. 1329 *dahan*, L *labān)*
S. 406 *(Dai)* zu 1) vor **41:** [L **40** 54, aM]
S. 407 *(dīdār)* zu 7) letzte Z. l.: **35** 203 (C *padīdār)*
S. 411 *(dīdan)* zu 17) 5. Z. v.u. l.: 2265 (aL)
S. 414 *(dērsāz)* 1. Z. vor **41:** [L **36** 6, aM]
S. 415 *(dīgar)* zu 1) 9. Z. v.u. l.: 1553 *(◦ān*, aL)
S. 416 *(dīnār)* zu 6) 8. Z. l.: 573 (L *d◦ i g◦*)
S. 416 *(dīndār)* vor **41:** [L **40** 315, aM]
S. 417 *(dīnī)* 1. Z. l.: **29** 555 (aL)
S. 418[b] *(rā)* zu 1) 3. Z. vor **34: 29** 473
S. 418[b] *(rā)* 4. Z. vor 4307: [L 3393, aM]
S. 148[b] *(rā)* 2. Z. v.u. l.: 334 [L 1457, aM]
S. 419 vor *rāx* schiebe ein: راحله *rāḥile* Reitkamel [L **35** 1522, aM]
S. 420 *(rāz)* zu 1) 12. Z. v.u. l.: **35** 226 [L 241, M *āz*]
S. 420 *(rāzī)* 2. Z. l.: 860
S. 421 *(rāstī)* zu 1) 6. Z. v.u. l.: 3707 (aL)
S. 422 *(rāndan)* zu 1) 6. Z. v.u. l.: **39** 189 (*na- ◦nī h*, L in b))
S. 424[b] *(rāh)* zu 1) 8. Z. v.u. l.: 2558 (aL)
S. 427 *(rāy²)* 1. Z. l.: [C **35**[b] 717, aM] 777
S. 427 *(rāy²)* 2. Z. v.u. l.: 3508 (L *šāh)*
S. 428[a] *(rubūdan)* zu 1) 2. Z. vor **42:** [L 4112 *◦ūd*, aM]
S. 430 *(rad)* zu 5) 4. Z. vor **41:** [L 319 (=)]
S. 432 in Note† füge zu: So L
S. 434 *(Rustam)* zu 17) 2. Z. l.: *(R◦ ī dīgar*, L *Rustamē d◦)*
S. 434 *(ristan)* füge zu: [L **21** 519, M *rištan*] [L 525 (=)] [L 528, M *barišt*] [L 528 *◦šte*, aM] [L 533 *ba-◦stī*, M *barēšī*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000110

S. 434 *(rasm)* zu 4) 3. Z. l.: **34** 277 (aL) **41** 956, 967, 2706 [L **42** 1793, aM] **43** 2218

S. 435[b] *(rasīdan)* zu 1) 9. Z. l.: 978[x] (L +*mē-* „erreichen")

S. 436 *(rasīdan)* zu 10) 3. Z. hinter 502: [L 978[x] *nē-◦īd*, M ohne *mē-* „gelangen"]

S. 436 *(raš)* zu 3) 3. Z. l.: **38** 107 (L *araš*)

S. 436 l.: *Rašnavād*[1]

S. 436 vor *Rizvān* schiebe ein: رشناد *Rašnavād*[2] EN, Herold des Nōšīrvān [L **41** 546, M *Šērzād*]

S. 438 *(raftan)* zu 4) 2. Z. v.u. l.: 4267 *(ravande*, L *ravān)*

S. 441 *(rag)* zu 1) 2. Z. vor **43:** [L **41** 391, aM]

S. 444 *(rangīn)* 2. Z. hinter aM]: [L **20** 1415, aM] **23** 87 [L **41** 474, aM]

S. 445 *(ravān)* zu 9) 4. Z. v.u. l.: 2382 (aL)

S. 446 *(Rōdābe* l.: *Rōdabe* (AB: *Rōdāpe)*

S. 448 *(rōz)* zu 61) 2. Z. vor 3939: [L 2382, aM]

S. 450 vor *rōzgard* schiebe ein: روزکور *rōzkōr* lichtscheu [L **43** 177, aM]

S. 451 *(rōšanī)* 2. Z. v.u. hinter Izafe: , L *◦hā)*

S. 451 *(rōšanī)* letzte Z. vor **43:** [L 3707, aM]

S. 454 *(rah)* zu 1) letzte Z. vor 826: [L 574, aM]

S. 454 *(rah)* zu 3) letzte Z. hinter 313: [L **50** 574])

S. 460 *(zārī)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **44:** [L **43,** 2910, aM]

S. 461 *(zāγ)* zu 1) letzte Z. l.: [L **50** 362, M *rāγ*] 466(!)

S. 464 *(zaxm)* zu 5) letzte Z. vor **50:** [L **41** 373, aM]

S. 464[a] *(zibahr)* zu 1) 8. Z. stelle voran: [L **34** 277, aM]

S. 464 *(zadan)* zu 6) 3. Z. vor —: [L **41** 1695m aM]

S. 466 *(zadan)* zu 42) 3. Z. v.u. l.: **41** 3018 *(h ◦dand*, L *h ◦d)*

S. 468 vor *zarpaikar* schiebe ein: زربفتیون *zarbaftyūn* goldfarbig [L **41** 2263, M *zarbaftgūn*]

S. 469 vor *zurang* schiebe ein: زرمهر *Zarmihr*: s. *Razmihr*

S. 469 *(zirih)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 1536 *(zizihhā)*

S. 470 *(zišt)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 3202 (aL)

S. 471 *(zikār)* vor **50:** [L **41** 4189, aM]

S. 472[a] *(zamān)* zu 1) 9. Z. vor 3134: [C 3073, aM]

S. 472 *(zaman)* füge zu: [L **22** 551, M *zamīn*]

S. 473[b] *(zamīn)* 30. Z. l.: 482 *(◦hā*, aL)

S. 473[b] *(zamīn)* 12. Z. v.u. l.: 2796 („Feld" im Brettspiel, aL)

S. 474 vor *zan*[1] schiebe ein: زمینوار *zamīnvār* erdgleich [L **41** 2796, aM]

S. 474 *(zan)* zu 1) 9. Z. v.u. vor 1549: [L 1503, aM]

S. 475 *(zindagānī)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 4118 (L *zindagī*)

S. 475 *(zindagī)* 3. Z. vor **42:** [L 4118, M *zindagānī*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000111

S. 476 *(zangī)* zu 1) l.: **41** 474 (aL)
S. 476 *(zūd)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: [C **39** 50, aM] 67
S. 477 *(zōrmand)* 2. Z. v.u. l.: **35**[b] 318 *(°ē, C °ān)*
S. 478 *(zahiš)* hinter 1677: [L **20** 1325, aM] [L **34** 416 „Geburt" (?), aM]
S. 478 *(ziyān)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 3073 (aC)
S. 479 *(zēbande)* vor **41:** [L **34** 253, aM]
S. 479 *(zēr)* zu 2) 13. Z. l.: 1569 (!, aL)
S. 480 *(zīrak)* 2. Z. l.: **43** 952 (aL)
S. 480 *(zērgāh)* zu 1) 3. Z. vor **42:** [**41** 2755, aM]
S. 482 *(žarfī)* zu 2) 2. Z. vor **35:** [L **34** 21, aM]
S. 482 *(žakīdan)* 1. Z. l.: **41** 3033 (aL)
S. 485 vor *sād* schiebe ein: ساخته *sāxte* tauglich [C **22** 556, aM]
S. 485 *(sāde)* zu 1) füge zu: [L **43** 895 *°gān*, M *šāygān*] [L **44** 523 *°gan*, M *šadegān*] [L 558 (=)]
S. 485 *(sādedil)* füge zu: [L 1289 *°ān*, aM]
S. 485 *(sārvān)* 4. Z. vor **29:** [C **21** 71, M *sārbān*]
S. 485 *(sāz)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: 1945 (aC)
S. 485 *(sāz)* zu 1) 3. Z. v.u. vor 3802: [L 2915, aM]
S. 486 *(sā'at* hinter 2396: [L **20** 398, aM]
S. 486[b] *(sāl)* zu 1) 2. Z. l.: 2981 (aL)
S. 490 vor *sabab* schiebe ein: سباك *Sabāk*: s. *Tabāk*
S. 491 *(sabuksār)* 4. Z. l.: **41** 1438 (L *sabuksar*)
S. 491 *(sabuksar)* 2. Z. füge zu: [L **41** 1438, M *sabuksār*]
S. 491 *(sipās)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 1923[x], 2185[x], 2695
S. 494[a] *(sipāh)* zu 25) 15. Z. l. [L **22** 118, aM]
S. 494 *(sipardan)* zu 1) 3. Z. v.u. vor **42:** [L 4579 *ma-°r*, aM]
S. 500 *(sitadan)* zu 2) 3. Z. v.u. hinter 356: [L **35** 148, aM] 160
S. 501 *(sutūdan)* zu 1) 7. Z. v.u. vor **39:** [L 575 *°yand*, aM]
S. 502 *(sitēz)* 2. Z. v.u. vor **41:** [L **39** 141, aM]
S. 504 *(saxun)* zu 25) 9. Z. v.u. hinter 162[x] (=): [L 307[x], M ohne *s°*] **41** 440 *(°hā)*
S. 505 *(saxundānī)* hinter 13 füge zu: (C *saxunrānī*)
S. 505 vor *saxunsanǰ* schiebe ein: سخن‌رانی *saxunrānī* Beredsamkeit [C **25** 13, M *saxundānī*]
S. 514 *(sar)* zu 291) letzte Z. l.: **41** 296 (C ohne *s°*)
S. 516 *(sarāsīme)* letzte Z. vor **35**[b]: [L **29** 651, M *āsīme*]
S. 517[b] *(sarafrāz)* zu 1) 5. Z. v.u. vor 1177: [L 1175, aM]
S. 519 *(surxčišm)* l.: **42** 1226 (L *šōxčišm)*
S. 520 *Sarkab* l.: *Sarkab* (L *Sarkat*)
S. 520 *(sargarāy)* vor Vull.: [L **39** 100, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000112

S. 520 *(sargazāy)* füge zu: [C **39** 100, M *ǰāngazāy*]
S. 522 *(surūn)* 1. Z. vor **35:** [L **21** 160, M *surīn*]
S. 522 *(sarī)* vor Führeramt: A
S. 522 *(sarī)* vor 1. Z.: 1)
S. 522 *(sarī)* hinter 1. Z. schiebe ein: B Kopfbedeckung (der Pferde) 2) [L **20** 1038, aM]
S. 522 *(sazāvārtar)* 2. Z. hinter *sazāvār*: , L *sarafrāz*)
S. 523 *(sa'd)* füge zu: [C **34** 159, aM]
S. 524 *(Saqīlā²)* l.: **41** 4273 (L *Saqīlān)*
S. 526 *(saman)* letzte Z. l.: 1127 (L *čaman*)
S. 526 l.: *Sanǰe*[1]
S. 526 vor *sanǰīdan* schiebe ein: سنجه *Sanǰe*[2] EN, Feldherr in Čīn [L **41** 1825, M *Funǰ*]
S. 527 *(sangī)* 2. Z. vor **41:** [L **35** 1683 ◦*ān*, aM]
S. 529[b] *(sō)* zu 18) 20. Z. v.u. hinter 246: [C 296, aM]
S. 531[a] *(suvār)* zu 1) 17. Z. v.u. l.: 1040* *(al)*
S. 532 *(sōxtan)* zu 1) 5. Z. v.u. vor **42:** [L 3478 ◦*zān*, aM]
S. 533 *(Sūrsān[1])* l.: **34** 109 (C *šōrsān)* 110 (=)
S. 534 *(sōgvār)* zu 3) l.: 727 (C *sōgvārī)*
S. 534 *(sōgvārī)* füge zu: [C **50** 727, aM]
S. 534 vor *sūhān* schiebe ein: سومان *Sūmān* GN, Land [L **41** 1830, aM]
S. 535 *(sahm)* zu 2) letzte Z. stelle voran: [L **20** 1549, aM]
S. 537 *(sēr)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: **35** 330 (L *šēr*)
S. 537 *(sērāb)* 2. Z. l.: 4208, fM] [L **20** 1401[a], fM]
S. 537[a] *(siyāh)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: [C **41** 1051, M *siyah*] 3580
S. 538 *(Sīmāh Barzīn)* l.: *Sīmāh Barzīn* (L *Sīmāy Barzīn*)
S. 539 *(siyah) zu 5) 2. Z. l.:* 1051 (C *m◦ ī siyāh*)
S. 540[a] *(šāx)* zu 1) 8. Z. vor **21:** [L 1737 ◦*ē*, aM]
S. 540 *(šāx)* zu 6) letzte Z. l.: 916 [L **42** 16, M ohne *y◦*]
S. 541 *(šāddil)* 4. Z. l.: [L **35** 238, M *šādedil*] 326
S. 541 *(šāde)* 1. Z. hinter ohne *s◦*: , L *sādagān*]
S. 541 *(šā)* 2. Z. l.: 523 (L *sādagān*) 558 (=)
S. 541 *(šādedil)* hinter *nēkdil*: , L *šāddil*)
S. 544[b] *(šāh)* 36. Z. l.: 394[x]
S. 545[a] *(šāh)* 26. Z. v.u. vor 3527: [L 3508, M *rāy*]
S. 546 *(šāh)* zu 6) 5. Z. l.: **22** 394[x], . . .
S. 546[b] *(šāh)* zu 13) 12. Z. l.: 752* (L +*Bahram◦*) [L 770, M ohne *š◦*]
S. 547 *(šāh)* zu 34) 4. Z. v.u. l.: **35**[b] 717 (C ohne *š◦*)
S. 548 *(šāh)* zu 47) 3. Z. nach 707: [L 752, M ohne *B◦*]
S. 553 *(šubān)* zu 1) 6. Z. l.: **35** 919 (C richtig ◦*ān*)
S. 553 *(šabistān)* zu 2) 1. Z. l.: [C **41** 2381, aM]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000113

S. 554 *(šax)* l.: A harter Erdboden
S. 554 *(šax)* am Schluß füge zu: B Horn (des Rinds) 3) [C **43** 3615, M *šuγ*]
S. 567 *(šast[1])* zu 3) füge zu: [L **41** 4599, aM]
S. 568 *(šaš)* zu 6) stelle voran: [L **32** 23 *panǰ š°* „30", M ohne *š°*]
S. 568 *(Šuštar)* stelle voran: [L und Bomb. **22*** 72, M *Šustar*]
S. 568 *(Suγ)* l.: **43** 3615 (C *šax*)
S. 570 *(šikam)* zu 1) 2. Z. vor **46:** [L **41** 1443 bildl. aM]
S. 572 *(Šamāsās)* l.: *Šamāsās* (AB Seite 141: *Šamāsāš*)
S. 574 *(šināxtan)* zu 2) 3. Z. v.u. l.: [C **41** 2175 *°sam*, aM] 3918
S. 577 *(šanīdan)* zu 9) 6. Z. v.u. l.: *(°dēd*, C *°d*, L *°d-ē*, beide *+bāng*
S. 578 *(šōrāndan)* füge zu: [L **20** 1687 (=), aM]
S. 578 *(šōx)* 3. Z. l.: **43** 3223 (!, aL)
S. 578[a] l.: *šōxčišm*
S. 578 *(šōxčišm)* 1. Z. vor AB: [L **42** 1226, M *surxčišm*]
S. 578 *(šōrsān)* 1. Z. l.: [C **34** 109, M *Sūrsān*] [C 110 (=)] 432
S. 579 *(šōrīdan)* letzte Z. l.: [L **50** 695, aM] 879 (. . .
S. 579 *(Šūstar)* füge zu: (L und Bomb. *Šūštar*)
S. 580[b] *(šahr)* zu 1) 15. Z. l.: 373 (L *šuhre*)
S. 580[b] *(šahr)* zu 1) 21. Z. l.: 1767 (L *pādšahr)*
S. 581 *(Šahrōy[2])* hinter *Šahrān*: , L *Šahrīr)*
S. 581 *(šuhre)* 4. Z. stelle voran: [L **35** 373, aM]
S. 581 *(šuhre)* 4. Z. l.: **35**[b] 917 *(°ē)*
S. 581 *(šahrī)* zu 1) 1. Z. Schluß füge zu: [L 555, aM]
S. 583 vor *šahrīvar* schiebe ein: شهریر *šahrīr* EN [L **50** 579, M *Šahrōy*]
S. 583 vor *šahzāde* schiebe ein: شهزاد *šahzād* Königsohn, Prinz [L **40** 184, aM]
S. 586 *(šēr)* zu 20) 8. Z. v.u. l.: [L **35** 330, M *sēr*] [C 1388, aM]
S. 586 *(šīr)* zu 1) 2. Z. v.u. vor 1706: 1679×
S. 587 *(Šērzād)* hinter **41** 546 l.: (L *Rašnavād)*
S. 587 *(šīr)* zu 4) 2. Z. l.: 1679× (L ohne *šahd*)
S. 589 rechter Seitenkopf l.: *ṣad*
S. 590 *(ṣulḥ)* l.: **41** 1920 (aL)
S. 591 *(ṭaq)* 2. Z. v.u. l.: **43** 3686 *(°hā)*
S. 592 *(ṭarāq)* l.: *(°ē*, L *tarākē)*
S. 592 *Ṭarxān)* l.: **50** 473 (L *Ṭalxān)*
S. 592[b] füge ein: طورگ *Ṭuvurg*[3] EN, edler Inder L **20** 652, M *Savurg*
S. 593 *(Ṭaisafūn)* 1. Z. l.: **29** 21 (AB Nr. 1718 *Ṭaisaqūn)*
S. 594 *(ʿabīr)* zu 2) 2. Z. v.u. l.: **29** 403 (L ohne *ʿabīr*)
S. 594 *(ʿUṷmān)* l.: **E** 99 [L **50** 105, M *Būbakr*]
S. 594 vor *ʿarābī* schiebe ein: عرابه *ʿarrābe* Wagen [C **20** 753, M *ʿarrāde*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000114

S. 595 *(ʿaraz* zu 2) l. Z. l.: **41** 187 (L *ʿarrazgāh)*
S. 595 *(ʿarazgāh)* vor **42:** L **41** 187, M [3]*araz*
S. 595 *(ʿaṣr)* l.: **41** 3555 (aC)
S. 598 *(γarbīl)* l.: [L **43** 2043, M *γarbāl*] [L 2044 (=)] [CL 2062 (=)]
S. 599 *(γale)* l.: *γale*[1]
S. 599 vor *γam* schiebe ein: غله *γale*[2] Beunruhigung [L **41** 2453, M *gale*]
S. 601 *(fāl)* zu 2) 2. Z. l.: [L **41** 2198, M ohne *f°*] 2382
S. 601 l.: *fām*[2]
S. 601 vor *fām*[2] schiebe ein: فام *fām*[1] Geld, Schulden [L **35** 1418, M *vām*] [L 1679 (=)] [L **41** 1005 (=)] [L 2450 (=)] [L 3097 (=)]
S. 601 hinter *fām*[2] schiebe ein: فامخواه *fāmxᵛāh* Gläubiger [L **41** 2449 *°ē*, *vāmxᵛāhē*]
S. 603 *(farāz)* zu 10) l.: **35** 320 (L *afrāz)*
S. 604 vor *farbī* schiebe ein: فربهی *farbahī* Korpulenz [C **49** 9 wohl Druckf. für *farrahī*, so M]
S. 604 *(farǰām)* zu 1) 4. Z.v.u. füge zu: [L 4253, aM]
S. 605 *(farxunde)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 2198[x]
S. 606 *(farzānagī)* 4. Z. vor **43:** [L 3017, M *farzānagān*]
S. 606[b] *(farzāne)* zu 1) 3. Z. l.: 3017 *(°gān*, L *farzānagī)*
S. 610 *(farmān)* zu 1) 34. Z. l.: 141, 156[x], 245, 497, 498, 535 (Metr.!, aC)
S. 610 *(farmān)* zu 1) 10. Z. v.u. l.: 2239[x]
S. 610 *(farmān)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: 2509 (aC richtig)
S. 610 *(farrmand)* füge zu: [L **42** 751, M *faremand*]
S. 613 *(furōzande)* 2. Z. v.u. vor **43:** [L 3146, aM]
S. 613 *(farremand)* letzte Z. hinter *faremand*: , L *farrmand)*
S. 614 *(firībande)* 4. Z. l.: 3146 (aL)
S. 617 *(figār)* füge zu: [L **41** 3646, aM]
S. 618 *(fan)* l.: فن *fan* Betrug (s. *funūn, purfan*) [L **43** 1548, aM]
S. 618 *(fürdīn)* 2. Z. füge zu: [L **38** 32 (=)] [L **43** 3205 (=)]
S. 618 vor *fīrōz* schiebe ein: فیدافه *Faidāfe* s. *Qaidāfe*
S. 620 *(Qubād*[3]*)* 4. Z. l.: 174 (L *Kaiqubād)*
S. 620 *(qirṭās)* zu 2) letzte Z. l.: **29** 403 (L ohne *q°*)
S. 620 *(qaz)* l.: **4** 13 [L **43** 1994, M *kažž*]
S. 620 *(qazāgand)* vor AB: [L **43** 2437, M *kažāgand*]
S. 622 *Qaidāfe*[1]*)* l.: *Qaidāfe*[1] (AB Seite 166 *Faidāfe*)
S. 623 vor *kāǰakē* schiebe ein: کاج *kāǰ* o daß doch [L **20** 1939, M *kāš*]
S. 624[b] *(kār)* zu 1) 9. Z. v.u. vor 1440: [L 1269, aM]
S. 627 *(kārkard)* 1. Z. stelle voran: **8** 429
S. 627 *(kārande)* 1. Z. stelle voran: [L **20** 40, M *dārande*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000115

S. 627 *(kārīdan)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **35**^{b}: [L **35** 490 *ma-°r* „zeugen", aM]
S. 628 *(kāse)* 1. Z. l.: [L **35** 137, aM] 763
S. 628 *(kāse)* 1. Z. vor 3814: [L 1679, aM]
S. 629 *(kām*[1]*)* zu 5) 2. Z. v.u. vor **42:** [L 4368 *bā k°*, M *nākām*]
S. 632 *(katxudāẓī)* füge zu: [C 3748 (=)]
S. 633 *(kuǰā)* zu 16) 2. Z. v.u. l.: 22, 176^{a}
S. 633 *(kuǰā)* zu 20) 6. Z. v.u. vor **41:** [L **39** 8, aM]
S. 633 *(kuǰā)* zu 22) 1. Z. vor **40:** [L **21** 176^{b}, M *kī*]
S. 633 *(kuǰā)* zu 23) 3. Z. v.u. vor **29:** [Vull. S. 1868 No. zu 1117 (M 1113), Text *giyā*]
S. 633 *(kuǰā)* zu 23) 2. Z. v.u. am Schluß füge zu: [L 4254, aM]
S. 633 *(kar)* zu 1) 2. Z. l.: 41 2013 (L *karr*)
S. 634 *(karr)* vor **50:** [L **41** 2013, M *kar*]
S. 634 *(kirāz)* 1. Z. vor aM: , L *kuzārē*,
S. 634 *(karān)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: [C **41** 409, aM] 2700
S. 635 *(kirdār)* zu 1) 6. Z. v.u. stelle voran: [L 4253, aM]
S. 640 *(kardan)* zu 32) 5. Z. stelle voran: [C 1922 *°rd*, Inf., M ohne *k°*]
S. 644 *(kardan)* zu 78) 3. Z. l.: **22** 74 (so Bombay, MC
S. 646 *(kardan)* zu 111) 3. Z. l.: 93 *(az šīr*, C *bāz gardīd)*
S. 647 *(Karsiyūn)* l.: *Karsiyūn* (vgl. *Garsiyūn*)
S. 647 *(kargas)* zu 2) l.: **41** 426 (L *har kas*)
S. 647 l.: كروگر *karūgar*
S. 648 vor *kazān* schiebe ein: كزار *kuzār* Lanze [L **35** 524 *°ē*, C *kirāzē*]
S. 649 *(kažž)* zu 1) 3. Z. vor **41:** [C 313, M *kažžī*]
S. 649 *(kažž)* zu 2) l.: **43** 1994 (L *qaz*)
S. 649 *(kažžī)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: 313 (C *kažž*)
S. 654 *(kušādedil)* 2. Z. v.u. l.: **41** 1289 (*°ān*, aL)
S. 657 *(kušūdan)* zu 1) 2. Z. füge zu: [C **35** 1615, aM] [C **41** 3595 *na-°ūd*, M *nakušād*]
S. 659 *(kašīdan)* zu 23) 2. Z. v.u. l.: 3789^{x} (!, L *+dar°*)
S. 660 *(kašīdan)* zu 40) 2. Z. vor **45:** [L 3789^{x}, M *+bar°*]
S. 662 l.: *kulang*[1]
S. 662 *(kulang*[1]*)* 1. Z. streiche: 323
S. 662 vor *kalōx* schiebe ein: كلنگ *kulang*[2] Hacke **35** 323
S. 665 *(kumait)* füge zu: [L **43** 1425, aM]
S. 665 *(kanār)* zu 1) 1. Z. l.: **41** 409 (aL)
S. 665 *(kunǰ)* vor **22: 21** 573
S. 665 *(kund)* zu 3) füge zu: [L **41** 3148, aM]
S. 666 *(kundāvar)* zu 1) 4. Z. v.u. vor 3435: [L 3148*, aM]
S. 666 *(Kund Šāpūr)* 1. Z. stelle voran: [L **22** 159, M *J̌und Šāpūr*]
S. 666 *(kandan)* zu 6) 2. Z. l.: **12**^{c} 256, 872,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000116

S. 666 *(kandan)* zu 6) 3. Z. l.: **13**[e] 112 *(◦nān)*, 302, 504 *(nam)*
S. 666 *(kandan)* zu 6) 6. Z. l.: **35** 18 *(◦nīm)* 350 *(h ◦nad)*
S. 666 *(kandan)* zu 6) 4. Z. v.u. l.: [L **41** 2176 (=), aM] 3885 (. . .
S. 667 vor *kungure* schiebe ein: کنگره *kangare* (?) [L **50** 428, M *kandare*]
S. 669 *(kaure)* füge zu: [L **20** 1491 (?), aM] [L 1497 (=)]
S. 669 *(kōž)* füge zu: [L **35** 955, M *kōz*]
S. 669 *(kōžpušt)* zu 2) füge zu: [L **50** 235, M *kōzpušt*]
S. 670 *(kōšīdan)* zu 1) 7. Z. v.u. streiche: [C 2998, aM]
S. 671[b] *(kōh)* zu 1) 11. Z. v.u. l.: **41** 296[x], 315, 339, 389, 391[x],
S. 673 *(ki)* zu 13) 3. Z. v.u. vor **40:** [C 1643 a.l., M +*badō*]
S. 676 *(kihtar)* zu 5) 3. Z. v.u. l.: 687[b] *(◦ē*, C *kihtarīn)*
S. 676 *(kahun)* zu 1) 7. Z. l.: 666 (aL)
S, 676 *(kuhne)* vor **43:** [L **41** 2223, aM]
S. 677 *(kai*[I]*)* zu 1) 3. Z. v.u. vor 4046: [C 1634, aM]
S. 677 *(kai*[I]*)* zu 4) füge zu: [L **43** 1780, aM]
S. 678 *(Kaiqubād*[2]*)* 1. Z. vor **40:** [L 174, M *Qubād*]
S. 680 *(kīnesāz)* 1. Z. l.: **36** 6 (aL)
S. 680 *(kīnekaš)* 2. Z. l.: [L **35** 727, aM] 1019
S. 682[a] *(gāštan)* vor +*bar* schiebe ein: +*bāz* zurückwenden 2) [L **42** 1489 ◦*št*, aM]
S. 682 *(gāštan)* statt 2) l.: 3); statt 3) l.: 4); statt 4) l.: 5)
S. 682 *(gāštan)* zu 3) (statt 2) 2. Z. v.u. vor **42:** [L **34** 114 Inf., aM] [C **41** 3803[x] ◦*šţ*, L ◦*rad*, M +*rōy*]
S. 682 *(gāštan)* zu 4) (statt 3) 2. Z. v.u. l.: **41** 3803[x] (CL ohne *r*◦)
S. 683 *(gāh)* zu 1) 6. Z. v.u. vor **41:** [C **35**[b] 579, aM]
S. 683 *(gāh)* zu 5) 4. Z. vor 3651: [L 3508, aM]
S. 684 *(gudāxtan)* 3. Z. vor **40:** [L 22 536 *ba-◦zad*, aM]
S. 685[a] *(guδāštan)* zu 1) 4. Z. v.u. l.: 4579 *(ma-◦r*, aL)
S. 687 *(guδaštan)* zu 8) letzte Z. vor **50:** [L **45** 19, aM]
S. 689 *(girāz)* l.: **35** 538 (C *kirāz)*
S. 689 *(gurāz)* zu 2) füge zu: [C **35**[b] 897 ◦*ān*, aM]
S. 689[b] *(gurāzīdan)* zu 1) 5. Z. l.: **35** 655 (◦*īd*)
S. 689 *(girān)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: M Druckf., aL)
S. 690 *(girāntar)* füge zu: [L 4120, aM]
S. 690 vor *girānmāye* schiebe ein: گرانسنگ *girānsang* gewichtig, schwer [L **22** 217, aM]
S. 690 *(girānī)* zu 3) 2. Z. füge zu: [L **35**[b] 897, aM]
S. 691 *(girāyistan)* zu 1) 3. Z. v.u. vor 4175: [L 4169 ◦*nde*, M *girāχīde*]
S. 691 *(girāχīdan)* zu 1) letzte Z. hinter *(◦de*: , L richtig *girāyande)*
S. 691[b] Note füge zu: u. *girāχīdan*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000117

S. 696 *(gardan)* zu 15) l.: **50** 515 (L *gardūn*)
S. 697 *(gardūn)* zu 5) letzte Z. vor **S** 35: [L **50** 515, aM]
S. 697 *(gardīdan)* zu 1) 10. Z. v.u. l.: **29** 101 *(◦rd, L bard)*
S. 698 *(gardīdan)* zu 5) 8. Z. v.u. hinter **29** 562: [C **34** 93 ◦*dīd*, aM] 293 *(◦rd)*
S. 698[b] *(gardīdan)* zu 4) 14. Z. hinter 1141 *(◦dī)*: C 1154, M +*bar*◦]
S. 698 *(gardīdan)* zu 6) letzte Z. l.: 1154[x] (C ohne *bar*◦)
S. 700 *(Garsiyūn)* l.: *Garsiyūn* (vgl. *Kardiyūn)*
S. 703 *(gurg)* zu 6) letzte Z. l.: 3457 (aL)
S. 706 *(guruh)* 1. Z. vor **44:** [L **40** 228, aM]
S. 707 *(gizāf)* 2. Z. l.: [C 833, L *gizāfe*, aM]
S. 707 *(gizāfe)* 3. Z. stelle voran: [L **42** 833, C *gizāf*, aM]
S. 708 *(gazīdan)* zu 1) letzte Z. l.: *(h ◦dand*, L *barguzīdand)*
S. 708 *(guzīdan)* zu 3) 5. Z. v.u. vor 1126: [L 841, M *gazīdan*]
S. 709 *(guzīr)* vor [L **21** 710 (=)]
S. 710 *(gusistan)* zu 1) 3. Z. v.u. am Schluß füge zu; [L 3598, aM]
S. 711 *(gusilīdan)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 2176 *(ba-◦sam*, aL)
S. 711 *(gašt)* 2. Z. hinter fM]: [C **21** 226, aM]
S. 720 *(guftan)* zu 6) 7. Z. v.u. l.: 1354 *(◦ā*, aL)
S. 720 *(guftan)* zu 6) 2. Z. v.u. l.: **43** 620 (L ◦*ā*)
S. 732 *(gulgūn)* l.: **13**[f] 398 [L **20** 1625, M *maigūn*]
S. 734 l.: گنبدان تیغ *Gunbadān Tēγ*
S. 734 *(Gunbadīn Kōh)* l.: **50** 415 (C *Gunbadān Tēγ)*
S. 735 *(gande)* füge zu: [C **21** 726[a], fM]
S. 736[b] *(gav)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: 228* (aL)
S. 737 *(guvāh)* 2. Z. füge zu: [L **22** 125, M *guvā*]
S. 737 *(guvāẓii)* zu 2) 2. Z. l.: [L **42** 175, M *guvāhī*] [C 187 (=)]
S. 738 *(gōsfand)* zu 1) 5. Z. l.: **35** 279 *(◦ān)*
S. 740 *(gūne)* zu 7) 10. Z. v.u. vor 1709: [C 1545, M +*badīn*]
S. 741 *(gōyā)* zu 1) 1. Z. vor **41:** [L **35** 1354, aM]
S. 741 *(gōyā* zu 2) 1. Z. vor **12: E** 57
S. 741 *(gōyā)* zu 4) 1. Z. vor **12**[b]**: 7** 1299
S. 743 *(giyā)* zu 1) 4. Z. v.u. vor **35:** [L **29** 482 ◦*hā*, aM]
S. 743[b] *(gētī)* zu 1) 10. Z. v.u. vor 412: [L 405, aM]
S. 746 *(lāle)* zu 1) 2. Z. v.u. vor **40:** [L **35**[b] 16, aM]
S. 746 *(lab)* zu 7) 2. Z. v.u. vor 3176: [L 3033 ◦*ān*, M ohne *l*◦]
S. 747 *(lab)* zu 14) 3. Z. v.u. l.: 841 (aL)
S. 749[a] *(laškar)* 20. Z. streiche: 1108 *(◦ē)*,
S. 750 *(laškarī)* zu 2) vor **43: 42** 1108
S. 751 *(lēk)* 2. Z. vor **S** 61: [L **20** 359, aM]
S. 752[b] l.: لئیمی *laẓīmī*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000118

S. 753 *(mār)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: 16 (aL)
S. 753 *(mār)* zu 2) l. an beiden Stellen: *siyah*
S. 754 *(mān[1])* zu 4) l.: [C **13** 935[a], fM] [C **20** 1882, M *mā*] [C **40** 188 (=)] [C **43** 1433 (=)]
S. 754 *(mān[2])* zu 1) vor **35:** [L **29** 311, aM]
S. 754 *(mānā)* 2. Z. l.: 634 [L 741, aM] [L **50** 592, aM]
S. 756[a] *(māndan)* zu 1) 14. Z. v.u. vor 3648: [C 2779[x], M +*andar*°]
S. 757 *(māndan)* zu 28) l.: **43** 2779[x] *(na- °nī*, C ohne *andar°)*
S. 760 *(māh)* zu 35) 4. Z. v.u. vor 2656: [L 2558, aM]
S. 761[a] *(māhī)* am Schluß schiebe ein: 4) *zi x[v]aršēd (sar ī māh) tā pušt i m°*: s. *pušt* Nr. 25)
S. 761 *(māye)* zu 1) 6. Z. vor [C **35:** [L **29** 595, M *pāye*]
S. 761 *(māye)* zu 1) 3. Z. v.u. vor **42:** [L 3773, aM]
S. 761 *(māyedār)* 3. Z. vor 3776: [L 3773 °*ē*, aM]
S. 761 vor *miθqāl* schiebe ein: ميژه *Mabēže* s. *Manēže*
S. 762 *(mar[1])* zu 3) hinter °*ē*: , L *man, manē)*
S. 762 *(mar[2])* zu 1) 3. Z. hinter 1071[x]: [L **43** 213, aM]
S. 763[a] *(mar[2])* zu 9) 4. Z. v.u. vor **42:** [L 4109, M ohne *m°*]
S. 763 *(mar[2])* zu 16) 13. Z. hinter **20** 78: [L 150[a], fM]
S. 764[a] *(marā)* zu 1) 24. Z. v.u. l.: 2206 (L *turā*)
S. 765 *(murād)* 2. Z. füge zu: [L **41** 3567, aM]
S. 768[b] *(mardum)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: 2512 (aL)
S. 769 vor *Mardōy*[1] schiebe ein: مردوش *mardvaš* männerähnlich [L **20** 1296, M *mardfaš*]
S. 770 *(marzbān)* zu 1) 6. Z. l.: **35**[b] 837 (=, C °*ē*)
S. 771 *(muruvvat)* füge zu: [L **27,** 5, aM]
S. 772 *(mazīdan)* 2. Z. vor [C **43:** [L **41** 3790, M *makīdan*]
S. 773 *(masnad)* vor **44:** [L **35** 981, M *bāliš*]
S. 774 *(muškīn)* zu 2) 3. Z. l.: 1415 (L *rangīn*)
S. 776 *(Mukrān)* zu 1) 4. Z. l.: **34** 447 (aL)
S. 777[b] *(magar)* zu 3) 4. Z. l.: 124 (aC)
S. 778 *(man[3])* zu 11) 3. Z. füge zu: [C **41** 489, M schlecht *bā tō*]
S. 778 vor *mandī* schiebe ein' مندل *Mandal* GN, Stadt in Indien [L **35**[b] 719, M *Sandal*]
S. 779 *(maniš)* zu 3) 1. Z. l.: **41** 402 (L *x[v]ašmaniš*)
S. 779 *(manišfaš)* l.: **43** 1118 (L *manīfaš)*
S. 779 *(Manēže)* l.: *Manēže* (AB Seite 214 *Mabēže)*
S. 779 *(manīfaš)* füge zu: [L 1118, M *manišfaš*]
S. 780[a] *(mōbad)* zu 1) 3. Z. hinter 1640: [C 1643, aM]
S. 780 vor *muvaššah* schiebe ein: موش *mūš* Maus [L **43** 3200, aM]
S. 782 *(mih)* zu 1) 25. Z. l.: 1029, 1093 (C *nihān*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000119

S. 782 *(Mahbūd²)* l.: *Manbūd²* (L *Mahnūd)*
S. 785 *(Mihr Āδarī)* in der Klammer füge zu: , C *Mihr Āδar*
S. 785 *(mihrbān)* 2. Z. v.u. hinter 1073: [L 2298, aM]
S. 786 vor *mihrǰōy* schiebe ein: مهرجان *mihrǰān* Herbst [L **35** 1326, M *mihrgān*]
S. 786[b] vor *mahvaš* schiebe ein: مهنود *Mahnūd* s. *Manbūd²*
S. 787 *(mai)* zu 1) 11. Z. v.u. l.: 324[x] (L *ǰām i m°)*
S. 787 *(mē)* 4. Z. vor [C **22:** [L 1422, M *hamē*]
S. 787 *(mē)* 5. Z. stelle voran: [L **22*** 69, aM]
S. 787 *(mē)* 5. Z. vor **43:** [L 978, M ohne *mē*] [L **41** 2327 *namēbūd*, aM]
S. 787 *(miyān)* zu 2) 3. Z. v.u. l.: 474 (C *miyāne)*
S. 788 *(maixʷāre)* 2. Z. füge zu: [**43** 3215, M *maixʷarde*]
S. 788 *(maixʷarde)* l.: *(°ē*, L *maixʷāre)*
S. 789 *(Mīrō²)* l.: (aC, L *Marvō)*
S. 789 *(mēzbān)* 2. Z. v.u. l.: **41** 2298 (aL)
S. 790 vor *maimane* schieb ein: ميمن *maiman* rechts Seite [L **43** 1764, M *maimane*]
S. 790 *(mīhmān)* l.: **29** 309 [L **35** 709, aM] [C 987, aM]
S. 790[b] l.: *nā*[1]
S. 790 vor *nāāšnā* schiebe ein: نا *nā²* Rohr [L **20** 1409. M *nai*] [L 1410 (=)]
S. 791 *(nābisūde)* 2. Z. l.: 2267 [C 2270, aM] 3380
S. 791 *(nābakār)* zu 1) 2. Z. vor 1532: [L 1524, aM]
S. 792 *(nāpasand)* 1. Z. stelle voran: [L **40** 39. M *pasand*]
S. 792 *(nāpāydār)* zu 2) 2. Z. vor **24:** [L **22** 534, aM]
S. 793[a] 8. Z. v.u. l.: *nāxʷaš*
S. 793 *(nāxʷaš)* 4. Z. l.: 402 (L *xʷašmaniš*)
S. 794 *(nārasīde)* zu 1) 2. Z. l.: **35** 341 (L *navrasīde*)
S. 794 *(nārvan)* hinter 4308: [L **35** 672, M *nār*] [C 1005, aM]
S. 795 *(našikēb)* füge zu: [L **50** 505, aM]
S. 796 *(nākāste)* 2. Z. L.: [Bombay und L]
S. 796 *(nākāšte)* l.: Bombay und L
S. 796 *(nākām)* zu 3) 3. Z. l.: 4368 (aL)
S. 796 *(nākām)* zu 2) 3. Z. vor **43:** [L **40** 348, aM]
S. 796 *(nāgāh)* zu 2) 3. Z. l.: **40** 348 (aL)
S. 796 *(nāguzīr)* 4. Z. hinter **21** 148: [L 173, aM]
S. 799[b] *(nāmdār)* 14. Z. l.: 328 (°ā, aC)
S. 800 *(nāmzad)* 2. Z. hinter **41** 58: [L 696, aM]
S. 800[b] *(nāmvar)* zu 1) 8. Z. v.u. vor 1210: 1205[x],
S. 801 vor *nānxʷariš* schiebe ein: نانبا *nānbā* Bäcker [L **43** 4142, M *nānvā*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000120

S. 802 *(nāhamāl)* hinter **43** 60: [L 3841, M *bīhamāl*]
S. 806 *(nazd)* zu 11) 9. Z. v.u. l.: **29** 79 *(n° ī yakē* statt *nazdīkī)* 349
S. 806 *(nazdīk)* zu 5) 3. Z. l.: **35**[b] 731 (L *nazdīkī*)
S. 807 *(nazdīk)* zu 10) 9. Z. l.: 1166[x] (C ohne *ba°*)
S. 808 *(nazdīkī)* zu 1) 2. Z. vor **43:** [L **35**[b] 731, M *nazdīk*]
S. 808 *(nazdīkī)* zu 3) füge zu: **29** 79 (zu lesen *nazd ī yakē*)
S. 808 *(nazdīkī)* zu 5) streiche: **29** 79
S. 810 *(nišāndan)* zu 3) l.: **35**[b] 575 (aL)
S. 810 *(nišāne)* zu 1) vor **35:** [L **20** 1783, M *nišānē*]
S. 812 *(nišastan)* zu 13) 1. Z. l.: [L **41** 2423, aM] 2478
S. 813 *(nišēb)* zu 1) 2. Z. v.u. hinter 435: [C 3174, aM]
S. 813 *(nišīman)* vor **42:** [L 860, M *nišīm*]
S. 813 *(Nasr*[l]*)* l.: **41** 3555 (C 2mal)
S. 815 *(nigarīdan)* zu 1) 3. Z. v.u. l.: 187 *(ba- °rad*, L *na- °rad)*
S. 820 *(navrasīde)* füge zu: [L **35** 341, M *nārasīde*]
S. 822 *(nōše)* zu 2) 4. Z. füge zu: [L **43** 21, aM]
S. 827 *(nihāl)* zu 2) 2. Z. vor AB: [L **50** 615 bildl., aM]
S. 827 *(nihān)* zu 1) 13. Z. hinter 932: [C 1093, aM]
S. 827 *(nihān)* zu 15) 2. Z. vor **22:** [C **20** 533, M *nihād*] [C 1093!, aM]
S. 828 *(nihēb)* zu 3) 3. Z. l.: **42** 3174 (aC)
S. 828 *(nai)* zu 1) 3. Z. l.: 1409 (L *nā*) 1410 (=)
S. 829 *(niyā)* zu 2) 3. Z. v.u. vor **43:** [L 1793, aM]
S. 829 *(nērān)* zu 1) stelle voran: [**34** 447, M ohne *n°*]
S. 829 *(nērān)* zu 2) l.: **42** 835 (fC, aL)
S. 830[b] *(nīz)* zu 1) letzte Z. füge zu: [L 534, aM]
S. 832 *(nēk)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: 1200 (C *nēkxōy)*
S. 832 *(nēk)* zu 4) 2. Z. vor **43:** [L **41** 2740, aM]
S. 833 *(nēkxōy)* 4. Z. l.: [C **41** 1202, M trennt] [C 1464*]
S. 834 *(nēkī)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: 2174 [C 2175, aM]
S. 827 vor *vāžgūne* schiebe ein: واژ, *vāž* (religiöses) Murmeln und Schweigen) [L **20** 214, M *bažˇ*] [L **42** 96 (=)] [L 1458 (=)]
S. 838 *(varz)* zu 1) 1. Z. l.: 414 (C *varziš*)
S. 839 *(varnāme)* hinter 2676: L richtig *ču az nāmvar nāme bar xᵛāndand,* woraus AB *varnāme* herauslas
S. 842 *(vēk)* 2. Z. l.: L **41** . . .
S. 846 *(harčand)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 3066 (M Metr.: – –, L *harčūn*)
S. 846 *(harčūn)* füge zu: [L **43** 3066, M *harčand*]
S. 850[a] *(hastan)* zu 1) 14. Z. v.u. l.: 1264 (aC)
S. 850 *(hašt)* zu 1) letzte Z. füge zu: [L 4599, aM]
S. 858 l.: *Hamdān Gušasp* (L *Hamdā Gušasp*)
S. 858 *(hamdīgar)* füge zu: [L **43** 4016, M *yakdīgar*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000121

S. 858 *(hamrāh)* zu 4) l.: **35** 377 (C *hamvāre)*
S. 859 *(hamrah)* zu 1) 4. Z. vor **42:** [L 1553 (=), aM]
S. 860 *(hamvāre)* 5. Z. l.: [C **35** 377, aM] 831
S. 867 *(hunarmandī)* l.: [L **41** 202, aM] 2942
S. 867 *(hang)* zu 1) letzte Z. füge zu: [L **42** 445, aM]
S. 868 *(hangām)* zu 1) 7. Z. v.u. l.: 2198 (aL)
S. 869 *(hōš)* zu 1) 2. Z. v.u. vor 3145: [L 2981, aM]
S. 869 *(haul)* 3. Z. l.: **20** 1549 (L *sahm*)
S. 871 *(hērbad)* 2. Z. l.: 3750 (aL)
S. 871 *(hīn)* 2. Z. vor AB: [L **42** 81, aM]
S. 872[a] *(ē²)* am Schluß schiebe ein: *γ)* 2. Plur. 8) [L **21** 276 *šanēd-ē*, M *šanīdēd*]
S. 872 *(yā)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: 1709[x] (C *uyā)*
S. 872 *(yā)* zu 4) letzte Z. vor **35**[b]**:** [C **35** 1709[x], M *yā*]
S. 874 *(yārī)* zu 1) 2. Z. v.u. l.: 2910 (!, aL)
S. 874[b] *(yāzīdan)* vor I schiebe ein: 1a) *dast y°*: s. *dast* Nr. 58)
S. 875 *(yāftan)* zu 1) 21. Z. v.u. l.: 764² (aC) 856 (aC)
S. 875[a] *(yāftan)* zu 1) 36. Z. l.: [C 1297 (Druckf. *nayāyad*), aM]
S. 877 vor *yatīm* schiebe ein: یاوه‌گوی *yāvegōy* töricht redend [Bombay **20** 206, M *kažžgōy*]
S. 879 *(yakbār)* 3. Z. vor **35:** [L **22** 25, M *yakbāre*]
S. 880 *(yakpāre)* 2. Z. vor AB: [C 25, M richtig *yakbāre*] [L **43** 2039 „zerstört", aM]
S. 881 *(yakdam)* zu 2) letzte Z. l.: **45** 54 *(°ē!*, ohne *ba°*, aC)
S. 882[a] *(yaksar)* zu 1) 5. Z. v.u. l.: **43** 405 (aL)

S. 885	4. Spalte	hinter	*āmadan*	schiebe	ein	*āramidan*
S. 886	1.	„	„	*muḫābā*	„	„	*dilrubā*
	1.	„	„	*qabā*			*nānbā*
	2.	„	„	*arzīdan*	„	„	*barzīdan*
	3.	„	„	*čagīdan*	„	„	*tarangīdan*
S. 887	4.	„	„	*ṣalīb*	„	„	*ǰanīb*
S. 888	1.	„	„	*čust*	„	„	*Čičist*
	4.	„	„	*ʿāǰ*	„	„	*kāǰ*
	5.	„	„	*harč*	„	„	*bafč*
S. 889	3.	„	„	*Bihzād*	„	„	*šahzād*
S. 890	4.	„	„	*fanūd*	„	„	*Mahnūd*
S. 891	4.	„	„	*figār*	„	„	*afgār*
S. 892	1.	„	„	*ǰuvānvār*	„	„	*zamīnvār*
	2.	„	„	*paiγambar*	„	„	*būmbar*
	4.	„	„	*zabūntar*	„	„	*xūntar*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000122

S. 893	1.	„	„	*zar(r)*	„	„	*Āzar*
	5.	„	„	*kōr*	„	„	*rōzkōr*
S. 894	2.	„	„	*šahr*	„	„	*pādšahr*
		„	„	*purmihr*	„	„	*Zarmihr*
S. 896	4.	„	„	*aždahādōš*	„	„	*mardvaš*
		„	„	*(furōš)*	„	„	*xunyāfurōš*
		„	„	*xalālōš*	„	„	*mūš*
S. 897	2.	„	„	*tōγ*	„	„	*dōγ*
	3.	„	„	*Tabāk*	„	„	*Sabāk*
	4	„	„	*Lanbak*	„	„	*čōbak*
S. 898	2.	„	„	*āžang*	„	„	*Āžang*
		„	„	*hamsang*	„	„	*girānsang*
	4.	„	„	*ṣandal*	„	„	*Mandal*
S. 899	2.	„	„	*paiγām*	„	„	*fām*
		„	„	*bānām*	„	„	*banām*
S. 900	3.	„	„	*marǰān*	„	„	*mihrǰān*
S. 901	2.	„	„	*Dēlamān*	„	„	*Sūmān*
S. 902	2.	„	„	*nišīman*	„	„	*maiman*
	4.	„	„	*humāyūn*	„	„	*zarbaftyūn*
S. 903	5.	„	„	*dilxᵛāh*	„	„	*fāmxᵛāh*
S. 904	2.	„	„	*Sūdābe*	„	„	*ʿarrābe*
		„	„	*pardāxte*	„	„	*sāxte*
	4.	„	„	*ṭapānče*	„	„	*xᵛānče*
	5.	„	„	*ǰurde*	„	„	*xurde*
S. 905	1.	„	„	*pažmurde*	„	„	*Pažmurde*
S. 906	1.	„	„	*nāyiže*	„	„	*Mabēže*
	2.	„	„	*ruqʿe*	„	„	*Faidāfe*
	4.	„	„	*Diǰle*	„	„	*rāẖile*
	5.	„	„	*raxne*	„	„	*arne*
S. 909	2.	„	„	*ǰōšī*	„	„	*bāhušī*
		„	„	*bārakī*	„	„	*tārikī*
	3.	„	„	*šarmandagī*	„	„	*xᵛānandagī*
		„	„	*xᵛāhandagī*	„	„	*pāyandagī*
	4.	„	„	*ǰōgī*	„	„	*dāyagī*
	5.	„	„	*kāmrānī*	„	„	*saxunrānī*
S. 910	5.	„	„	*čāmegōy*	„	„	*yāvegōy*
S. 911	1.	„	„	*bihī*	„	„	*farbahī*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000123

"Auspicious Clouds", an inspiring phenomenon of common interest in traditional China

By Florian C. Reiter, Würzburg

Chinese landscapes, wall paintings in caves of Buddhist and Taoist cults and many other artifacts often show exciting and colourful representations of clouds. In religious works of art colourful clouds may frame figures or scenes, indicating with radiant colours their transcendent nature[1]. Landscapes may have the flair of featuring unlimited spaces, especially if they depict shady clouds which seem to condense an atmosphere of mist and mystery. Visible vapours which happen to be tinched red by the rising sun, or drifting red clouds point to heavenly spheres where gods and saints are said to live[2]. A Taoist adept would visualize such suggestive phenomena while meditating and praying. Such procedures had been described in Taoist scriptures for practical purposes.[3] Taoist adepts who were received by divine messengers to proceed to heavenly spheres, usually stepped upon clouds to ride upwards. The same is true for traffic the other way round. Divinities are said to mount clouds, or to ride in chariots upon clouds in order to visit the profane world.[4] In many cases clouds would announce the immedi-

[1] See L. Ledderose [ed.]: *Im Schatten hoher Bäume, Malerei der Ming- und Qing-Dynastien (1368–1911) aus der Volksrepublik China.* Baden-Baden 1985, 45; 57; C. Müller and Wu Shun-chi: *Wege der Götter und Menschen, Religionen im traditionellen China.* Berlin 1989. (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin. N.F. 45.), 28–29; 32; 61; 140–141; *Ta-tsu shih-k'u i-shu.* Chengdu 1984. (Ssu-ch'uan jen-min.), 50–51; 84–85.

[2] See Li-tai ch'ung-tao chi 10b *(Cheng-t'ung Tao-tsang.* 61 vls. Taipei 1977.) Also see F. C. Reiter: *Die „Einundachtzig Bildtexte zu den Inkarnationen und Wirkungen Lao-chün's". Dokumente einer tausendjährigen Polemik in China.* In: ZDMG 136 (1986), 485 (Wirkung 73: „Er erscheint über dem Ch'ao-yüan Pavillion"). See below, note 4, F. C. Reiter, S. 220–221.

[3] E.g. see the paragraph "on meditation" in *San-tung chu-nang* 5.1a–5a, and *Chen-kao* 9.15b (for both titles see, *Cheng-t'ung Tao-tsang*).

[4] An example for a popular story featuring this concept, see *Ch'i-shih fu-ch'i, Wan Ch'i-liang/Meng-chiang nü.* In: *Chung-kuo min-chien t'ung-su hsiao-shuo.* Taipei: Wen-hua t'u-shu 1973, 1–2. This type of representation also appears in the eightyone pictures of *Lao-chün pa-shih-i hua t'u-shuo,* see F. C. Reiter: *Leben und Wirken Lao-tzu's in Schrift und Bild.* Würzburg: Königshausen/Neumann 1990, which reproduces these pictures.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000124

ate apparition of divinities or divine messengers. Clouds were auspicious signs or portents which had to be observed carefully.

Without clouds there is no rain. Buddhist and Taoist activists alike performed rituals and offered prayers to evoke clouds and subsequent rainfall[5]. In this very practical sense, clouds were a significant object of religious concern. Their appearance could prove the efficiency of cultic efforts, or attest to the heavenly consent an emperor may find e.g. performing the *feng* and *shan* sacrifices.[6] Indeed, clouds were portents. Special attention was paid to their colours.[7] Many facets of speculative explanations opened up.

This also becomes readily evident if we study Chinese personal names. "Jade-Cloud", "Radiant Cloud" and many other similar names sound poetic, but in fact they are designed to bestow some specific potential on their bearers. We have to take into account the habit of working out names, which were to suit e.g. calendaric data. Prognostic and calculatory considerations were applied.

We also must keep in mind the basic notion which generally specifies and characterizes "the cloud". This is the concept of an invisible and cosmic potential *(ch'i)*, which may become visible in the form of "vapour". In any case, *yün* (clouds) and *ch'i* (vapour/breath) are two different words, which represent different things. They should not be mixed up. A. F. P. Hulsewé presented a specialized and conclusive study with the title *Watching the vapours; an ancient Chinese technique of*

[5] See F. C. Reiter: *Grundelemente und Tendenzen des Religiösen Taoismus, Das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin-, Yüan- und frühen Ming-Zeit.* Stuttgart 1988. (Münchener Ostasiatische Studien. 48.), 85–86. This refers to the Ch'üan-chen Taoist Wang Ch'u-i (1142–1217). See W. Eichhorn: *Die Religionen Chinas.* Stuttgart 1973, 317. See below, note 12.

[6] See *Shih-chi* 28, 431 a *(Feng-shan shu).* Taipei: Tung-hua 1970, speaking about Ch'in-shih huang-ti who allegedly was unworthy to perform these sacrifices. He was "attacked" by storm and rain, and thirteen years later his dynasty perished. Explicit mentioning of "yellow-white" or "white" clouds is made in the same work, chapter 28, pp. 437 a/b, 439 b. They are being introduced as auspicious signs, partly referring to related themes (the nine cauldrons). Also see the translation below.

[7] See above note 6. In religious iconography clouds often are in red/purple colours pointing to the sphere of the divine. However, white clouds usually are the means of transportation for human or divine commuters between the profane world and heaven. The reknown centre of Ch'üan-chen Taoism in Peking is called "Belvedere White Cloud", see S. Koyanagi: *Hakuunkan shi.* Tokyo 1928. See below note 8, the study by Hulsewé.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000125

prognostication, discussing the occurrences of "cloud-vapours" during the two Han dynasties. A. F. P. HULSEWÉ presents the respective historical documentation and establishes clearly that vapour-watchers *(hou ch'i/wang ch'i)* played a great part influencing activities of the emperor. All of this constitutes the background for this article. It specializes in a more general way on the term "auspicious cloud"[8], which covers many artistic, religious and literary elements in Chinese culture.

The Han dynasty dictionary *Shuo-wen chieh-tzu* (c. 100 A.D.) says that the character for "clouds" *(yün)* represents the energies of mountains and streams *(shan-ch'uan)*. The graphic design of the character combined rain *(yü)* and the recoiling shape of clouds, represented by that part of the graph, which reads *yün*.[9] This interpretation surfaces again and again, e.g. see Ssu-ma Kuang's (1019–1086) *Lei-pien* or the imperial *K'ang-hsi tzu-tien* (1716)[10].

The Taoist compendium *Tao-fa hui-yüan* (14th ct.) comprises materials of the Ch'ing-wei school.[11] The text "Discussions on Thunder Magic" *(Lei-t'ing hsüan-lun)* with the paragraph "Continued Discussion on Wind, Rain and Lightning" *(Hsü feng-yü lei-tien shuo)* explains the

[8] See *Ch'un-ch'iu wei yüan-ming pao* C 4a, 4b: "Yin and Yang assemble and form clouds", and "The breaths of Yin and Yang assemble to form clouds", in: *Yü-han shan-fang chi i-shu*. Vol. 4. Taipei: Wen-hai 1967, 2119. Concerning poetic names, e.g. ching-yün "Radiant Cloud" had been used frequently as alias, see *Ku-chin jen-wu pieh-ming so-yin*. Chang-chun: Ku-chi 1982, 216B. Concerning Taoist establishments carrying the name "Auspicious Cloud" *(jui-yün)*, see CH'EN YÜAN, CH'EN CHIH-CH'AO [ed.]: *Tao-chia chin-shih lüeh*. Peking: Wen-wu 1988, 984; 1287. See A. F. P. HULSEWÉ: *Watching the vapours; an ancient Chinese technique of prognostication*. In: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg 125 (1979), 40–49. One entry may be quoted (p. 45): "On 20 February 74 B.C. a black cloud (not a vapour) with roaring winds foretold "great armies" and on 5 April of the same year another cloud, like a red dog with three long tails presaged "rebellious subjects." (End of quotation) Concerning the "radiant/auspicious cloud", the cloud as "instructing element for the emperor" and especially the mythic background of official "cloud watching", see e.g. *Yün-chi ch'i-ch'ien* 100.11b–12a *(Cheng-t'ung Tao-tsang)*, quoting from *Shang-shu chung-hou*.

[9] See *Shuo-wen chieh-tzu*. Peking: Chung-hua 1979, 242b.

[10] See *Lei-pien*. Peking: Chung-hua 1984, 11C, 13a; see *K'ang-hsi tzu-tien (yü-pu)*. Taipei: Wen-hua t'u-shu 1970, 1300.

[11] Concerning the Ch'ing-wei school, see F. C. REITER: *Grundelemente und Tendenzen des Religiösen Taoismus* 42–52. Concerning *Tao-fa hui-yüan (Cheng-t'ung Tao-tsang)*, see P. VAN DER LOON: *A Taoist Collection of the Fourteenth Century*. In: W. BAUER [ed.]: *Studia Sino-Mongolica*. Wiesbaden 1979. (Münchener Ostasiatische Studien. 25.), 401–405.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000126

natural conditions of the phenomena "rain" and "clouds", speaking in terms of Yin – Yang theories. Clouds may be raised *(ch'i-yün)* or assembled *(t'uan-yün)* by meditative efforts, ritual dances, the presentation of talismans *(fu)* and specific gestures, like waving a flag and so on.[12]

Tradition has it that it was during the time of the Chou dynasty that Yin Hsi guarded the Han-ku Pass. Once he observed purple clouds which drifted towards the pass. He understood that a saint was coming. Soon afterwards Lao-tzu arrived and wrote at Yin Hsi's request the *Tao-te ching*.[13] These purple clouds seem to indicate Lao-tzu's positive energies *(yang)*, which characterized him. Obviously, the historian who observed and described the signs of nature, the religious activist who served the needs of an agricultural society, and finally the artist who depicted natural or religious phenomena, they all had to care about "clouds".

"Clouds" are just one of the many natural phenomena which Chinese scholars and artists described and interpreted. However, we find "clouds" especially interesting, because they are a most common object, which somehow appears in almost any literary, artistic and religious context. Authors of mountain monographies *(shan-chih)* would speak about clouds and their local significance, perhaps reporting traditions, which were orally transmitted.[14] There is a bewildering variety of information, which could be brought together. The Chinese preference for an encyclopaedic description of the world and its components fortunately produced some very helpful works of reference.

Yü Shih-nan's (558–638) *Pei-t'ang shu-ch'ao* and Hsü Chien's (659–729) *Ch'u-hsüeh chi* contain conclusive paragraphs on the word *yün* ("clouds").[15] *Pei-t'ang shu-ch'ao* ch. 150 and *Chu-hsüeh chi* ch. 1 are devoted to the topic "Heaven". Whereas the "Primer for Learning"

[12] See *Tao-fa hui-yüan* 67.18a–20a; 148.15b–16b.

[13] The faces of images of Taoist divinities mostly are painted red or purple. As to Lao-tzu and Yin Hsi, see F. C. Reiter: *Die „Einundachtzig Bildtexte"*, 465–466 (Wirkung 21: „Er überschreitet den Han-Paß"). See above, note 4, F. C. Reiter, S. 116, 117.

[14] See F. C. Reiter: *Der „Bericht über den Berg Lu" (Lu-shan chi), ein historiographischer Beitrag aus der Sung Zeit zum Kulturraum des Lu Shan.* München 1977, 124; concerning the report on the establishment of the temple of the Messenger of the Nine Heavens. See Ch'en Shun-yü's *Lu-shan chi.* Taipei: Kuang-wen 1969. (Pi-chi hsü-pien.), 2.3b–4a.

[15] We use the editions: Wen-hai [Comp.]. Taipei: *Pei-t'ang shu-ch'ao* 1966, and Chung-hua [Comp.]. Peking: *Ch'u-hsüeh chi* 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000127

(Ch'u-hsüeh chi) features "Heaven" in the very first chapter, the "Transcript from books in the Northern Hall" *(Pei-t'ang shu-ch'ao)* places the section on "Heaven" in a rather insignificant position at the end of the book.[16]

For both books the topic "clouds" is just one point in a long array of similar objects.[17] These books also have in common the reference to *Shuo-wen chieh-tzu,* which provides the fundamental definition of "clouds„.[18] However, the majority of the quotations in these two encyclopaedias referring to "clouds" are by no means identical. There are other works of this type. Ou-yang Hsün's (557–641) *I-wen lei-chü* ("Literary Encyclopaedia") is considered to be an outstanding production. We want to take a closer look at its paragraph on "Auspicious Clouds" *(ch'ing-yün).*[19]

I-wen lei-chü presents two paragraphs, which treat the topic "clouds". The first one is contained in ch. 1 "Heaven". The edition we use indicates that quite a few of the citations in this text *(I-wen lei-chü* 1, *yün* A) also appear in four other sections of this book. They have the following titles:

Hsiang-jui pu ("Section: Good Portents")
Jen-pu, sheng-p'ien ("Section: Man, entries concerning the Saint")
Ti-wang pu, Yao p'ien ("Section: Emperors and Kings, entries concerning Yao")
Shen-hsien pu ("Section: Divinities and Immortals")

Whereas the entries in Chapter 1 ("Heaven") seem to convey some general information, the presentation of the same topic in other chapters (ch. 98–99, 20, 11, 78) is noteworthy. Here we proceed to survey the information given in ch. 98 *Hsiang-jui pu* A ("Good Portents").

The paragraph on Good Portents *(hsiang-jui)* opens up with a plain definition taken from *Feng-chiao chan:*[20]

[16] See *Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu* 135 *(tzu-pu, lei-shu lei* 1). Peking: Chung-hua 1981, 1142 a–b; *Ts'eng-ting ssu-k'u chien-ming mu-lu piao-chu.* Shanghai: Ku-chi 1979, 556–557.

[17] E.g. in *Ch'u-hsüeh chi* 1, "clouds" are "number 5". Position 1 is "heaven", then "sun", "moon" and "stars" follow (numbers 2–4). After number 5 there are two positions, "wind" (6) and "thunder" (7).

[18] See above note 9.

[19] See *I-wen lei-chü.* Kyoto: Chubun shuppan-sha 1980, 98, 1696–1697.

[20] See *I-wen lei-chü* 98, 1693. Concerning *Feng-chiao chan,* see *Sui-shu ching-chi chih k'ao-cheng* 553 a (the title *Feng-chiao yao-chan* possibly is identical with *Feng-chiao chan*), in: *Erh-shih-wu shih pu-pien.* Peking: Chung-hua 1957.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000128

"When good luck *(fu)* first becomes visible, this is called a good portent *(hsiang)*".

The *Tzu-lin* then equates a "felicitous, good portent" *(chen/hsiang)* with "good luck" *(fu)*.[21] The following citations from other sources display the wealth of Chinese portents. First, the *Li-chi* discusses the Four Mighty Forces *(ssu-ling)*, which are the unicorn *(ch'i-lin)*, the phoenix, the turtle and the dragon.[22] According to the *Li-chi*, the real cosmic response to the activities of the Sage Kings is the revelation of good portents. This text also explains what the Sage Kings could effect. People "cooperated smoothely, neither droughts nor plagues caused by worms arose. No illness was caused by starvation or goblins."[23] If Nature gives access to whatever it has in store for mankind, and men do not indulge in selfish concerns, then it happens that "Heaven lets sweet dew *(kan-lu)* condense, and Earth lets sweet fountains spring forth, the mountains procure utensiles and chariots, and the Ho brings forth the Horse Chart.[24] The phoenix and the unicorn dwell in the waste land and the marshes. Turtle and dragon are present in palace and pond". The point is that "the Sage Kings performed the Rites *(li)* to perfect righteousness *(i)*."[25]

This describes the ideal state of government, which is proven by the appearance of specific portents. They clearly convey the notion that such signs match the actual quality of a dynastic regimen. In this sense the *Po-hu t'ung* explains that Great Peace all around would ellicit corresponding signs *(fu-jui)*. If the ruler *(wang)* "acts in accord with heaven and complies with principle, he can effect the harmonious relation of Yin and Yang".

The ideal government or a harmonious state of affairs may materialize in imperial support for religious establishments. Thus the *Ta-Ming*

[21] See *Tzu-lin k'ao-i* 2.1 a, quoting *I-wen lei-chü* 98, in: Shih-hsün t'ang ts'ung-shu (PPTS).

[22] See *Li-chi* in: Huang K'an [ed.]: *Pai-wen shih-san ching*. Shanghai: Ku-chi 1983, 83. F. C. Reiter: *The visible divinity, the sacred icon in religious Taoism*. In: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg 144 (1990), 51–70.

[23] This points to a static nature of the good omen in the sense that it ascertains the validity of a good government. Prognostication is a different matter, see below.

[24] Concerning this theme, see F. C. Reiter: *Some remarks on the Chinese word t'u (chart, plan, design)*. In: Oriens 32 (1990), 308–327. These traditions have to be appreciated with reference to the *Ho-t'u* and *Lo-shu*.

[25] This again speaks of the Four Mighty Forces, which attest to the regimen of a sage king. See above note 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000129

hsüan-t'ien shang-ti jui-ying t'u-lu reports the imperially sponsored repairs of Taoist temples on Mt. Wu-tang in 1413. Accordingly, there happened various apparitions of Heavenly Worthies on the mountain amidst the shining "five colours". The text frequently says that the divinities were "supported and protected" by auspicious clouds *(hsiang-yün)*, and in some cases by black or white clouds.[26]

Obviously, a balanced and positive state of affairs in the country is the precondition for the apparition of good portents *(hsiang-jui)*, which thus may have a double function. They speak for the present time and also offer ways and means to prognosticate future events. Especially astrology proper provides examples for this aspect. Solar eclipses or other astrologic phenomena were used and claimed to criticise what emperors had done, in order to interprete the present and project political options.[27]

The *Po-hu t'ung* continues to explain that portents appear in response to "virtue" *(te)*. The text says "if virtue reaches up to Heaven, the dipper shines extremely bright, sun and moon are radiant, sweet dew condenses. If virtue reaches Earth, extraordinary grain shall grow."[28] This text continues to list some other effects of virtue *(te)*, e.g. "*Luan*-birds[29] dance, the *ch'i-lin* comes forth", or "a white deer appears". Finally it says that "virtue *(te)* reaches mountains and hills, and so radiant clouds *(ching-yün)* come forth, mushrooms grow exuberantly". Specific objects turn up on hills, mountains and in the marshes. The text says if ". . . virtue reaches /down/ to abysses and fountains, the yellow dragon appears, sweet fountains spring forth, the Ho reveals the Dragon Chart, the Lo reveals the Turtle Document, the Chiang gives forth great shells, and the sea gives forth famous pearls". This text also describes some of the signs, which had been mentioned so far. Thus we learn that "sweet

[26] See *Po-hu t'ung* 3 A.2 a–4 a (Pao-ching t'ang ts'ung-shu). See above note 6, concerning the *feng-* and *shan*-sacrifices. See *Ta-Ming hsüan-t'ien shang-ti jui-ying t'u-lu* 17 a–25 a *(Cheng-t'ung Tao-tsang)*. The drawings show clustering clouds, which inevitably are all black and white.

[27] See H. BIELENSTEIN: *An interpretation of the portents in the Ts'ien-Han-shu*. In: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 22 (1950), 127–143.

[28] This is a typical and systematic approach. Specific portents are due to appear in any sphere of the world.

[29] Concerning *Luan*-birds, see *T'ai-p'ing kuang-chi* 460.2 a–2 b, where the regular apparition of *Luan*-birds is linked with the reign of the legendary emperor Yao. Also see *I-wen lei-chü* 99, 1709–1710 *(Hsiang-jui pu* B). A citation of *Shuo-wen*, again at the very beginning of the paragraph, defines *Luan* as "essence of the red divine force".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000130

dew" *(kan-lu)* comes down *(chiang)*, and all the creatures flourish greatly."[30] Nothing is said about "clouds".

The following citations display other types of signs, which quite frequently turn up in historical documents like the *Wu-hsing chih* of the dynastic histories. But again, the following citations in *I-wen lei-chü* do not speak about clouds. These citations were taken from the sources indicated below:

Ch'un-ch'iu yen-k'ung t'u[31]
Tung-kuan Han-chi[32]
Lun-heng[33]
Mo-tzu[34]
Lü-shih ch'un-ch'iu[35]
Huai-nan tzu[36]
Chin-chung hsing-shu[37]

Only very few of these titles reappear in the paragraph on "Auspicious Clouds" *(ch'ing-yün)*.[38] We skip the entries *fu*, *sung* and *piao*[39] of the introductory paragraph, and take up the text "Auspicious Clouds", which is exclusively devoted to the very theme of this article.

Before going into this we should like to recall that the second quotation of *Tung-kuan Han-chi* introduces an informative and extensive listing of possible portents. A somewhat critical approach towards the Good Portent characterizes the citation from *Lun-heng*. Such a critical approach also surfaces e.g. in the introductions to monographs on the

[30] As to "sweet dew", see *I-wen lei-chü* 98, 1697–1699 *(Hsiang-jui pu* A).

[31] See *Ch'un-ch'iu yen-k'ung t'u* in: *Ku-wei shu* 8.152 (Ts'ung-shu chi-ch'eng ch'u-pien).

[32] See *Tung-kuan Han-chi* 1.10a–10b, 1.10b, 2.5a (Ssu-pu pei-yao).

[33] See *Lun-heng (Shih-ying p'ien)*. Shanghai: Jen-min 1974, 267.

[34] See *Mo-tzu* 5.9a (Ssu-pu pei-yao).

[35] See *Lü-shih ch'un-ch'iu* 13.4a (Ssu-pu pei-yao). See R. WILHELM: *Frühling und Herbst des Lü Bu We* . New ed. Düsseldorf 1979. (Diederichs Gelbe Reihe.), 160–161.

[36] See *Huai-nan tzu*. Taipei: Shih-chieh 1974, 8.113.

[37] See *Chiu-chia chiu Chin-shu chi-pen, Chin-chung hsing-shu* 1.2b (Shih-hsüeh ts'ung-shu). This reference as well as the one in note 31 show that the *I-wen lei-chü* in fact is a source for these compilations, which points to its bibliographic importance.

[38] The terms *ching-yün* and *ch'ing-yün* are said to mean the same (clouds shining with the five auspicious colours) see *Hou-Han shu*. Peking: Chung-hua 1973, 30C, 20C *(Lang I)*, 1059/and note 8.

[39] These are presentations of rhymed prosa, an ode and a petition, which are used to show actual applications.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000131

Five Elements *(wu-hsing chih)* like the one we find in *Hsin T'ang-shu.*[40] The *I-wen lei-chü*, which was composed on imperial commission (T'ang Kao-tsu, 622–624), clearly proliferates a detached scholarly attitude. This book provides established formulations for the scholar, and in this point it resembles the encyclopaedias *Pei-t'ang shu-ch'ao* and *Ch'u-hsüeh chi.*

Ou-yang Hsün's *I-wen lei-chü* is quite important for bibliography. Most quotations e.g. in the paragraph on "auspicious clouds" can be documented in other books. In most cases however the *I-wen lei-chü* turns out to be one of the sources, which had helped to reconstitute these titles of reference. We introduce them in the notes since they offer the proper context for the translation of the individual quotations.

Translation:

I-wen lei-chü 98, *Hsiang-jui pu* A, 1696–1697:

"Auspicious Clouds" *(Ch'ing-yün)*

Sun-shih Jui-ying t'u:[41]

"Radiant clouds *(ching-yün)* are a response to /the state of/ great peace *(t'ai-p'ing)*. Another name is 'auspicious clouds'. They are neither breath nor smoke, but they are a dense aura of the five colours[42] which is named auspicious clouds".

Hsiao-ching yüan-shen ch'i:[43]

"If the virtue *(te)* /of the ruler/ reaches up to mountains and hills, radiant clouds shall appear".

Lo-shu:[44]

"When the Green Emperor set out /to reign/, green clouds spread around the sun. When the Red Emperor set out /to reign/, red[45]

[40] See *Hsin T'ang-shu.* Peking: Chung-hua 1975, 34, 24, 871–873.

[41] For the quotation see, *Jui-ying t'u* 2 a, in: *Yü-han shan-fang chi i-shu.* (t'ung-chih 13) Vol. 5, 2835–2848. Also see *Wei-shu t'ung-k'ao.* Taipei: Hung-yeh 1979, 848–849, which traces the transmission of this book and title back to *T'ang-chih.* Also see *I-wen lei-chü* 1 *(T'ien-pu* A), 14.

[42] "five colours" were seen to be auspicious signs, signalizing divine spheres. E.g. they were understood to point to the presence of a precious figure of Mañjuśrī in the Mt. Lu area, see 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), 400. Also see *Ch'u-hsüeh chi* 1.5.15, accordingly "auspicious" *(ch'ing)* points to "the five colours".

[43] *Hsiao-ching yüan-shen ch'i*, see *Ku-wei shu* 28, 548–549, in: Ts'ung-shu chi-ch'eng ch'u-pien. Also see *I-wen lei-chü* 1 *(T'ien-pu* A), 14, which is only partly identical.

[44] *Lo-shu wei*, see *Ku-wei shu* 35, 689.

[45] *I-wen lei-chü* has "yellow", which is a mistake.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000132

clouds spread around the sun. White clouds came forth from Ts'ang-wu and entered the Ridge-Pole/Constellation/".[46]

Shang-shu chung-hou:[47]

"Yao submerged a jade disc in the Ho, and white clouds arose.[48] King Ch'eng /of the Chou/ kept watch at the Ho, and clouds approached from the east."[49]

Li-tou wei-i:[50]

"The ruler, who ascended his royal throne on /a predominance of/ Water, had a dark complexion and big ears.[51] When his reign was in the state of great peace, radiant clouds thus appeared".

Ch'un-ch'iu ho-ch'eng t'u:[52]

"The mother of Yao was /named/ Ch'ing-tu. Being the daughter of the Big Emperor[53] she was born in the country of Tou-wei. She usually was present in the /area/ south-east of the Three Ho *(san-ho)*.[54]

When Heaven was greatly filled with thunder and lightning, and blood streamed moistening from the Great Rock, Ch'ing-tu thus was born.

[46] Ts'ang-wu stands for the grave of Shun in Kuangsi. As to the Ridge-Pole constellation, see CH'EN TSUN-KUEI: *Chung-kuo t'ien-wen hsüeh-shih*. Vol. 2. Shanghai: Jen-min 1982, 367–368 (Nr. 3, *Wei hsiu*).

[47] *Shang-shu chung-hou*, see *Ku-wei shu* 5, 101: "King Ch'eng of the Chou took over the rite which Yao and Shun had performed, and submerged a jade disc . . ."

[48] See *Ku-wei shu* 5, 104, where the event is again listed, this time dated the 70th year of Yao's reign. The clouds which arise are said to be green *(ch'ing)*.

[49] Compare *Ku-wei shu* 5, 101: "King Ch'eng kept watch at the Ho. After the rite of submerging a jade disc had been finished, he retreated. At dawn a radiant brightness veiled the Ho, and green clouds drifted upon the Lo". The colour "green" corresponds with the direction "east" which is being introduced in *I-wen lei-chü*.

[50] *Li-tou wei-i*, see *Ku-wei shu* 19, 367.

[51] This sentence is not contained in *Ku-wei shu* 19, 367. This text offers in the same passage an explanation of the term *ching-yün*, which we always translate "radiant clouds". Accordingly *ching* means bright, radiant, clear *(ming)*, "The breath of the cloud is brightly shining *(kuang-ming)*".

[52] *Ch'un-ch'iu ho-ch'eng t'u*, see *Ku-wei shu* 8, 159, which shows significant interpolations in comparison with *I-wen lei-chü*.

[53] ". . . was famous at the time", *I-wen lei-chü* skips this phrase, see above note 52.

[54] *San-ho* ("Three Ho") could mean "south of the Ho, east of the Ho and within the Ho", which represents the centre of the oikoumene. However, the variety of possible explanations excludes an identification in this case.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000133

She grew to be very tall, resembling the Big Emperor. Yellow clouds mostly covered her. She could do without eating /wordly food/,[55] and yet she never was hungry.

When she was aged twenty she devoted herself to be the head of the family and had no husband.[56] When she went out to see the Three Ho, darkness, rain and storm occurred abruptly. The Red dragon and Ch'ing-tu united. Ch'ing-tu became pregnant and gave birth to Yao."[57]

Shang-shu ta-ch'uan:[58]

"At that time every single man and all the different classes of artisans being in harmonious concord praised singing the portentious clouds *(ch'ing-yün)*,[59] and the emperor lead them on singing".

Shih-chi:[60]

"They resemble smoke and yet are not smoke. They resemble clouds and yet are not clouds, elegant and numerous, chilly and lonely, drifting and twisting. This is called 'auspicious clouds'. When auspicious clouds become visible, these are excellent breaths".

[55] This topic is most prominent in Taoist literature, where the consumption of profane food (cereals and boiled or cooked nourishments) is depicted as having disastrous effects on human life, e.g. see *San-tung chu-nang* 3.1 a–29 a *(Fu-shih p'in)*. See also F. C. REITER: *Das Selbstverständnis des Taoismus zur frühen T'ang-Zeit in der Darstellung Wang Hsüan-ho's.* In: Saeculum 33 (1982), 251–252.

[56] There is a significant phrase missing in *I-wen lei-chü*, compare *Ku-wei shu* 8, 159/lines 5–6.

[57] This formulation greatly abridges the text in *Ku-wei shu*, see above.

[58] See *Shang-shu ta-ch'uan* 1. 24, in: *Ts'ung-shu chi-ch'eng ch'u-pien.*

[59] Concerning the term *ch'ing-yün*, see *Pei-t'ang shu-ch'ao* 150, 15 a, quoting *Shang-shu.* See *Ch'u-hsüeh chi* 1.5.15, quoting *Hsi-ching tsa-chi*, which equates the three terms, *jui-yün* ("ominous cloud"), *ch'ing-yün* ("auspicious cloud") and *ching-yün* ("radiant cloud"). "Auspicious" *(ch'ing)* is said to mean that there are five colours to be seen.

[60] See *Shih-chi (T'ien-kuan shu)*. Taipei: Tung-hua 1970, 27.419 a. Compare *Han-shu* 26 *(T'ien-wen* 6). Peking: Chung-hua 1975, 1298. Also see *I-wen lei-chü* 1 *(T'ien-pu* A), 14. Compare *Chin-shu (T'ien-wen* B). Peking 1974, 12. 329. A slightly different wording had been used by A. F. P. HULSEWÉ: *Watching the vapours*, 44: "Like smoke (and yet) not smoke, like clouds (and yet) not clouds, glorious and intricate, drifting and twisting – this is called a felicitous cloud. When a felicitous cloud appears, this is a joyous vapour"; and note 62 of this article refers to *Chin-shu* translating: "it is also called a shining cloud; this is a joyful vapour, the (visible) response to (the state of) universal peace" (p. 48).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000134

Han-shu:[61]

"Kao-tsu travelled to the mountains /between the districts/ Mang and Tang. Clouds and breaths constantly /remained/ above the mountains".

Han-shu:[62]

"Emperor Wu performed the *feng* /-sacrifice/ at Mt. T'ai. During the night a radiant light appeared, and during day time white clouds arose from the sacrificial area".

Han-shu:[63]

"Emperor Hsüan sacrificed at Kan-ch'üan /palace/, when purple clouds approached from the north-west and dispersed in front of the temple hall".

Han-Wu ku-shih:[64]

"The emperor travelled to Liang-fu[65] in order to sacrifice to Earth. The emperor performed himself and had music played for this event. That day white clouds were /floating/ high above. Also there were persons around who exclaimed 'eternal life!'
When the *shan* /-sacrifice/ was performed at Mt. Su-jan, white clouds formed a covering screen".

Wei-chih:[66]

"When emperor Wen was born, there were clouds and breaths, which were blue and round like the top screen of a chariot. They remained above /the emperor/ until the end of the day. Those who watched vapours *(wang ch'i)* thought them to be a proof of highest nobility".

[61] See *Han-shu* 1 A.8. Also see in this source the interpretation by Ying Shao (in note 2). Also see *I-wen lei-chü* 1 *(T'ien-pu* A), 14.

[62] Compare *Han-shu* 191. 1697, which does not contain the details given in *I-wen lei-chü*. We find them e.g. in *Tzu-chih t'ung-chien*. Tainan: Ming-lun 1975, 20.12.679 (concerning 110 B.C., reign title *yüan-feng*). Also see *I-wen lei-chü* 1 (*T'ien-pu* A), 14, which shows some variants.

[63] *Han-shu* does not have this statement. Also see *I-wen lei-chü* 1 *(T'ien-pu* A), 14, where the source is said to be *Han Wu-ti ku-shih*.

[64] Compare *Han-shu* 191.1697. The text of *Han-Wu ku-shih* in: *Ku-chin i-shih* (Pai-pu ts'ung-shu) does not feature this quotation. Concerning *Han-Wu ku-shih*, see *Wei-shu t'ung-k'ao* 547–548, which documents that the attribution of this work to Pan Ku is not correct.

[65] Liang-fu district belongs to T'ai-shan commandery, e.g. see *Tzu-chih t'ung-chien* 20.12.678 (commentary). It was the *shan*-sacrifice which addressed Earth.

[66] This quotation could not be found in *Wei-shu*. As to the term *wang-ch'i* ("to watch the vapours"), see above note 8, the article by A. F. P. Hulsewé.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000135

Ch'un-ch'iu yen-k'ung t'u:[67]

"When Huang-ti proceeded to take office, yellow clouds arose at the palace hall. When Wen-ming's[68] time /had come/ black dragons lead on the clouds.[69] When the heavenly mandate /was given to/ T'ang, white clouds entered his house".[70]

Ch'un-ch'iu yün-tou shu:[71]

"Since /the actions of the ruler/ were in accord with the pivot of heaven, auspicious clouds came forth".[72]

Ch'un-ch'iu yün-tou shu:[73]

"Since the son of heaven observed filial piety *(hsiao)*, auspicious clouds came forth and roved around".

Ch'e P'in Ch'in-shu:[74]

"When Fu Chien[75] had established his rule, yellow clouds and /the shining of/ the five colours[76] appeared, which enclosed his pavilions and towers *(t'ai-kuan)*. At that time they were thought to be 'auspicious clouds'".

Section: *Tsan* (Eulogy)

Sung *Hsiao-wu ti Ching-yang lou Ch'ing-yün tsan* (Eulogy on the auspicious clouds at the Ching-yang Tower, by emperor Sung Hsiao-wu)[77]

[67] *Ch'un-ch'iu yen-k'ung t'u*, see: *Ku-wei shu* 8.148–149.

[68] This is the name of Great Yü.

[69] This follows the commentary in *Ku-wei shu* 8.149/line 2.

[70] For this statement also see *I-wen lei-chü* 1 (*T'ien-pu* A), 14.

[71] *Ch'un-ch'iu yün-tou shu*, see *Ku-wei shu* 9.176.

[72] This refers to the ideal government of the Five Emperors *(wu-ti)*. See above note 71.

[73] *Ch'un-ch'iu yün-tou shu* does not contain this quotation. See *I-wen lei-chü* 1 (*T'ien-pu* A), 14, which lists this quotation with a significant interpolation under the title *Hsiao-ching yüan-shen ch'i*. This interpolation says that "the Heavenly dragon carried the chart *(t'u)* on its back, the Terrestrial turtle came forth from earth". In other words, the apparition of auspicious signs – "clouds" – also may be connected with the revelation of cosmic pledges of legitimation. All of this refers to the virtue of the ideal ruler and appropriate responses.

[74] See *San-shih kuo ch'un-ch'iu chi-pen, Ch'e P'in Ch'in-shu* 1 b, (Shih-hsüeh ts'ung-shu).

[75] See *Chin-shu*. Peking: Chung-hua 1974, 113–114. Fu Chien was a strong and successful ruler of the Former Ch'in dynasty who ruled for 27 years (357–384) in an area comprising large territories in Szechwan.

[76] See above note 42.

[77] Sung Hsiao-wu ti reigned 454–464, see *Sung-shu*. Peking: Chung-hua 1974, 6. 109–139. See *Ch'üan Sung-wen* in: *Ch'üan shang-ku san-tai Ch'in Han san-kuo liu-ch'ao wen*. Kyoto: Chubun shuppansha 1975, 6. 11b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000136

"Being neither smoke nor cloud,
Trailing purple colours and floating light,
Flowers hanging down from above, full of dazzling fragrance,
They cloak densely on towers and halls,
Ah! I am not enlightened enough,
How startling they are, these precious signs!
These many portents do have a refinement,
Magic blessings without limit!"

Ou-yang Hsün selects quotations which profess to be documentary statements. They refer to the sphere of the imperial administration and the legacy of legendary traditions. We consider what A. F. P. Hulsewé had explained in his article about "vapour-watching" in Han China[78] and realize that phenomena like the "auspicious clouds" constituted real objects for historiography. Consequently the term "auspicious clouds" appeared in texts which were understood to be authoritative literary sources.[79] Chinese literati used to base themselves on such texts and thus continually extended their tradition. The same could be shown on the basis of the other key words or topics which we find in the encyclopaedias *I-wen lei-chü*, *Ch'u-hsüeh chi* and *Pei-t'ang shu-ch'ao*. The perception of nature and its impact on human affairs uniquely surfaces within a literary context, ranging from myth to history.

The term "radiant clouds" *(ching-yün)* was used twice as reign title, during the time of Wei Yüan-ti (260–264) and T'ang Jui-tsung (710–711).[80] However, this term does not at all figure significantly in those dynastic histories, which at least nominally predated the *I-wen lei-chü*. The respective monographies *Wu-hsing chih* and *Fu-jui chih* usually list more immediately effective or striking phenomena, like earthquakes, rain, storm and hail, the "lightning without clouds", apparitions of "white deers" and similar creatures.[81] We suppose that "auspicious clouds" were too elusive a phenomenon to fit securely into the interpretative system, which was applied in the above mentioned monographies. The very name "auspicious clouds" conveyed promises and awakened expectations, aiming at spheres well beyond this profane world. It indicated the presence of saintly or even divine forces and thus

[78] See above note 8.

[79] See the quotations in *I-wen lei-chü*. *Shih-chi* and *Han-shu* represent official historiography. Most of the other sources can be grouped around some classics *(Ch'un-ch'iu, Shang-shu, Hsiao-ching, Lo-shu)*.

[80] See *Tzu-chih t'ung-chien* 77 (*Wei chi* 9), 2452; and 209 *(T'ang chi* 25), 6639.

[81] E.g. see *Chin-shu* 29 *(Chih* 19, *Wu-hsing* C), 885–910.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000137

inspired the imagination of artists, literati, religious activists and the common people as well. "Auspicious clouds" became a general element in many forms of Chinese cultural products. However, we always detect the roots in those ancient traditions which the *I-wen lei-chü* had listed.

Glossary

Ch'e P'in Ch'in-shu 車頻秦書
chen 禎
ch'i 氣
ch'i-lin 麒麟
ch'i-yün 起雲
chiang 降
Chin-chung hsing-shu 晉中興書
Ch'ing-tu 慶都
Ch'ing-wei 清微
ching-yün 景雲
ch'ing-yün 慶雲
ch'ing-yün 卿雲
Ch'u-hsüeh chi 初學記
Ch'un-ch'iu ho-ch'eng t'u 春秋合成圖
Ch'un-ch'iu yen-k'ung t'u 春秋演孔圖
Ch'un-ch'iu yün-tou shu 春秋運斗書
feng 封
Feng-chiao chan 風角占
fu 符
fu 福
fu 賦
Fu Chien 符堅
fu-jui 符瑞
Fu-jui chih 符瑞志
Han-shu 漢書
Han Wu ku-shih 漢武故事
hou-ch'i 候氣
hsiang 祥
Hsiang-jui pu 祥瑞部
hsiang-yün 祥雲
Hsin T'ang-shu 新唐書
Hsiao-ching yüan-shen ch'i 孝經援神契
Hsü Chien 徐堅

Hsü feng-yü lei-tien shuo 續風雨雷電説
Huai-nan tzu 淮南子
i 義
I-wen lei-chü 藝文類聚
Jen-pu sheng-p'ien 人部聖篇
kan-lu 甘露
K'ang-hsi tzu-tien 康熙字典
Lei-pien 類編
Lei-t'ing hsüan-lun 雷霆玄論
li 禮
Li-chi 禮記
Li-tou wei-i 禮斗威儀
Lo-shu 洛書
luan 鸞
Lun-heng 論衡
Lü-shih ch'un-ch'iu 呂氏春秋
Mo-tzu 墨子
Ou-yang Hsün 歐陽詢
Pei-t'ang shu-ch'ao 北堂書鈔
piao 表
Po-hu t'ung 白虎通
san-ho 三河
shan 禪
shan-chih 山志
shan-ch'uan 山川
Shang-shu chung-hou 尚書中侯
Shang-shu ta-ch'uan 尚書大傳
Shen-hsien pu 神仙部
shih-chi 史記
Shuo-wen chieh-tzu 説文解字
ssu-ling 四靈
Ssu-ma Kuang 司馬光
Sun shih Jui-ying t'u 孫氏瑞應圖
sung 頌
Sung Hsiao-wu ti Ching-yang lou Ch'ing-yün tsan 宋孝武帝景陽樓慶雲贊
Ta-Ming hsüan-t'ien shang-ti jui-ying t'u-lu 大明玄天上帝瑞應圖録
t'ai-kuan 臺觀
t'ai-p'ing 太平
Tao-fa hui-yüan 道法會元
Tao-te ching 道德經

te 德
Ti-wang pu Yao p'ien 帝王部堯篇
Tsan 贊
Ts'ang-wu 蒼梧
t'uan-yün 團雲
Tung-kuan Han-chi 東觀漢記
Tzu-lin 字林
wang 王
wang ch'i 望氣
Wei chih 魏志
Wu-hsing chih 五行志
yang 陽
Yao 堯
yü 雨
Yü Shih-nan 虞世南
yün 雲
yün 云

Mombasa under the BuSa'idi

A Leaf from the Taylor Papers (SOAS MS 47757, folio 50)*

By P. J. L. Frankl, London,

in consultation with Yahya Ali Omar

I The Taylor Papers

The Reverend W. E. Taylor (1856–1927) is England's outstanding Swahili scholar; particulars of his life and an estimate of his work may be found in the *Dictionary of National Biography. Supplementary Volume: From the beginnings to 1985* (Oxford, forthcoming). A significant part of his reputation rests on "The Taylor Papers" in the Library of the School of Oriental & African Studies, London. This important collection was acquired by the School more by chance than by design, for the relevant portion of Taylor's will (item three) reads, "I bequeath all my linguistic books including note-books and manuscripts to be found collected together in cases labelled 'Linguistics' to the Trustees of the British Museum".

A few weeks after her husband's death, Catherine Taylor wrote to the Museum from Halton Holgate rectory, in Lincolnshire, as follows, "My late husband, the Rev. W. E. Taylor . . . has bequeathed all his Linguistic books to the British Museum.

"He was an authority on Swahili & the author of several works. It was his wish that these books should go to the British Museum to be kept as records etc.

"I shall have to leave the above address in a few weeks & should be glad if you will let me know about the books & how they should be conveyed to you.

"I enclose a list . . . In addition to the books there are about 16 note books in which my husband collected information from the natives, but perhaps you would not care to have these".

The then Keeper of Printed Books reported to the Director of the Museum that it appeared that the Museum had already acquired the majority of items being offered by Mrs Taylor. The Director therefore

* Transcripts of manuscripts in the library of the School of Oriental & African Studies, London, appear by kind permission of the Librarian.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000141

wrote to Mrs Taylor declining the bequest. Several of these books (together with two Swahili manuscripts) were subsequently purchased by the School for ten pounds.

In 1936 Mrs Taylor sold many of the "note-books and manuscripts" to William Hichens in return for three postal orders totalling sixty shillings; later he acquired further Taylor material from Dr Alice Werner and, later still, from her surviving sister, Miss Mary Werner.

Hichens made no provision to keep his valuable collection intact. After his death in 1944, "everything" was bequeathed to his son Grahame. A part of the collection was then sold to a London bookseller, and a part was presented to the School by Hichens's widow.

Taylor lived in or near central Swahili-land from 1881 to 1895 (from 1892 as a married man). The Mombasa poet Muyaka bin Haji had died a generation earlier, but his memory was (and is) very much alive. A good deal of his poetry had been memorised by Taylor's Swahili teacher, Mwalimu Sikujua b. Abdallah al-Batawi (obit 1307/1890) – memorised because, before the advent of the printed word, memory and manuscripts sufficed for the transmission of Swahili literature. The stanza reproduced in Part III below, and its accompanying gloss, were provided by Mwalimu Sikujua and copied down by W. E. Taylor, his student – a specimen of the treasure which is to be found amongst Taylor's surviving papers. Both men are owed a debt by all those who hold the language and the literature of the Swahili-speaking peoples in esteem.

II Mombasa under the Busa'idi

The stanza preserved in folio 50 of SOAS MS 47757 was written by the Mombasa poet Muyaka b. Haji al-Ghasani. He was inspired to compose this stanza by the loss of Mombasa's de facto independence in 1252/1837, that fateful year in which the Mazru'i family, who had governed the Island for over a century, experienced defeat at the hands of Sayyid Sa'id b. Sultan, the BuSa'idi Ruler of Muscat and Oman, and of Zanzibar. This BuSa'idi victory was made possible by divisions within the ranks of Mombasa's Swahili-speaking population. Had unity prevailed it is probable that Mombasa would have retained her independence a while longer.

In Muyaka b. Haji's opinion, the BuSa'idi victory over Mombasa had been made possible only by Swahili treachery. Charles Guillain: *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale.* 1–3. Paris 1856–57, 1, p. 602, records that the Chief of the wa-Kilindini "tribe" (or *mji*), had travelled from Mombasa to Muscat with two Swa-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000142

hili companions, in order to entreat Sayyid Sa'id to take Mombasa by force. This was not a crucial incident in the history of Swahili-land since the BuSa'idi ruler had already decided to capture the Island – its notoriety lies in the fact that Mu'allim b. Mshafi al-Kilindini, by extending his invitation to the Ruler of Muscat, became the Quisling of Mombasa (anachronism though that be); thus, a few months later, when Sayyid Sa'id arrived with his fleet off Mombasa he landed not near the Fort but at Kilindini, where he was assured of a welcome.

Referring to the enemy within the gate Bwana Muyaka popularised a proverb which every Mombasa school-boy now knows "*mvunda<u>t</u>'i mwana<u>t</u>'i*,"[1] two words that say it all (i.e. *mvunda n<u>t</u>'i ni mwana n<u>t</u>'i*, "land's destroyer is land's son" – see W. E. Taylor: *African Aphorisms*. London 1891, No. 181). In Shela, in northern Swahili-land, the same proverb has been applied to Bwakiumbe, a fisherman of Manda, who betrayed his island home by collaborating with the prople of Pa*t*e (the sorry tale is recounted for English readers in C. H. Stigand: *The Land of Zinj*. London 1913, pp. 39–41).

The following anonymous couplet, quoted and translated by Edward Steere in his preface to *Swahili Tales*. London 1870, also describes the distaste felt by the supporters of the Mazari' for the treacherous Kilindini:

*waKilindini si wat'u * ni p'unda milia*
*waliuza n<u>t</u>'i yao * kwa riale mia.*
(The people of Kilindini are not men
they are zebras;
they sold their country
for a hundred dollars).

After his inevitable victory Sayyid Sa'id made arrangements for the government of the Island. "Depuis que Sa'id a pris Mombase, voici par quel mécanisme son autorité s'exerce sur les indigènes. Parmi les cheikhs des diverses tribus, Sa'id en désigne un pour les Oua-M'vita [the *miji <u>t</u>isia* or "nine tribes"], un pour les Oua-Kilindini [the *miji mitatu* or "three tribes"], auxquels il adjoint celui des Arabes [the Swahili-speaking Arab community], et c'est avec ces trois personnes seulement qu'il entretient des rapports directs" (Guillain: *Documents*. III, p. 260).

Almost immediately it became a convention that, once every year, three Swahili-speaking delegates from Mombasa should visit Sayyid Sa'id in Zanzibar. "Elles font, en outre, annuellement un voyage à Zan-

[1] *<u>t</u>* and *<u>d</u>* indicate a dental (as opposed to an alveolar) quality.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000143

zibar pour lui présenter leurs observations ou les suppliques dont on les a chargées et prendre ses ordres" (GUILLAIN: *Documents*. III, p. 260–1). It is to one of these yearly visits to Zanzibar that Bwana Muyaka's stanza refers. According to the gloss provided by Mwalimu Sikujua, Shaykh Muhammad b. Khamis al-Mutafi and Shaykh [m]Shirazi represented the *miji ṯisia* and the *miji mitatu* respectively (the two amphictyonic associations which comprise the Swahili community of Mombasa) while Shehe Jabiri represented the Swahili-speaking Arab community. According to the Swahili tradition, representatives of the Mijikenda confederation (formerly known as the waNyika) accompanied the delegation on these annual visits; however it has not been possible to support the tradition with documentary evidence.

From this time the Swahili verbal stem *-wajihi* acquired a new meaning – a meaning no longer current – to describe these annual expressions of loyalty, when the representatives of Mombasa were received by their Sultan at his palace in Zanzibar (*-wajihi* is derived from the Arabic consonantal root *w j h*, face, e.g. *kumwajihi Sayidi Unguja*). Even before the overthrow of the BuSa'idi Sultanate in Zanzibar (1383/1964) this usage had become obsolete. CHARLES SACLEUX: *Dictionnaire Swahili-Français*. Paris 1939, does not give this specialised meaning in his great lexicon, although on p. 1090, he does give the general meaning *amekwenda kumwadjihi*, il est allé le visiter.

III SOAS MS 47757, folio 50

One leaf from volume VII of the Taylor Papers has been selected for this study, in order to prove, if proof be needed, that a careful perusal of this great collection – incomplete though it now is – can provide both pleasure and profit, enriching one's knowledge of the language and the literature of the Swahili-speaking people.

Volume VII must have been included in the bargain that benefited Mrs TAYLOR to the tune of sixty shillings, for in 1940 the Witwatersrand University Press published the stanza of our choice in *Diwani ya Muyaka* – the collected work of Bwana Muyaka. This book, "edited" by HICHENS, was culled entirely from TAYLOR's papers, and it is therefore remarkable that the long introduction, ostensibly by HICHENS, never once mentions TAYLOR's name.

The stanza was first published in the *Diwani* (p. 31) – without a translation or, indeed, without any explanation. The lines re-appeared in MOHAMMED H. ABDULAZIZ: *Muyaka*. Nairobi 1979, pp. 326, with an English translation on p. 327 (reproduced in the Appendix below), but without a commentary. The verse was published for a third time in

J. KNAPPERT: *Four Centuries of Swahili Verse.* London 1979, p. 62 – with an English translation (see Appendix) and a brief exposition.

Folio 50, then, contains a stanza by Muyaka b. Haji, remembered not only as a poet but also as a patriot – yet he was no lone star in the firmament. That so much of his work has survived is due, in large measure, to the combined efforts of Mwalimu Sikujua b. Abdallah al-Batawi and the Reverend W. E. TAYLOR, his pupil. Other stars in the constellation were not so fortunate in that they lacked such a team to record their brilliance, and so it is that most of their works have perished as though they had never been. The loss to the Swahili language and to Swahili letters is incalculable.

Here, then, is Bwana Muyaka's stanza and the interpretation thereof:

Leo p'a[1] *wala*[2] *mala*[3] *mbi*[4] * *na mbofuwofu*[5] *kuwanda*[6]
na fungu[7] *la asili mbi*[8] * *kuṯakasa*[9] *maishinda*[10]
wenye wazeme[11] *hawambi*[12] * *walifumbete*[13] *mifunda*[14]
kushukani[15] *na kupanda*[16] * *nyeufu*[17] *nḏia*[18] *ni ipi*?

1 *p'a*: i.e. *ni pa*; literally, it is the place of; however the poet is here using *p'a* in a temporal sense – it is their turn.

I have discussed the role that aspiration plays in all the Swahili dialects (except that of Zanzibar town) in another article (ZDMG; forthcoming); in this instance, suffice it to say that aspiration has been introduced as compensation for the loss of the initial nasal consonant "*n*" – for **npa* can be pronounced only with difficulty.

2 *wala*: the eaters – i.e. the Swahili Quislings; *wala* is a shortened version of *walaji* (and not of *walafi*, gluttons).

3 *mala*: food (but now obsolete, the word in current usage being *vyakula*).

Mala survives, however, in *malamṯana* (i.e. *mala-mṯana*, food of the day-time) the eleven non-fasting months of the Islamic year when feasts (e.g. weddings) may be held during the hours of daylight.

4 *mbi*: bad, an archaic form of *mbaya*; *mala mbi*, literally "bad food" – i.e. *makombo*, left-overs.

5 *mbofuwofu*: a bird which, from the context, is exceedingly thin. TAYLOR definite the word thus "*killa nyama au mdudu aliyekonda; mabaṯa ya ziwa au yoyoṯ'e walao ṯ'akaṯ'aka na viṯ'u vibaya*". AHMAD SHEIKH NABAHANY, probably the greatest living Swahili lexicographer, in a letter from Mombasa dated Rajab 1409/February 1989, avers that *mbofuwofu* is a species of duck, "*Ama swala lako la ṃbofuwofu ni aina ya ma-biṯa [ma-baṯa*, ducks, in central and southern Swahili]; *kuna kabila mbali mbali ambazo ni: Biṯa*, Mbofuwofu, *Kwete, Baṯa Mai, Ngula*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000145

Lines from a poem in the Swahili of Siu shed a little more light on this scraggy creature:

*Niwaṯiwe * nyuni kuwapa mai,*
*Mbofuwofu * kuwalisha unga.*
I have been left [with the duty]
to give the birds water,
[and] the *mbofuwofu*
to feed them with flour.

The point of the couplet is that ordinary birds need be given water only, but the wretchedly thin *mbofuwofu* require special treatment. In another version of this poem, *A Gungu poem in the Gungu Dialect.* In: AÜ 56 (1972/73), p. 191, J. KNAPPERT translates *mbofuwofu* as "turtle-doves" – though this is almost certainly incorrect, and indeed conflicts with another of his translations, see the Appendix below. It has to be confessed, however, that so far the *mbofuwofu* has eluded both the ornithologist and the lexicographer (SACLEUX's entry is uncharacteristically vague).

In this instance, Muyaka uses *mbofuwofu* metaphorically to describe the delegation of Swahili-speaking elders whose members had been wretched and of no account before they left their native Mombasa but who, after expressing their new-found loyalty to the BuSa'idi dynasty in Zansibar, became fat and sleek.

6 *ku-wanda*: to get fat (the verb is not used in southern Swahili-land).

In his gloss, Mwalimu Sikujua says that, while they resided in Zanzibar, members of the Mombasa delegation were given clothes, large quantities of various kinds of food and accommodation; no wonder, he implies, that they became fat, no wonder that they supported the BuSa'idi ruling family.

7 *fungu*: a group of people.

More usually the word describes a small pile of merchandise displayed for sale at a market stall, e.g. tomatoes, oranges or fish.

8 *asili mbi*: of low origin.

Bwana Muyaka implies that the delegation of Swahili elders had no standing in Mombasa but that in Zanzibar they were fêted and flattered in order that they might entertain a false idea of their own importance.

9 *ku-ṯakasa*: to prattle; the word is derived from *ku-ṯakaṯa*, and is used to describe certain sounds – in this instance, the sound made by water as it splashes about within a half-empty vessel.

10 *maishinda*: (a container of) water that is half-empty; e.g. *maji mṯungini ni shinda; yajaalize* "the water-pot is half-empty; fill it up";

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000146

KNAPPERT, in his translation of the poem already referred to above (AÜ 56, p. 191), translates *shinda* as "more than half" [full].

mai (*maji*, water) while usually one syllable is here two, in order that the hemistich may have its full complement of eight syllables.

11 *wazeme*: this word poses a problem – perhaps it ought to be associated with the verbal stem *-zama*, sink, i.e. *wan'zama katika fikra zao*, they are sunk in their own thoughts.

The *wenye wazeme* are those who are silent, sunk in deep thoughts (i.e. the defeated Mazari' of Mombasa).

12 *hawambi*: they do not speak; derived from the verb *ku-amba*, to say, a form no longer used in Mombasa and southern Swahili-land – except in certain fixed expressions such as *wambaje*? How are you? The prepositional form *ku-ambia*, is, of course, common.

13 *walifumbete*: they closed tightly; derived from *ku-fumba*, to close e.g. *fumba midomo, fumba mato*, etc.

14 *mifunda*: cheeks, a synonym for *matavu*.

15 *kushukani*: to fall (with the Mazari' of Mombasa).

It is unusual for the enclitic *-ni* to be suffixed to an infinitive – Bwana Muyaka has done so in order to ensure that the hemistich has its full quota of syllables.

16 *kupanda*: to rise (with the BuSa'idi of Zanzibar).

17 *nyeufu*: easy; the root of this Bantu word is *eu*, as in *nyeupe* (white); *-fu* is an adjectival suffix, as in *ndefu* (long), *takatifu* (pure) and *kamilifu* (perfect – with the Bantu adjectival suffix *-fu* preceded by the Arabic consonantal root *k m l*).

18 *nyeufu ndia*: the easy way (i.e. *ndia iliyo wazi*); this is poetic licence since, in the Swahili language, the noun precedes the adjective – a more conventional version of the hemistich would be: *ni ipi ndia nyeufu*? Which is the easier way? Many readers will for certain be reminded of the words by Heraclitus "The way up and the way down are one and the same" *(On the Universe*, fragment 69, Loeb Classical Library translation).

Bwana Muyaka's last line, in the form of a question, and not an affirmation, is admirable – for it gives to the poem a philosophical dimension which could not be foreseen. The answer may be implicit, but the mind is stimulated by the hint of equivocation.

Appendix

A possible prose translation of the stanza might read:

1 Today it is the turn of the eaters of left-overs; and the thin ducks become fat;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000147

2 and a group of people, all of low origin, make a noise like
half-empty vessels.
3 Those who are sunk in thought speak not; they do not open
their mouths.
4 To fall or to rise – which way is the easier?

The above may be compared with the translation in *Muyaka*, op. cit., p. 327:

On lost Dignity

1 These days some eat vile food filthy little ducks that they
fatten on.
2 Its the nature of the low to show off.
3 Totally absorbed not uttering a word, their mouths shut like
traps,
4 Coming down or going up
Which is the easier way?

Finally there is the translation in *Four Centuries of Swahili Verse*, op. cit., p. 62:

1 Today this is a place for eaters of bad food;
And the scavengers flourish;
2 A heap of bastards,
Rattling half-empty vessels;
3 Gentlemen with deep minds do not speak,
They clench their jaws.
4 In descending and rising,
What is the straight road?

Das frühe Kebbi und Mali

Versuch einer historischen Interpretation der Kanta-Traditionen

Von Dierk Lange[1], Bayreuth

Die Geschichte von Kebbi wird durch die Gestalt des halbhistorischen, halb-legendären Kanta überragt. Die Bedeutung dieser Person springt dem Besucher von Argungu, der heutigen Hauptstadt von Kebbi, sofort ins Auge: die Hauptstraße, der örtliche Sportklub, das Gymnasium für Jungen, das Museum – alle tragen den Namen Kanta. Beim Nachfragen wird man auch erfahren, daß das herrschende Geschlecht von Kebbi, die Lekawa, sich auf Kanta als ihren Ahnherrn und als den Staatsgründer von Kebbi berufen. Selbst unter den Kabawa, den Einwohnern von Kebbi, ist es wenig bekannt, daß die Rivalen der Lekawa, die Lailabawa, ebenfalls Kanta als ihren Ahnherrn betrachten. In der Tat sehen die Lailabawa sich selbst wegen ihrer Abstammung von Kanta als Herrschergeschlecht. Damit beanspruchen sie gleichfalls das Recht, die Kabawa anzuführen.

Im Rahmen der nigerianischen Föderation kommt dem kleinen Emirat Kebbi heute nur wenig Bedeutung zu: in der Rangordnung der 47 traditionellen Herrscher Nord-Nigerias steht der Emir von Kebbi erst an 13. Stelle[2]. Selbst im Sokoto State hat der Sultan von Sokoto eine unvergleichlich größere Autorität als der Emir von Kebbi. Auch von der Größe seiner Bevölkerung her hat Kebbi verhältnismäßig wenig Gewicht: die geschätzte Einwohnerzahl liegt bei 800000, davon sind ungefähr die Hälfte hausasprechende Kabawa, ein Viertel Fulani und der Rest andere Hausagruppen und Zarma[3]. Die Kabawa waren in der

[1] Erweiterte Fassung eines Vortrags gehalten am 6. 2. 1990 im Mitarbeiter-Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 214 (Identität in Afrika – Prozesse ihrer Entstehung und Veränderung) der Universität Bayreuth als Einführung in das Teilprojekt A 9 (Die dynastische Geschichte und der Wandel der ethnischen Identität in Kebbi).

[2] S. J. Hogben u. A. Kirk-Greene: *The Emirates of Northern Nigeria.* London 1966, 590.

[3] Diese Angaben zur Bevölkerung beruhen auf sehr ungenauen Schätzungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000149

Vorkolonialzeit die staatstragende Bevölkerung. Sie sind seßhafte Ackerbauern und leben in ihrer Mehrzahl in der Flußebene des Rima[4].

Im 19. Jahrhundert war Kebbi eines der ersten Opfer der *Jihād*-Bewegung des Uthmān dan Fodio: Die Lekawa wurden in Birnin Kebbi, ihrer damaligen Hauptstadt, vernichtend geschlagen und ihr Staat wurde weitgehend zerstört. Sie konnten sich aber zur Mitte des 19. Jahrhunderts von der Fulani-Vorherrschaft trotz der Nähe zu Sokoto wieder befreien und wurden daher zu Beginn der Kolonialzeit von den Engländern als rechtmäßige Herrscher des Landes bestätigt. Ihre Gegner, die Lailabawa, die mit den Fulani paktiert hatten, waren die großen Verlierer[5].

Vor dem 19. Jahrhundert wurde das Reich Kebbi von seinen verschiedenen Hausanachbarn stark bedrängt; nur über die nördlichen Arewa – ebenfalls Hausasprecher – und über einen Teil der westlich von ihnen wohnenden Zarma konnten die Lekawa eine begrenzte Vorherrschaft ausüben[6].

Man muß die Geschichte schon bis in die Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts zurückverfolgen, um in Kebbi einen sudanischen Großstaat zu erkennen.

Auf diese Zeit – und besonders auf das 16. Jahrhundert – war bisher das Augenmerk der Historiker gerichtet, weil sie die vielen Hinweise – insbesondere die archäologischen Überreste –, die von der einstigen Größe des Staates Kebbi noch heute Zeugnis ablegen, in diese Zeit einzuordnen versuchten. Über das 16. Jahrhundert hinaus lag völliges Dunkel, da man annahm, daß der Staat Kebbi erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts gegründet worden war[7]. Auch herrschte die Ansicht, daß Kebbi von Anbeginn ein Hausastaat war, in dem die Hausasprache und die Hausakultur wesentliche Bindeglieder zwischen Herrschern und Beherrschten darstellten[8]. Vor der großen Hausaexpansion von Osten nach Westen, deren letzten Schub man bisher nur ganz grob um die

[4] Auch Sokoto River genannt nach der 1809 gegründeten Hauptstadt des Sokoto Kalifates.

[5] M. B. ALKALI: *A Hausa Community in Crisis: Kebbi in the Nineteenth Century.* (M. A. Thesis, ABU) Zaria 1969, 170–4, 193, 233, 244.

[6] Ibid., 85–96.

[7] H. BARTH: *Reisen und Entdeckungen.* Gotha 1857–8, Bd. IV, 151, 633; *Travels and Discoveries.* New York 1857–9, Bd. III, 115, 548; HOGBEN, KIRK-GREENE: *Emirates,* 238–246; ALKALI: *Kebbi,* 52–59.

[8] M. ADAMU: *The Hausa and their neighbours in the Central Sudan.* In: D. T. NIANE [Hrsg.]: *General History of Africa.* Vol. IV: *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century.* Paris: UNESCO 1984, 268, 277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000150

Mitte des zweiten Jahrtausend nach Christi ansetzen konnte[9], war das westliche Hausaland für die Historiker eine terra incognita.

Für die mangelnde Kenntnis der frühen Geschichte des westlichen Hausalandes, d.h. Kebbi, gibt es gute Gründe: Zum einen lag dieses Gebiet zu weit südlich der Sahara, um von den arabischen Geographen des Mittelalters noch erfaßt zu werden, und zum anderen haben die politischen Umwälzungen im Lande selbst dazu geführt, daß die internen Überlieferungsstränge weitgehend unterbrochen wurden, so daß nur Bruchstücke älterer Traditionen bis in unsere Zeit gelangt sind.

Besonders verwirrend ist die Tatsache, daß sich abgesehen von dem rezenten Namen Kebbi kein anderer Name für den Rima-Staat auf die Dauer durchsetzen konnte, der die staatliche Kontinuität auch nach außen eindrucksvoll bezeugt hätte. Dementsprechend müssen wir uns bei dem Versuch, die frühe Vergangenheit der Kabawa und ihres Staates ins Licht der Geschichte zu rücken, im Wesentlichen auf interne Überlieferungen stützen.

Zwei unterschiedliche Traditionsgattungen gilt es dabei zu beachten, zum einen die dynastische Tradition, insbesondere die offizielle Königsliste, und zum anderen die Kanta-Ursprungstradition. Überall in Kebbi kennt man die legendenhafte Erzählung, wonach Kanta zunächst der Hirte eines Fulani-Herren war, der durch einen Trick eine Prophezeiung erfüllte, die eigentlich seinem Herrn offenbart worden war, und der sich so anstelle seines Fulani-Herrn zu einem mächtigen Herrscher aufschwingen konnte[10]. Dieses Hauptthema der Ursprungstradition ist verwoben mit einer weniger legendenhaften Erzählung, wonach Kanta zunächst in Katsina residierte, dort aber in der Amtsfolge übergangen wurde und deshalb nach Kebbi kam[11]. Beide Themen der Ursprungstradition werden bereits von Autoren des 19. Jahrhunderts erwähnt, allerdings galt Kanta zu der Zeit rundweg als Sklave der Fulani.

Bevor auf diese Traditionen und die sich daraus ergebenden historischen Rekonstruktionen genauer eingegangen werden kann, sollen verschiedene Hinweise erörtert werden, die auf eine frühe Herrschaftsbildung in dem Gebiet von Kebbi deuten.

[9] J. Sutton: *Towards a less orthodox history of Hausaland.* In: JAH 20 (1979), 182, 185.

[10] P. G. Harris: *Sokoto Provincial Gazetteer.* (hektographiert) Sokoto 1938, 26–29.

[11] Ibid., 233–4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000151

1. Hinweise zur frühen Herrschaftsbildung in Kebbi

Der Name Kebbi erscheint in den schriftlichen Quellen erstmalig in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts[12]. Der verhältnismäßig späte Nachweis des Namens war ein wesentlicher Grund für die Historiker anzunehmen, daß die Gründung des Staates Kebbi in die Neuzeit gehört und nicht ins Mittelalter. Man übersah dabei jedoch, daß ein gleicher Staat in der Berichterstattung der Außenwelt unter verschiedenen Namen auftauchen kann, je nach der Zeit, dem Kenntnisstand der Autoren und der geographischen Position, von der die Erkundungen eingezogen wurden. Die Vertreibung eines Herrschergeschlechts und die Herausbildung einer neuen Dynastie können sich ebenso in einer veränderten Namensgebung niederschlagen, wie die Verlegung der Hauptstadt oder ethnische Überlagerungen, je nachdem, welche Bedeutung diesen Ereignissen in den verschiedenen Nachbargebieten beigemessen wird.

Im Fall von Kebbi erscheint eine derartige Betrachtungsweise umso einleuchtender, als Staats- und Volksname offensichtlich von dem Namen der Hauptstadt Birnin Kebbi abgeleitet sind. Wir wissen aber, daß Birnin Kebbi frühestens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegründet wurde[13] und daß die Fulani die Stadt zu Beginn des 19. Jahrhunderts zerstörten. Somit kann man nicht umhin, in dem Volk der Kabawa als solchem eine überaus rezente Erscheinung zu sehen. Selbst die Anwendung des Namen Kebbi für die Zeit vor der Erbauung von Birnin Kebbi – wie in diesen Ausführungen – läßt sich eigentlich nur rechtfertigen als geographische Bezeichnung und auch das nur in Ermangelung anderer feststehender geographischer Begriffe.

Zwei Arten von Namen kommen für die Bildung von Staats- und Volksnamen besonders in Frage: die Namen von Hauptstädten und die Eigennamen herrschender Geschlechter. Außer dem Volksnamen 'Kabawa' läßt auch der Dynastiename 'Lekawa' einen Bezug zu einer Hauptstadt des Landes erkennen. Alles deutet in der Tat darauf hin, daß der Name 'Lekawa' aus dem Titel 'Leka' und dieser wiederum aus

[12] G. L. ANANIA: *L'Universale fabrica del mondo.* Neapel 1573; Venedig 1582, 336 bis; vgl. D. LANGE u. S. BERTHOLD: *L'intérieur de l'Afrique occidentale d'après Giovanni Lorenzo Anania (XVIe siècle).* In: Cahiers d'Histoire Mondiale 14 (1972), 342–3.

[13] Nach den oralen Traditionen soll Tomo die Stadt gegründet haben (BARTH: *Reisen*, II, 326). BARTH datiert Tomo auf das beginnende 16. Jahrhundert (ibid., IV, 639). Nach den Königslisten müßte Tomo in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000152

dem gleichlautenden Stadtnamen entstand[14]. Nun war aber Leka offensichtlich keine sehr alte Stadt.

Die Fulani-Chronisten vom Anfang des 19. Jahrhunderts, die erstmalig auf die verschiedenen Hauptstädte von Kebbi zu sprechen kommen, erwähnen drei Städte, in denen Kanta nacheinander residiert haben soll: Gungu, Surame und Leka[15]. Ein Nebeneinander dieser Städte ist schon von ihrer geographischen Lage her auszuschließen, denn sie liegen nicht weiter als 12 km voneinander entfernt. Es ist vielmehr anzunehmen, daß sie von verschiedenen Herrschern in großen Zeitabständen erbaut wurden.

Gungu und Surame sind beide von Festungswällen umgeben, die noch heute bis zu 7 Meter hoch sind. Der Festungswall von Surame zeichnet sich außerdem dadurch aus, daß er in seinem oberen Teil aus geschichteten Steinen besteht. Innerhalb des Stadtwalls von Surame lassen sich die Überreste eines Königs-Palastes, einer Moschee, sowie einzelner Häuser mit ihren kleinen Ringmauern erkennen. Der äußere Befestigungswall erstreckt sich über eine Länge von 9 km. Damit gehört Surame zu den eindrucksvollsten archäologischen Fundplätzen Westafrikas[16].

Der Ringwall von Gungu seinerseits ist bis zu 6 Meter hoch und er erstreckt sich über eine Länge von 7 Kilometern[17].

Für die Stadt Leka hingegen sind keine Überreste einer Stadtmauer zu erkennen. Dennoch spricht man heute – ganz im Sinne der herrschenden Lekawa – von *Birnin* Leka, als sei Leka eine befestigte Stadt gewesen[18]. Prompt haben die Archäologen auch Leka als einzig lohnenwerten Grabungsort auserkoren[19], während Surame trotz der eindeutigen Siedlungsstrukturen völlig unberührt blieb.

[14] So erklären die Fulani-Lekawa von Kura (unweit der früheren Stadt Leka) die Entstehung ihres eigenen Dynastienamens (Befragung vom 5. 10. 89).

[15] Muḥammad Bello hat die zeitliche Reihenfolge: Gungu, Surame, Leka (C. Whitting [Hrsg.]: *Infāq al-maysūr*. London 1951, 20; A. Gummi [Hrsg.] Kairo 1964, 47; fälschlich übers. von E. J. Arnett: *The Rise of the Sokoto Fulani*. Kano 1922, 15 mit der Reigenfolge Gungu, Leka, Surame). ʿAbd al-Qādir b. al-Muṣṭafā intervertiert Leka und Surame (J. O. Hunwick u. D. Lange [Hrsg. u. Übers.]: *Rawḍāt al-afkār*, § 3.5.2 und H. R. Palmer [Übers.]: *Western Sudan History: The Raudthât ul Afkâri*. In: Journal of the Royal African Society 15 [1915–6], 263).

[16] Kurze Beschreibung in Arnett: *Sokoto Fulani*, 14 Fn. 1; Skizze in Harris: *Gazetteer*, 35 (reprod. in Hogben u. Kirk-Greene: *Emirates*, 242).

[17] Skizze in Harris: *Gazetteer*, 352.

[18] Alkali: *Kebbi*, 60.

[19] A. Obayemi: *Archaeology and the history of Western Hausaland: An introduc-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000153

Muḥammad Bello, der ältere der beiden Fulani-Chronisten, war der Meinung, daß der sagenumwobene Kanta zunächst in Gungu residierte, dann in Surame und schließlich in Leka[20]. Diese Reihenfolge wird teilweise durch heutige Gegebenheiten bestätigt: während in Gungu keine inneren Siedlungs-Strukturen mehr sicht bar sind, sind sie in Surame klar zu erkennen. Wichtiger für die Datierung ist allerdings die Tatsache, daß die Stadt Leka im *T. al-Sūdān* mehrfach im Zusammenhang mit Ereignissen des 16. Jahrhunderts erwähnt wird[21]. Daraus könnte man versucht sein zu schließen, daß die ältere Stadt Surame spätestens im 15. Jahrhundert erbaut wurde und Gungu noch früher.

Der archäologische Nachweis für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser zeitlichen Zuordnung dürfte im Fall von Surame nicht schwer fallen, da die Siedlungsstrukturen innerhalb der Ringmauern mit Sicherheit datierbares Material enthalten. Mit den notwendigen Grabungsarbeiten soll im Rahmen des Kebbi-Projektes in Kürze begonnen werden[22].

Sehr viel weniger günstig ist die Situation in Birnin Kebbi und in Gungu, da in beiden Fällen außer den Ringmauern kaum weitere zeitgleiche archäologische Überreste erhalten sind.

Mit der Datierung von Surame wird man insbesondere einen wichtigen Anhaltspunkt für die zeitliche Einordnung der Vorgänger der Lekawa erhalten, da Leka selbst gewiß erst in der Folgezeit zur Hauptzeit des Reiches wurde.

Neben dem archäologischen Nachweis – der bisher noch aussteht – gibt es historische Argumente, die für eine frühe Herrschaftsbildung im Gebiet von Kebbi sprechen.

Ausgangspunkt für alle Überlegungen ist ein Ereignis vom Beginn des 16. Jahrhunderts, von dem uns die Timbuktu-Chronisten berichten. Dabei gilt es allerdings besonders zu beachten, daß diese Berichte erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts schriftlich niedergelegt wurden, d. h. beinahe 150 Jahre nach dem Ereignis selbst.

Kurz, wir erfahren in diesen späteren Berichten, daß Askia Muḥammad – der Herrscher von Songhay – im Jahre 1516 gemeinsam mit Kanta einen Feldzug gegen die Stadt Agadez unternahm. Der Feldzug

---

tory contribution. In: Northern History Research Scheme, Zaria 4 (1977), 72–82; J. SUTTON in: Zaria Archaeological Papers 5 (Zaria 1976).

[20] S. oben.

[21] 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī: *Ta'rīkh al-Sūdān.* Hrsg. u. übers. v. O. HOUDAS. Paris 1900, 103, 105–6, 153; Übers. 163, 173, 269.

[22] Am 19. 3. 1990 sollen die von Dr. G. LIESEGANG geleiteten Grabungsarbeiten in Surame beginnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000154

verlief erfolgreich. Aber auf dem Rückzug erhob sich Kanta mit seinen Gefolgsleuten gegen Askia Muḥammad, da er sich bei der Verteilung der Beute benachteiligt fühlte[23]. In dieser Revolte sahen die Kebbi-Gelehrten ebenso wie die europäischen Historiker bisher das wesentliche Faktum, welches zur Gründung des Kebbi-Staates führte[24]. Dabei wurde geflissentlich übersehen, daß die erfolgreiche Kanta-Revolte eher den Bestand eines Staates vor Augen führt als dessen Entstehung, denn ein Songhay-Herrscher würde den in den östlichen Grenzbezirken seines Herrschaftsgebietes ausgehobenen Truppen bestimmt keinem sich zufällig anbietenden Heerführer aus dem gleichen Gebiet unterstellt haben.

Darüber hinaus ist in einer wenig beachteten Stelle des *T. al-Sūdān* bereits ausdrücklich die Rede von der Eroberung des Kanta-Staates durch Sonni ʿAlī, dem Vorgänger des Askia Muḥammad[25]. Dieser Angabe fehlte jedoch das nötige Gewicht gegenüber der Tatsache, daß Kanta in externen und in internen Quellen als historische Gestalt des beginnenden 16. Jahrhunderts auftaucht. Darin sah man einen sicheren Beleg für die Gründung Kebbis zu diesem verhältnismäßig späten Zeitpunkt. Wenn Kanta in der Tat eine historische Person war, deren Existenz einwandfrei für eine bestimmte, relativ späte Zeit bezeugt war, und wenn alle Kanta-Traditionen sich auf diese eine Person bezögen, dann gäbe es kaum eine Möglichkeit, mit Hilfe mündlicher Überlieferungen der Selbstdarstellung der Lekawa zu widersprechen.

In Wirklichkeit geht aber aus verschiedenen Traditionen hervor, daß Kanta in alle frühen Begebenheiten des westlichen Hausalandes verwickelt war. Angeblich war er nicht nur der Erbauer der drei frühen Hauptstädte von Kebbi – Gungu, Surame und Leka –, sondern auch der Verbündete des Askia Muḥammad in seinem Feldzug gegen Agadez. Andere Traditionen aus Kebbi machen ihn außerdem zu einen Eroberer der östlichen Hausastaaten, bringen ihn in Verbindung mit *Mai* ʿAlī aus Borno und sehen in ihm den Herrscher über Tinshaman, einer frühen Hauptstadt des Aïr[26]. In dem Gebiet von Ader, zwischen Kebbi und dem

[23] *T. al-Sūdān*, 78; Übers. 129; O. Houdas u. M. Delafosse (Hrsg. u. Übers.): *T. al-Fattāsh*. Paris 1913–14, 339.

[24] Barth: *Reisen*, IV, 633; Hogben u. Kirk-Greene: *Emirates*, 238; Alkali: *Kebbi*, 52–59; J. O. Hunwick: *Songhay, Bornu and Hausaland in the sixteenth century*. In: A. Ajayi u. Crowder (Hrsg.): *History of West Africa*. 1. Ausg. Bd. I, London 1971, 222.

[25] *T. al-Sūdān*, 64; Übers. 104.

[26] Zusammengefaßt im *Taʾrīkh Kabi* des Gwoni Ḥassan al-Barnawī (Mitte des 19. Jh.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000155

Aïr, wird ihm nachgesagt, daß er über dieses Land bis zu seiner Eroberung durch die Tuareg in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts herrschte[27]. Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, daß sich diese Traditionen weder auf den Befreiungshelden vom Beginn des 16. Jahrhunderts, noch auf seine Nachfolger beziehen können.

Zunächst zu Kanta, dem Eroberer der östlichen Hausastaaten Katsina, Kano und Zaria. Wir hören von diesen Eroberungen erstmals durch Muḥammad Bello[28]. Die Tatsache einer internen Überlieferung dieser Nachricht wird von dem *Ta'rīkh Kabi* aus der Mitte des 19. Jahrhunderts bestätigt[29]. Ob die Eroberungen des Kanta im Osten auch etwas mit dem großen Feldzug des Askia Muḥammad gegen Zamfara, Gobir, Katsina, Kano und Zaria, von dem Leo Africanus berichtet[30], zu tun haben, ist noch unklar. Auf jeden Fall belegt die interne Überlieferung einen Herrschaftsanspruch der Könige von Kebbi über das gesamte Hausaland.

Zeitlich genauer einzuordnen sind die Auseinandersetzungen zwischen Kanta und *Mai* ʿAlī, dem Herrscher von Borno um die Vorherrschaft über das Aïr – eine Tradition, deren früheste schriftliche Niederlegung wir ebenfalls den Fulani-Chronisten verdanken[31]. Man hat viel an der Person dieses *Mai* ʿAlī herumgerätselt, den der Titel *Mai* eindeutig als Kanuri-Herrscher identifiziert, da man das Ereignis unbedingt auf das 16. Jahrhundert festschreiben wollte[32]. In Wirklichkeit kann kein Zweifel an einer Identifikation mit dem großen Borno-Herrscher ʿAlī Gajideni bestehen, der zur Mitte des 15. Jahrhunderts die internen Machtkämpfe der Sayfuwa beendete und anschließend die Vorherrschaft Bornos über weite Teile des Hausalandes begründete. Insbesondere geht auf ʿAlī Gajideni die Gründung der neuen Dynastie der Arewa, direkt nördlich von Kebbi zurück, deren Name aus der Kanuriform des

[27] D. HAMANI: *Contribution à l'étude de l'histoire des États Hausa: L'Adar précolonial.* Niamey 1975, 91–99.

[28] *Infāq.* Cairo, 46; Übers. ARNETT, 13.

[29] Ich erhielt eine Kopie dieser Schrift am 2. 10. 89 von *al-ḥājj* Muḥammad, *imām al-jumʿa* (Argungu).

[30] *Discrittione dell'Africa.* Übers. A. ÉPAULARD: *Description de l'Afrique.* Bd. II. Paris 1956, 473–479.

[31] Bello: *Infāq*, 46; Übers. ARNETT, 13–14; ʿAbd al-Qādir b. al-Muṣṭafā: *Rawḍāt al-afkār*, § 3.5.3; Übers. PALMER, 264; s.a. *T. Kabi.*

[32] BARTH: *Reisen*, II, 322 Fn; IV, 632; J. O. HUNWICK: *The dynastic chronologies of the Central Sudan States in the sixteenth century: some reinterpretations.* In: Kano Studies (New Series) 1 (1973), 47–48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000156

Names ʿAlī abgeleitet wurde[33] und damit einen direkten Hinweis auf eine Beziehung zu dem großen Herrscher ʿAlī Gajideni liefert.

Auch die Tradition der Kanta-Herrschaft über Tinshaman, der Hauptstadt des Aïr vor Agadez, läßt sich zeitlich in das 15. Jahrhundert einordnen. Ihre erste Erwähnung geht ebenfalls auf einen der Fulani-Chronisten zurück[34]. Leo Africanus und die Chronisten von Timbuktu geben zu erkennen, daß Agadez bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts Sitz der Tuareg-Herrscher des Aïr war[35]. Aus einer der Agadez-Chroniken geht hervor, daß die Tuareg-Herrscher vorher in Tinshaman, am Rande des Aïr residierten[36]. Die Tatsache, daß die Kanta-Tradition Tinshaman erwähnt und nicht etwa Agadez, kann daher wohl dahingehend interpretiert werden, daß der Sitz der lokalen Herrscher des Aïr zu der entsprechenden Zeit noch nicht Agadez war, sondern Tinshaman. Diese Annahme paßt gut zur Darstellung der Chronisten von Timbuktu, wonach Askia Muḥammad zunächst das Gebiet des 'Aïr' angriff und erst danach, fünfzehn Jahre später, gemeinsam mit dem Kanta von Kebbi, die Stadt Agadez[37].

Schließlich sei die Tradition des Ader angeführt, der zufolge Kanta in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Aïr-Tuareg aus dem Ader vertrieben wurde. Zu dieser Zeit herrschten in Kebbi die Lekawa und es ist höchst unwahrscheinlich, daß das neue Herrschergeschlecht angesichts des direkt nördlich von Kebbi entstandenen Staates der Borno-freundlichen Arewa seinen Herrschaftsanspruch über das weiter entfernt liegende Ader aufrecht halten konnte. Eine massive Präsenz der Lekawa in Ader hätte bestimmt vorausgesetzt, daß es den Lekawa gelungen wäre, die nördlich von ihnen etablierten Arewa wieder zu vertreiben. Dies geschah aber nicht. Im Gegenteil, die Festsetzung der Arewa-Dynastie nördlich von Kebbi wurde ein solch wichtiges Faktum für das Weltbild der Einwohner von Kebbi, daß für sie das Wort *arewa* gleichbedeutend mit 'Norden' wurde und daß sie diese Bedeutung auf alle

[33] Die Fürsten von Arewa leiten sich und ihren Namen von Ari, Sohn des Borno-Herrschers Kaloumbou(?) ab (M. Landeroin: *Notice historique.* In: J. Tilho [Hrsg.]: *Documents scientifiques de la mission Tilho (1906–1909).* Bd. II. Paris 1911, 493–4.

[34] ʿAbd al-Qādir: *Rawḍāt al-afkār*, § 3.5.2; Übers. Palmer, 263; s.a. *T. Kabi.*

[35] Épaulard: *Description*, II, 473–4; *T. al-Sūdān*, 78; Übers. 129: *T. al-Fattāsh*, 339.

[36] Y. Urvoy: *Chroniques d'Agadez.* In: JSA 4 (1934), 154.

[37] Der Angriff gegen das Aïr erfolgte 1499/1500 (*T. al-Sūdān*, 75; Übers. 124; *T. al-Fattāsh*, 70; Übers. 135) und gegen Agadez 1515/16 (*T. al-Sūdān*, 78; 129; 1513/14 nach dem *T. al-Fattāsh*, 339).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000157

anderen Hausasprecher übertrugen. Somit erhärtet auch diese Tatsache den Verdacht, daß die Kanta-Traditionen des Ader in Wirklichkeit die politische Situation der Vor-Lekawa Zeit widerspiegeln.

Auch die 1516 gemeinsam mit den Songhay gegen Agadez unternommene Expedition paßt in dieses Bild, wenn wir annehmen, daß es sich hier um einen letzten, verzweifelten Versuch handelte, die ehemaligen tributpflichtigen Gebiete des Nordens wieder halbwegs in die Abhängigkeit Kebbis zu zwingen. Askia Muḥammad verstand seinerseits dieses Unternehmen als einen Versuch, die Vorherrschaft Songhays nach Osten auszudehnen. Dieses Mißverständnis führte zwar zur Befreiung der Lekawa von der Songhay-Vorherrschaft, aber gleichzeitig zum endgültigen Verlust ihrer Nordprovinzen.

Somit kann die Frage der zeitlichen Zuordnung der Kanta-Tradition dahingehend beantwortet werden, daß sie im Wesentlichen die politische Situation vor dem Machtantritt der Lekawa widerspiegelt. Die Anfänge der Lekawa selbst müssen eher kläglich gewesen sein. Das geht insbesondere aus Leos Beschreibung des Reiches Guangara hervor, in dem wir Kebbi erkennen können[38]. Auch gilt es zu beachten, daß der erste Regierungssitz der Lekawa im Gegensatz zu den älteren Hauptstädten Gungu und Surame unbefestigt und schutzlos war. Aus der Tatsache, daß der Name Leka dem Autor des *T. al-Sūdān* – im Gegensatz zu Surame und Birnin Kebbi – so leicht in den Sinn kam, können wir vielleicht zusätzlich schließen, daß Leka der Stammsitz einer von Songhay gegründeten Dynastie war. Dennoch behaupten die Lekawa von sich selbst, aus Katsina zu stammen. Darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wir würden den Ursprung einer von Songhay eingesetzten Dynastie im Westen und nicht im Osten von Kebbi vermuten[39]. Wie läßt sich dieser Widerspruch erklären? Außerden fragt sich natürlich, wer die Könige waren, die vor den Lekawa in Kebbi herrschten?

[38] ÉPAULARD: *Description*, II, 478–9. Zur Identifikation von Leos 'Guangara' mit Kebbi vgl.: 1. N. LEVTZION: *The Wangara and Hausaland.* In: *Conference paper: Conference on Manding Studies.* London 1972, 8–9; 2. P. LOVEJOY: *The role of the Wangara in the economic transformation of the Central Sudan in the fifteenth and sixteenth century.* In: JAH 19 (1978), 183 Fn. 36; 3. D. LANGE: *Contribution à l'histoire médiévale du Borno et des États hausa.* Thèse d'État, Paris I, 1987, 64–66.

[39] Ohne auf die Lekawa-Ursprungstradition Bezug zu nehmen, sieht J. D. FAGE folgerichtig in dem revoltierenden Kanta, dem vermeintlichen Staatsgründer von Kebbi, einen Songhay-Heerführer (*A History of Africa.* London 1978, 201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000158

2. Dynastische Geschichte

Unsere Hauptquelle für die dynastische Geschichte von Kebbi ist eine unscheinbare Königsliste mit genau 63 Namen. Daneben gibt es in Kebbi auch eine sehr viel kürzere Liste mit nur 22 Namen, bei der es sich offensichtlich um einen Auszug aus der langen Liste handelt. Mehrere Exemplare beider Listen wurden seit dem Anfang dieses Jahrhunderts veröffentlicht[40]. Sie sind auch noch heute bei verschiedenen Schriftgelehrten von Kebbi erhältlich – nicht aber am Hof selbst.

Die lange Liste erweckt den Eindruck, – und das soll sie wohl auch – als ob alle Kebbi-Herrscher einer einzigen Dynastie angehörten. Warum sonst hätten sich die Hoftraditionisten von Kebbi bemüht, über Generationen hinweg so viele, mehr oder weniger nichts-sagende Namen zu überliefern, wenn es nicht vor allem galt, den Herrschaftsanspruch der jeweils regierenden Könige mit dem Hinweis auf die direkte Abstammung von einer möglichst langen Reihe von Vorfahren sicherzustellen?

Dieses Bedürfnis einer möglichst weitreichenden historischen Legitimation, das für die Könige von Kebbi wie für viele andere traditionelle Herrscher das Geschichtsbewußtsein prägte – und weiterhin prägt – hat den Vorteil, daß möglichst viele Herrscher in die Kette der Ahnherren eingebaut werden, selbst wenn eine ununterbrochene dynatische Abstammung über lange Zeiträume in den seltensten Fällen den Tatsachen entspricht. In Wirklichkeit werden die dynastischen Unstimmigkeiten meistens übertüncht, damit der Verdacht einer Usurpation der Macht von vornherein ausgeschaltet wird. Diese Vorgehensweise zieht nicht nur die bewußte Unterdrückung unliebsamer historischer Informationen nach sich, sie hat auch den Vorteil, daß Nachrichten über ältere Dynastien – wenngleich in entstellter Form – der Nachwelt trotz bestehender Antagonismen erhalten bleiben.

Von daher sieht sich der Historiker zunächst vor der Aufgabe, Unstimmigkeiten in der dynastischen Liste zu erkennen, um auf diese Art

[40] Die lange Liste: A. Mischlich u. J. Lippert: *Beiträge zur Geschichte der Hausastaaten.* In: MSOS 6 (1903), 158–224; R. S. Rattray: *Hausa Folklore, Customs, Proverbs, etc.* Oxford 1913, 2–35; F. Edgar: *Litafi na Tatsuniyoyi na Hausa.* Bd. II. Belfast 1911, 387; H. Sölken: *Die Geschichte von Kabi nach Imam Umaru.* (I. Teil). In: MIO 7 (1959), 123–162.

Die kurze Liste: J. A. Burdon: *Northern Nigeria – Historical Notes on certain Emirates and Tribes.* London 1909, 74; Edgar: *Litafi,* 387–397; E. J. Arnett: *Sokoto Province (1920).* In: A. Kirk-Greene [Hrsg.]: *Gazetteers of the Northern Provinces of Nigeria.* Vol. 1: *The Hausa Emirates.* London 1972, 12, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000159

und Weise erste Anhaltspunkte über historische Veränderungen zu erhalten. Ansonsten wird er natürlich bemüht sein, die Historizität der aufgeführten Personen zu überprüfen, denn nichts wäre einfacher, als das Prestige einer Dynastie dadurch zu erhöhen, ihr durch frei erfundene Namen eine übertriebene Langlebigkeit des entsprechenden Herrschergeschlechtes zuzuschreiben.

Vier verschiedene Tatsachen erleichtern es, die dynastische Liste von Kebbi einer kritischen Betrachtung zu unterziehen:

1. die bereits erwähnte Existenz einer zweiten, aber gekürzten dynastischen Liste, die im Wesentlichen das letzte Drittel der langen Liste umfaßt;
2. die Bestätigung der Existenz von drei späten Herrschern Kebbis durch zeitgenössische Quellen, denen zufolge diese Herrscher im 16. Jahrhundert regierten;
3. die Identität der führen Namen der Kebbi-Liste mit den frühen Namen der dynastischen Liste des benachbarten Königreiches Zamfara;
4. die Tatsache, daß der Name Kanta in der langen Liste an der 33. und an der 44. Stelle erscheint, in der kurzen Liste aber beinahe ganz zu Beginn.

Diese Gegebenheiten müssen im Einzelnen erläutert werden, damit die historischen Rückschlüsse, die daraus gezogen werden können, verständlich werden.

Zunächst zu dem eigenartigen Umstand, daß die Schriftgelehrten von Kebbi heutzutage über zwei verschiedene Listen verfügen: eine lange mit 63 und eine kurze mit 22 Namen.

Es ist auffällig, daß die lange Liste mit dem nichtssagenden Namen Burburum ihren Anfang nimmt und den Namen Kanta zweimal enthält, während die sehr viel kürzere – nach einem kurzen Auftakt – mit dem Namen Kanta beginnt.

Weiterhin ist zu beachten, daß sich die lange Liste auf die Aufzählung von Namen beschränkt. Sie enthält somit weder Hinweise zum beherrschten Gebiet, noch zu den Regierungssitzen, noch zu den Regierungslängen der aufeinanderfolgenden Herrscher. Bei der Durchsicht der Namen fällt lediglich auf, daß der Name Kanta zweimal erscheint, einmal an der 33. und einmal an der 44. Stelle.

In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, daß die drei Herrscher, deren Existenz durch unabhängige Quellen verbürgt ist, im 16. Jahrhundert lebten. Da sie unmittelbar auf den 2. Kanta folgten, ist dieser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000160

auf das beginnende 16. Jahrhundert zu datieren[41]. Dem gleichen Kanta begegnen wir im *T. al-Sūdān* zunächst als Verbündeten, dann als Widersacher des Askia Muḥammad und schließlich als Begründer der Unabhängigkeit des Kebbi-Staates im Jahre 1516[42]. Diese frappierende Übereinstimmung in den Quellen läßt kaum einen anderen Schluß zu, als daß dieser Kanta – oder wer auch immer hinter diesem Namen steckt – in der Tat einen Neubeginn in der Geschichte Kebbis einleitete und daß dieser Neubeginn mit der Befreiung von der Songhay-Vorherrschaft zusammenhing. Es fragt sich nur, wer die Vorgänger des Befreiungshelden Kanta waren, die in der kurzen Liste eliminiert wurden?

In Anbetracht der zuvor aufgeführten Argumente, die für eine frühe Herrschaftsbildung im Gebiet von Kebbi sprechen, kann kaum daran gezweifelt werden, daß die Vorgänger des Befreiungshelden Kanta einer früheren Dynastie angehörten, deren Erinnerung durch die Verfasser der kurzen Liste ausgelöscht werden sollte. Dem entspricht auch die Tatsache, daß es bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts kenntnisreiche Personen in Kebbi gab, die von zwei aufeinanderfolgenden Herrschergeschlechtern wußten, von denen nur eine die wirkliche Kanta-Dynastie gewesen sein konnte[43]. Erst als die kurze Liste als unglaubwürdig entlarvt war, gingen die Hoftraditionisten von Kebbi daran, sämtliche frühe Namen der ursprünglichen Königsliste zu rehabilitieren und erneut in die dynastische Liste aufzunehmen, mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, daß von nun an die Vorgänger des Befreiungshelden Kanta nicht mehr in Kebbi selbst geduldet wurden, sondern nur noch dort, wo ihre Existenz belanglos wurde – in Ägypten, in den Oasen der Sahara und in Katsina.

Dies war jedoch gewiß nicht der einzige manipulatorische Eingriff der Hoftradionisten in die dynastische Liste von Kebbi. Weit gewagter

[41] Es handelt sich um Kanta/Muḥammad Kanta, Aḥmad (vgl. *T. al-Sūdān*, 78, 105–6; Übers. 129, 173) und Dāwūd (vgl. ʿABDULLĀH GANŪN [Hrsg.]: *Rasā'il Sa'diyya*. Tetuan 1954, 127–132; Übers. J. O. HUNWICK: *A little known diplomatic episode in the history of Kebbi (c. 1594)*. In: Journal of the Historical Society of Nigeria 5 (1971), 579.

[42] *T. al-Sūdān*, 78; Übers. 129.

[43] H. SÖLKEN: *Die Geschichte von Kabi nach Imam Umaru*. (II. Teil). In: MIO 9 (1963), 30–99 (die Herrscher vor Kanta waren keine Kanta, S. 73; der Sultan von Songhay trieb die Herrscher von Kebbi bis Bawa in Katsina, von wo aus es letzteren später gelang, die Songhay wieder aus Kebbi zu verjagen, S. 69); HARRIS: *Gazetteer*, 24–5 (es gab zwei Kanta, der erste war ein Araber der hundert Jahre vor der Songhay-Herrschaft in Kebbi regierte; Muhammadu Kanta übernahm den Titel seines berühmten Vorgängers).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000161

– und deshalb schwerer zu erkennen – ist eine Namensänderung von großer Bedeutung, die schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts vorgenommen worden sein muß, denn sie wird bereits im *T. al-Sūdān* bezeugt. Diese Namensänderung bestand darin, den eigentlichen Namen des Befreiungshelden von Kebbi in 'Kanta' umzuändern: Während der Autor des *T. al-Fattāsh* den gegen Askia Muḥammad rebellierenden Kebbi-Herrscher schlicht als 'Ṣāliḥ' bezeichnet[44], bedient sich der Autor des *T. al-Sūdān* der eigenartigen Umschreibung „*Kanta ṣāḥib Līka al-mulaqqab bi-Kanta*"[45], was wohl als „Kanta – oder genauer gesagt – der als 'Kanta' betitelte Herrscher von Leka" zu übersetzen ist[46]. Selbst wenn diese Interpretation auf dem ersten Blick etwas umständlich erscheint, so lassen die Hinweise auf eine spätmittelalterliche Herrschaft der Kanta in Kebbi kaum einen anderen Schluß zu: Offensichtlich hatten sich die Lekawa Hoftraditionisten bereits zur Mitte des 17. Jahrhunderts dazu entschlossen, den Gründer der Lekawa-Dynastie (bzw. ihn und seinen ersten Nachfolger) kurzum als 'Kanta' auszugeben, um damit alle Spekulationen über die Frühzeit des Reiches zu unterbinden. HARRIS, der erste Historiker der Kabawa, kam dieser Schlußfolgerung ziemlich nahe, als er den angeblichen Gründer der Lekawa als einen historischen 'Niemand' bezeichnete[47].

Dennoch stellt sich die Frage, ob der Name Ṣāliḥ irgendwo in der dynastischen Liste von Kebbi auftaucht? Das ist nicht der Fall und braucht uns eigentlich nicht zu verwundern, denn die Namensänderung muß ja von den Machthabern in Kebbi selbst veranlaßt worden sein. Aber nicht nur das: Der Austausch des Namens 'Ṣāliḥ' gegen den Namen 'Kanta' geschah gewiß in der gleichen Absicht wie die Kürzung der gesamten dynastischen Liste auf die Könige der Lekawa. Insofern spiegeln die Kebbi-Informationen des *T. al-Sūdān* ebenso wie diejenigen der Sokoto-Chronisten im Wesentlichen nichts anderes wider als die Lekawa-Tradition, deren grundlegende Tendenz bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts darin bestand, die Existenz ihrer Vorgänger soweit wie möglich aus der historischen Erinnerung zu verbannen, die Erfolge dieser Vorgänger aber auf sich selbst zu beziehen.

Nun ist es gewiß nicht ganz leicht, in einer oralen Gesellschaft nach bereits 150 Jahren den Namen einer so bedeutenden Persönlichkeit wie

[44] *T. al-Fattāsh*, 339.

[45] *T. al-Sūdān*, 78 (der arabische Text hat hier 'Kuta' – aber die Hs. C 'Kanta' – und die Übersetzung 'Kotal', S. 129 u. Fn.).

[46] Und nicht: „Kotal/Kuta, der mit 'Kanta' betitelte Herrscher von Leka".

[47] *Gazetteer*, 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000162

derjenigen des Freiheitshelden von Kebbi gezielt durch einen neuen Namen zu ersetzen. Vielmehr ist anzunehmen, daß sich in Kebbi selbst die künstlich erstellte offizielle Tradition nur langsam gegenüber einer tatsachengerechteren Überlieferung durchsetzen konnte. Lediglich nach außen – und insbesondere in Songhay – hatten die dominierenden Lekawa relativ leichtes Spiel, ihrer Version zur Anerkennung zu verhelfen, zumal sie in der Frühzeit ihrer Herrschaft eng mit den Songhay-Königen verbunden waren.

Einen Erfolg konnten die Widersacher der Lekawa allerdings für sich verbuchen: die Namen der Vorläufer der Lekawa wurden im Nachhinein wieder in die offizielle Liste eingeführt, auch wenn sie von nun an nicht mehr als wirkliche Kebbi-Herrscher gelten konnten[48].

Einer derart massiven Manipulation gegenüber erweist sich die orale Tradition in ihrer grundlegenden Aussage als beständiger. Bis heute übermittelt sie einen kaum verschlüsselten Hinweis auf eine vorhergehende Dynastie, indem sie den 'großen Kanta' – oder Mohammadu Kanta – als 'den Erben des Hauses Makata' ausgibt. Diese Anspielung auf die Kanta-Dynastie überlebt sogar in dem offiziellen Preislied der Lekawa, dem *kirarin Kanta*[49]. Doch wer war Makata? In der ursprünglichen Liste steht der Name direkt vor Kanta (44). Erst später wurde er – vorsichtshalber – durch den Einschub des Namen Kotai (ursprünglich N° 26) von ihm getrennt. Der ägyptische Autor al-Suyūṭī erwähnt ein Treffen im Jahre 1484 mit einem großen Pilgerkönig aus Westafrika, den man bisher vergeblich zu identifizieren versucht hat[50]. Da Makata aber lediglich der – vollständig ausgesprochene – Name der Stadt Mekka ist[51], dürfte es nicht sonderlich schwer fallen, diesen König mit dem letzten Herrscher der Kanta-Dynastie aus Kebbi gleichzusetzen.

Wer aber waren die Vorgänger der Lekawa wirklich? Alles deutet darauf hin, daß ursprünglich nur der 33. Herrscher der Liste den Namen Kanta führte, und zwar in der Form von Maru Kanta, wobei allerdings anzunehmen ist, daß der Beiname Kanta in diesem Zusammenhang wie

[48] Genauer gesagt heißt dies, daß es neben der (ursprünglichen) langen und der kurzen Liste noch eine nachträglich zusammengestellte lange Liste gibt (in HARRIS: *Gazetteer*, 231-3 und in *T. Kabi*). Der Unterschied besteht in der Versetzung der Namen Kotai (29), Gambe (30) und Sakai (31) aus der Zeit vor Maru Kanta (33) in die Zeit vor Kanta (44).

[49] HARRIS: *Gazetteer*, 238.

[50] Al-Suyūṭī: *Taḥadduth*. Übers. E. SARTAIN: *Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī's relations with the people of Takrūr*. In: JSS 16 (1971), 195.

[51] Eigentlich: Makat*u*. Makat*a* ist die Akkusativ-Form.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000163

ein Relikt in der Liste verblieben ist[52]. Zudem macht die Voranstellung des Eigennamen Maru vor Kanta deutlich, daß Kanta ursprünglich weder als Eigenname, noch als Titel benutzt wurde, sondern als Patronym[53].

Weiterhin ist zu beachten, daß der Autor der kurzen Liste nicht wirklich alle Vorgänger der Lekawa herausgestrichen hat, denn dem angeblichen Dynastiegründer Kanta sind noch mindesten vier Vorfahren verblieben. Drei dieser Vorfahren finden wir jedoch nicht nur zu Beginn der gekürzten Liste, sie stehen ebenfalls in der langen Liste, und zwar an der 29., 30. und 31. Stelle, das heißt beinahe unmittelbar vor Maru Kanta, dessen Name an der 33. Stelle erscheint. Hinzu kommt Makata (43). Offensichtlich versuchte der Autor der kurzen Liste, nicht alle vorangegangenen Herrscher auszumerzen, sondern nur die 10 direkten Vorgänger der Lekawa[54]. Genauer gesagt, es schien ihm daran gelegen zu sein, die Herrschaft der Lekawa mit dem Verweis auf frühere Könige von Kebbi wenigstens teilweise zu legitimieren.

Somit wäre die Frage nach allen Vorgängern der Lekawa zu allgemein gestellt. Genauer muß es heißen, wer war die Gruppe von zehn Herrschern, die von den Lekawa abgelöst wurden, und wer waren deren Vorgänger? An der 2. Stelle der Zehner-Gruppe finden wir den Namen Maru Kanta. Diese Tatsache legt nahe – besonders wenn der Beiname 'Kanta' als resistentes Relikt einer früheren Liste gedeutet werden kann – daß wir es bei dieser Gruppe mit den eigentlichen Kanta zu tun haben, deren Erinnerung in den Kanta-Traditionen fortlebt.

Weiterhin ist zu beachten, daß die ersten 31 Könige der Liste – d.h. die Vorgänger der Zehnergruppe – weitgehend mit den frühen Herrschern des Königreiches Zamfara identisch sind: Genau 23 Namen finden sich in den dynastischen Listen der beiden benachbarten Königreiche wieder, wohingegen keiner der letztgenannten Kanta-Herrscher

[52] Vermutlich als Kontrast zu Maru Tāmau (32).

[53] Aus einer Bemerkung des Sa'dī geht hervor, daß Maru im Songhay des 16. Jahrhunderts als Diminutiv des Namens Muḥammad benutzt wurde (*T. al-Sūdān*, 80; Übers.1133).

[54] Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, daß der Kotai (29) der (ursprünglichen) langen Liste in der kurzen Liste als unmittelbarer Vorgänger Kantas erscheint. Dies ist ein weiterer Grund, weshalb der Name Kuta/Kotal des *T.al-Sūdān* nicht mit diesem Namen in Verbindung gebracht werden kann (so wie bei HUNWICK: *Dynastic chronologies*, 47 und M. LAST: *The early kingdoms of the Nigerian savanna*. In: A. AJAYI u. M. CROWDER [Hrsg.]: *History of West Africa*. Bd. I. 3. Ausg. London 1985, 209 Fn. 156).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000164

von Kebbi in den Listen von Zamfara auftaucht[55]. Dieser Umstand läßt vermuten, daß zunächst eine einzige Dynastie über Kebbi und Zamfara herrschte und daß diese Dynastie in Kebbi durch eine Nebenlinie der Kanta entmachtet und nach Osten abgedrängt wurde, aber in Zamfara als Herrschergruppe überlebte. Die Unsterstützung für die neuen Herrscher müßte demnach aus dem Westen gekommen sein.

Aus den Angaben der Königsliste von Kebbi kann daher geschlossen werden, daß drei verschiedene Dynastien nacheinander in Kebbi regierten:

1. die erste Kanta-Dynastie mit 23 oder 31 Königen, deren Erinnerung in den Königslisten von Kebbi und von Zamfara fortlebt;
2. die zweite Kanta-Dynastie mit 10 Königen, die in Kebbi bis Ende des 15. Jahrhunderts regierte; Regierungssitz der späteren Kanta war vermutlich Surame;
3. die Dynastie der Lekawa, die seit der Gründung der unbefestigten Stadt Leka am Ende des 15. Jahrhunderts in Kebbi die Macht ausübte; die Lekawa waren zuerst Vasallen der Songhay-Herrscher, konnten aber im Jahr 1516 ihre Unabhängigkeit erkämpfen.

Es fragt sich, wie dieser Abriß der dynastischen Geschichte von Kebbi in den Gesamtrahmen der Geschichte des Hausalandes paßt.

3. Politische und ethnische Umwälzungen

Der folgenden kurzen Darstellung der ethnischen Veränderungen im westlichen Hausaland muß eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt werden: Bisher wurden Überlegungen zur politischen und ethnischen Geschichte Westafrikas von einem Volksbegriff beherrscht, der von dem modernen Nationenbegriff abgeleitet wurde. Mit anderen Worten, man sah in den Kanuri, den Malinke, den Songhay ebenso wie in den Hausa Völker die durch ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, einheitliche Traditionen, feste politische Organisationsformen und eine gemeinsame Sprache über lange Zeiträume mehr oder weniger unverändert nebeneinander existierten. Daß diese Völker in Wirklichkeit ihrerseits aus historisch faßbaren politischen Veränderungen hervorgegangen sind, daß ihre Traditionen, ihre politischen Organisationsformen und sogar ihre Sprache durch historische Tatsachen geprägt sind und daß sich diese nacheinander und vielleicht unabhängig voneinander herausgebildet haben, wurde bisher nie ernsthaft in Erwägung gezogen.

[55] K. Krieger: *Geschichte von Zamfara.* Berlin 1959, 24–43. Bemerkenswert ist allerdings auch, daß die Zamfara-Liste nach den Kanta-Herrschern direkt an Babba (1. Hälfte des 18. Jh.) anknüpft (ibid., 43–4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000165

Bei der Bestimmung der ethnischen Identität der Kabawa hat man sich bisher ganz auf eine Aussage des Muḥammad Bello vom Beginn des 19. Jahrhunderts verlassen, wonach die Einwohner von Kebbi „von einer Mutter aus Katsina und einem Vater aus Songhay" abstammen sollen[56]. Gewiß, man wird von vornherein versuchen, diese Aussage nicht auf das Volk der Kabawa als solches zu beziehen, sondern auf die Herrschaftsverhältnisse der Vergangenheit. In der mütterlichen Abstammung aus Katsina ist ohne Schwierigkeiten der Katsina-Ursprung der Lekawa zu erkennen. Wie aber ist die väterliche Abstammung von den Songhay zu verstehen?

Wir haben gesehen, daß die Chronisten aus Timbuktu ausführlich auf die Auflehnung der Lekawa gegen die Oberhoheit des Askia Muḥammad zu sprechen kommen, die im Jahre 1516 zur endgültigen Unabhängigkeit von Songhay führte. Außerdem wurde auf eine Angabe des *T. al-Sūdān* aufmerksam gemacht, wonach der Beginn der Songhay-Herrschaft über Kebbi in die Regierungszeit des Sonni ʿAlī (1465–1492) datiert werden kann. Weiterhin ist zu beachten, daß in der Timbuktu Chronik immer Leka als Hauptstadt von Kebbi angeben wird und nie Surame oder Birnin Kebbi. Dieser Umstand wurde bisher dahingehend interpretiert, daß man eine Gleichzeitigkeit von Leka und Surame und eine spätere Gründung von Birnin Kebbi annahm.

Nun verweist aber der Name Lekawa eindeutig auf die Stadt Leka, in der Bello die letzte der großen Hauptstädte Kebbis sieht. Da Leka bereits im Zusammenhang mit der Auflehung des Kanta gegen die Songhay-Herrschaft Erwähnung findet, ist anzunehmen, daß die Aufgabe von Surame und die Niederlassung der Kebbi-Herrscher in Leka mit der Ausdehnung des Herrschaftsbereiches der Sonni auf Kebbi in Verbindung steht. Zum gleichen Schluß führt die Überlegung, daß eine unbefestigte Stadt wie Leka bessere Kontrollmöglichkeiten für ferne Fremdherrscher bot, als befestigte Städte wie Surame oder Birnin Kebbi. Erst zu einem Zeitpunkt, als die Lekawa sich von der Songhay-Herrschaft gelöst hatten, wurden sie erneut in die Lage versetzt, ihre Unabhängigkeit durch den Bau eines befestigten Regierungssitzes gegen äußere Feinde abzusichern. Somit liegt die Vermutung nahe, daß die Lekawa schon bald nach ihrer Loslösung von Songhay mit dem Bau der befestigten Hauptstadt Birnin Kebbi begannen. Dieser Umstand würde insbesondere erklären, weshalb der neue Städtename bei den östlichen Nachbarn von Kebbi bereits in der zweiten Hälfte des

[56] *Ummuhum Kasjināwiyya wa-abūhum min ahl Sunghay* (*Infāq*, 46; Übers. ARNETT, 13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000166

16. Jahrhunderts als Bezeichnung für das ganze Land gebraucht wurde und weshalb der gleiche Name auch im *T. al-Sūdān* zur gleichen Zeit auftaucht. Die Verwendung des Namens Leka im *T. al-Sūdān* für das gesamte 16. Jahrhundert[57], auch parallel zu Kebbi[58], müßte dann durch die ständige Verwechselung eines Dynastienamens mit einem Städtenamen erklärt werden[59].

Somit scheint vieles darauf hinzudeuten, daß die Lekawa von den Songhay-Herrschern zunächst als Statthalter von Kebbi eingesetzt worden waren und daß sie sich später im Anschluß an den gemeinsamen Kriegszug gegen Agadez von der Songhay-Vorherrschaft loslösten. Diese Interpretation wird jedoch der Katsina-Ursprungstradition der Lekawa, die erstmalig bei Muḥammad Bello durchschimmert, nicht gerecht. Denn wieso hätten sich die Machthaber von Songhay dazu entschlossen, in Kebbi einen Hausasprecher als ihren Vertreter einzusetzen, den sie auf Grund seines Ursprungs östlich von Kebbi unmöglich kontrollieren konnten? Darüberhinaus steht keinesfalls fest, daß die Eingliederung Kebbis in den Machtbereich der Songhay durch eine militärische Eroberung erfolgt sein mußte.

Es erscheint deshalb angemessener, den Katsina-Ursprung der Lekawa in Verbindung mit den Eroberungen der Sayfuwa unter der Führung des ʿAlī Gajideni zu setzen. Nach einer langen Periode dynastischer Auseinandersetzungen war es den Sayfuwa zu Beginn der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts wieder möglich geworden, ihrem Herrschaftsanspruch auf das östliche Hausaland den nötigen militärischen Nachdruck zu verleihen[60]. Wir wissen leider nur andeutungsweise durch eine Aussage der Kano-Chronik, wie sehr diese Herrschaft anschließend auf den Hausastaaten gelastet hat[61]. Vergleichbare Verhältnisse im Bereich des Zentralsudan lassen jedoch auf Tributleistungen von ganz erheblichem Ausmaß schließen[62]. Natürlich wurden die zu

[57] *T. al-Sūdān*, 78, 105–6, 176; Übers. 129, 173, 269.

[58] Ibid., 149, 176; Übers. 230–1, 269.

[59] In den Königslisten, sowie in den oralen Traditionen wird die Erbauung von Birnin Kebbi einem gewissen Tomo zugeschrieben *(Toman Kabi)*, der offensichtlich nicht zu den Lekawa gehörte und dessen Existenz zeitlich nicht festgelegt war. Das könnte der Grund sein, weshalb er erst am Ende der Königslisten Erwähnung findet.

[60] D. Lange: *The kingdoms and peoples of Chad.* In: D. T. Niane [Hrsg.]: *General History of Africa.* Bd. IV. Paris: UNESCO 1984, 265.

[61] *T. arbāb Kanū*, § 16; Übers. H. R. Palmer: *Sudanese Memoirs.* Bd. III. Lagos 1928, 109.

[62] Leo Africanus zufolge zahlte der König von Agadez einen Tribut von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000167

erhebenden Abgaben von den Herrschern weitgehend auf die Beherrschten abgewälzt. Letztere wiederum konnten sich nur durch die Abwanderung nach Westen den drückenden Forderungen der Sayfuwa und ihrer Hausa-Gefolgsleute entziehen[63].

Ein weiterer Grund für die Landnahme der Hausasprecher im Gebiet von Kebbi könnte in der Abwanderung der Songhay-Bevölkerung gelegen haben, auf die noch später zurückzukommen sein wird[64].

Wie dem auch sei, in Kebbi stießen die Neuankömmlinge auf die Reste des Kanta-Staates. Hier war ein Widerstand gegen die Machtansprüche der Sayfuwa möglich, nötigenfalls auch ohne die angestammten Herrscher. Dennoch, über die genaue Einstellung der Kebbi-Herrscher gegenüber Borno läßt sich nur spekulieren: Auf jeden Fall muß es noch zur Zeit der Kanta zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Kebbi und Borno gekommen sein, denn in der von Bello festgehaltenen Tradition ist die Rede von einer Kebbi-Vorherrschaft über das Aïr und von einem Angriff von Borno auf Surame[65]. Auch die Gründung der Arewa-Dynastie nördlich von Kebbi muß in die Zeit der Kanta gehören, wenn wir in diesem Namen eine Ableitung aus dem Namen des ʿAlī Gajideni (1465–1497) sehen dürfen. Zwar erwähnt Bello zunächst einen Vorstoß des Kanta bis nach Borno, der dann von *Mai* ʿAlī bei Nguru zurückgeschlagen wurde, und er spricht anschließend von einem Rückzug, auf dem Kanta von Leuten aus Katsina aus dem Hinterhalt getötet wurde, aber gewiß handelt es sich bei dieser Erzählung um eine späte Vereinfachung der wirklichen Geschehnisse, in der auch der Katsina-Ursprung der Lekawa seinen Platz findet[66].

Im Gebiet des Nigerbogens gelang es Sonni ʿAlī auf den Trümmern der Mali-Herrschaft ein mächtiges Reich zu gründen, welches seinen Einfluß bis ins östliche Hausaland geltend machen konnte[67]. So ent-

---

150 000 Dukaten an den König von Songhay (ÉPAULARD: *Description*, II, 474) und der König von Kano ein Drittel seiner Einkommen (ibid., II, 477).

[63] SUTTON sieht in der Hausa-Expansion eher eine friedfertige Kolonisierung nach dem Motto „Go west, young man" (*Towards a less orthodox history of Hausaland*, 183).

[64] Vgl. D. LANGE: *Les rois de Gao-Sané et l'origine du peuple songhay* (erscheint voraussichtlich 1991 in: JAH).

[65] *Infāq*, 46–7; Übers. ARNETT, 46–7.

[66] BARTH läßt interessanterweise Kanta an einer Stelle aus Birnin Duggul kommen, genau dem Ort an dem Kanta – nach Bello – von Katsina Leuten getötet worden sein soll (*Reisen*, IV, 633; *Travels*, III, 670).

[67] D. LANGE: *Neue Erkenntnisse zur Geschichte von Songhay*. In: AÜ 71 (1988), 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000168

stand in den westlichen Grenzbezirken des Sayfuwa-Machtbereiches eine völlig neue Situation: Die letzten Kanta wurden entmachtet – konnten aber weiter im Lande verbleiben[68] –, und an ihre Stelle traten die Lekawa die sich ihrerseits hilfesuchend an die Songhay wandten. Nur gemeinsam mit den Lekawa war es Askia Muḥammad anschließend möglich, in das Aïr und in das östliche Hausaland vorzudringen, wie zum Teil den Timbuktu-Chroniken zu entnehmen ist[69], bei Leo Africanus aber unterschlagen wird[70].

Als die Lekawa sich im Jahr 1516 entschlossen, die Oberhoheit von Songhay abzuschütteln, fühlten sie sich stark genug, nicht nur den Truppen des Askia Muḥammad zu trotzen, sondern auch sich der Sayfuwa durch eigene Anstrengungen zu erwehren. Die endgültige Unabhängigkeit von Songhay wurde mit einer einzigen siegreichen Schlacht erkämpft[71]. Die Auseinandersetzungen mit Borno hingegen erstreckten sich über das gesamte 16. Jahrhundert[72]. Schon aus der geographischen Lage der Kriegsgegner ergibt sich, daß ein wesentliches Ziel der Kämpfe die Vorherrschaft über die reichen Hausastaaten gewesen sein muß.

Diese Überlegungen machen deutlich, daß ein Katsina-Ursprung der Lekawa sich durchaus mit der Songhay-Vorherrschaft vereinbaren läßt, obgleich unklar bleibt, welche Bedeutung im Einzelnen dem Abwandern der Urbevölkerung von Kebbi nach Westen beizumessen ist.

In diesem Zusammenhang muß noch einmal auf die Aussage von Muḥammad Bello eingegangen werden, wonach die Kabawa väterlicherseits von Songhay abstammen. Gewiß hätte man hier einen Hinweis auf eine ethnische oder geographische Zuordnung der Vorgänger der Lekawa erwartet. Ob die Kanta nicht vielleicht doch als 'Songhay' gelten können, ist nicht leicht zu entscheiden.

Levtzion hat vor einiger Zeit darauf hingewiesen, daß in dem Dynastienamen 'Kanta' das Mande-Patronym 'Kante' steckt. Außer-

[68] Dies ist der Tatsache zu entnehmen, daß die Lailabawa sich bis heute als selbständiger Königsklan in Kebbi halten konnten.

[69] Der Feldzug gegen Agadez wird als gemeinsames Unternehmen dargestellt, nicht aber die Expedition gegen Katsina, drei Jahre früher (*T. al-Fattāsh*, 77; Übers. 147).

[70] Bei Leo ist im Zusammenhang mit Agadez nur die Rede von Tributzahlungen an den König von Timbuktu und im Zusammenhang mit Katsina an die Tötung des einheimischen Königs durch Ischia (Askia Muḥammad) (Épaulard: *Description*, II, 474, 477).

[71] *T. al-Sūdān*, 78; Übers. 130.

[72] Vgl. Leo Africanus (Épaulard: *Description*, II, 479) und Anania (Lange u. Berthoud: *L'intérieur de l'Afrique occidentale*, 346–7).

dem läßt sich der Name Maru Kanta, der – wie wir gesehen haben – einen authentischen König der zweiten Kanta-Dynastie bezeichnet, mit dem Namen 'Mār' verbinden, der mehrfach in der Liste der Sonni auftaucht und der vielleicht sogar in dem Namen des großen Mali-Königs Mārī- Jāṭa (Sundiata) wiederzufinden ist[73]. Die Sonni waren Statthalter der Mali-Könige und können daher als Mande gelten[74]. Offensichtlich waren die Kanta von Kebbi ähnlichen Ursprungs.

Chronologisch läßt sich der Machtantritt der späteren Kanta mit der Expansion des Malireiches nach Osten, von der Ibn Khaldūn berichtet, in Übereinstimmung bringen: Den Angaben der Königsliste zufolge regierten zehn Herrscher der zweiten Kanta-Dynastie über Kebbi, was einer Zeitspanne von 100 bis 150 Jahren entsprechen könnte. Ibn Khaldūn schreibt am Ende des 14. Jahrhunderts, daß die Herrscher von Mali ihren Machtbereich nach Osten über Gao hinaus bis nach Takrūr ausgedehnt hatten[75]. Dabei ist zu beachten, daß dieses im Osten Malis gelegene Land den gleichen Namen trägt wie das bekannte Takrūr am mittleren Senegal, welches dem Ursprungsland der Ful oder Fulani, dem Futa Toro, entspricht. Es fragt sich nur, wo genau dieses östliche Takrūr zu suchen ist: War es ganz allgemein das Hausaland oder sehr viel präziser das Gebiet von Kebbi?

Daß Ibn Khaldūn mit seinem östlichen Takrūr das Gebiet von Kebbi gemeint haben könnte, ist zunächst nur eine vage Vermutung. Ein möglicher Zusammenhang mit der Ursprungstradition der Herrscher von Kebbi, die Kanta als einen Sklaven der Fulani ausgibt, verleiht dieser Vermutung einigen Nachdruck. Zu der Tradition ist jedoch zunächst zu bemerken, daß die Lekawa sich heutzutage verbittert dagegen wehren, daß ihr Ahnherr als ein Sklave der Fulani ausgegeben wird. Früher waren die Lekawa erstaunlicherweise der Fulani-Sklaven-Tradition

[73] Ibn Khaldūn: *K. al-'ibar*, teilw. übers. v. J. HOPKINS u. N. LEVTZION: *Corpus of early Arabic sources for West African history*. Cambridge 1981, 333–7; Ibn Khaldūn selbst gibt zuerst für Mārī die Bedeutung „Herrscher aus königlichem Geschlecht" und später „Vezier" (ibid., 333, 336). (Die Hinweise auf die Namensähnlichkeiten verdanke ich STEPHAN REICHMUTH). Weiterhin ist bemerkenswert, daß der Name Mār nur bei den Vertretern der späteren Sonni zu finden ist: Mār Kirai (8), Mār Fai Kolli Djimo (14), Mār Ar Kona (15), Mār Ar Andan (16) (*T. al-Sūdān*, 3–4; Übers. 6. Es fällt auf, daß die entsprechenden Herrscher im *T. al-Fattāsh* nicht auftauchen ibid., 336. Vgl. dazu in Kebbi: Maru Tāmau (32), Maru Kanta (33), Maru-sha-Kuka (39). N.B. die meisten Herrscher der zweiten Kanta-Dynastie tragen Hausanamen. Die eigenartige Form dieser Namen legt nahe, daß sie nachträglich in die Liste eingefügt wurden.

[74] LANGE: *Neue Erkenntnisse*, 11.

[75] Ibid., 322, 334.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000170

gegenüber sehr viel positiver eingestellt, denn bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde im Krönungszeremoniell der Lekawa direkt darauf angespielt[76]. Selbst die heutigen Versionen der oralen Tradition enthalten noch deutliche Hinweise auf einen wenig glorreichen Ursprung der Kebbi-Herrscher[77]. Wie ist aber diese Selbstverleugnung mit der Tendenz aller historischen Überlieferung zu einer möglichst positiven Selbstdarstellung zu vereinbaren? Vermutlich am besten durch die Annahme, daß die Lekawa um jeden Preis als Nachkommen der Kanta anerkannt werden wollten. Eine negative Ursprungstradition muß in diesem Zusammenhang als geschickter Schachzug angesehen werden, um über den dynastischen Bruch hinwegzutäuschen. Zur zeitlichen Fixierung der Kanta-Sklaven-Tradition auf den Ursprung der Kanta-Dynastie gilt es darüberhinaus zu beachten, daß diese Tradition – ebenso wie die Tinshaman-Tradition – im Gebiet von Ader durchaus bekannt ist[78], nicht aber der Kanta-Ursprung aus Katsina. Daraus läßt sich gewiß der Schluß ziehen, daß der Sklavenursprung nicht eigentlich die Lekawa betrifft, sondern ihre Vorgänger, die Kanta.

Der Hinweis des Ibn Khaldūn auf eine Eroberung des östlichen Takrūr sollte daher mit der Sklaven-Ursprungstradition der Kebbi-Herrscher in Verbindung gebracht werden. Es fragt sich nur wie? Man könnte versucht sein, in den Kanta Abhängige (d.h. 'Sklaven') des Königs von Mali zu sehen. Diese These kann sich besonders darauf stützen, daß der von Ibn Khaldūn verwendete Name Takrūr in einigen Quellen auch Mali selbst bezeichnet[79] Weiterhin lassen sich die frühen Kanta mit dem von al-Bakrī erwähnten Qanda in Gao in Verbindung bringen[80] Darüberhinaus hat die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses der Kanta zu Mali den Vorteil, daß die späteren Kanta nicht notwendigerweise als eine vollkommen neue Dynastie angesehen werden müßten. Auf der anderen Seite bleibt allerdings ungeklärt, inwiefern die Maliherrscher als Fulani bezeichnet werden können. Außerdem gibt die

[76] HARRIS: *Gazetteer*, 28.

[77] Alle Kanta-Traditionen stellen den vermeintlichen Staatsgründer als Boxer *(dan dambe)* dar, worin man in Kebbi eine Anspielung auf Fulani-Sklaven sieht, da das Boxen allein von diesen gepflegt wird (HARRIS: *Gazetteer*, 27–28).

[78] Vgl. HAMANI: *L'Adar précolonial*, 80–81; s.a. *Y Tarichi*, in: PEIGNOL [Übers.]: *Monographie de Tahoua*. 1907. (Archives des Études Nigériennes. 11.), 32.

[79] Al-'Umarī: *K. al-ta'rīf*, Ibn Khaldūn: *K. al-'ibar*, teilw, übers. v. HOPKINS, LEVTZION: *Corpus*, 276, 322.

[80] Al-Bakrī: *K. al-masālik wa'l-mamālik*; teilw. übers. v. HOPKINS, LEVZION: *Corpus*, 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000171

große Entfernung vom Zentrum des Malireiches, beinahe Tausend Kilometer, zu denken[81].

In Kano und Katsina, im östlichen Hausaland, kam es in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu Erhebungen von Volksgruppen, die uns in den Quellen als Wangara begegnen[82]. Man kann hier vielleicht sogar von einer 'Wangara Revolution' sprechen, denn in Katsina erfolgte ein Machtwechsel um die gleiche Zeit[83]. Anschließend waren die ' Mande' allerdings nur in Kebbi so erfolgreich, daß der Name Wangara bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts als Bezeichnung für das ganze Land genutzt wurde[84]. Darüberhinaus gibt es bis zum heutigen Tag eine Gruppe der Kabawa, die als Wangara gelten, deren Traditionen aber keinerlei Hinweis auf einen Fremdursprung enthalten[85]. Auch erheben die Wangara Kebbis keinen Anspruch auf eine Abstammung von Kanta – wie etwa die Gruppe der Lailabawa. Demnach bestehen gute Gründe zur Annahme, daß die Herrschaftsbildung der Kanta im Bereich von Kebbi schon auf das 11. Jahrhundert zurückgeht. Die weitere Ausbreitung der Wangara nach Osten ist dann allerdings als Folge der gewaltigen Machtausdehnung der Keïta-Herrscher Malis im 14. Jahrhundert anzusehen.

Trotz allem bleibt Bellos Aussage über den Songhay-Ursprung der Kabawa ein Rätsel. Soll damit angedeutet werden, daß die Kanta aus dem Westen kamen oder daß sie mit einem Reich oder mit einer Bevölkerung des Westens in Verbindung standen? Oder ist es richtiger, den Hinweis auf die Songhay als eine Anspielung auf eine ethnische Gegebenheit Kebbis vor der Hausaisierung zu interpretieren? In diesem Zusammenhang wird häufig übersehen, daß Ibn Baṭṭūṭa – in der Mitte

[81] Wobei bis heute nicht geklärt ist, wo die Hauptstadt Niani lag: War es Niani-am-Sankarani – wie W. FILIPOWIAK denkt (*Le complexe du palais royal du Mali.* In: J. DEVISSE [Hrsg.]: *Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny.* Paris 1981, 71–89, – oder Niani-Mâdougou bei Niamina (J. O. HUNWICK: *The mid-fourteenth century capital of Mali.* In: JAH 14 [1973], 195–206).

[82] *T. arbāb Kanū*, § 11.

[83] Hierzu ist zu bemerken, daß die Gründung der Korau-Dynastie nicht wie bei HUNWICK: *Dynastic chronologies*, 42–3, auf die Mitte des 15. Jahrhunderts, sondern auf das Ende des 14. Jahrhunderts datiert werden sollte (H. R. PALMERS Datierung auf 1320 hingegen ist zu früh, vgl. *History of Katsina.* In: Journal of the African Society 26 [1926–7], 22). Vgl. LANGE: *Contribution*, 60–64.

[84] Vgl. Leo Africanus (ÉPAULARD: *Description*, II, 478–9), LEVTZION: *The Wangara in Hausaland*, 8–9 und LOVEJOY: *The role of the Wangara*, 183 Fn. 36.

[85] In der Stadt Gulma 20 Kilometer süd-westlich von Argungu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000172

des 14. Jahrhunderts – bereits auf die Songhay zu sprechen kommt, wobei er offensichtlich nicht an ein Volk des Nigerbogens, sondern des westlichen Hausalandes denkt[86]. Am Ende des 15. Jahrhunderts hören wir erstmalig von den Songhay am Nigerbogen[87]. Von daher wäre es durchaus denkbar, daß die Songhay vorher in Kebbi ansässig waren.

Andererseits ist die sprachliche Situation vor Ort in Kebbi zu beachten. Heute sind alle Kabawa Hausasprecher, aber viele Anzeichen deuten darauf hin, daß die Bewohner von Kebbi ursprünglich Songhay und nicht Hausa sprachen. Verschiedene Sprachreste zeugen in der Tat von einer unterschiedlichen Sprachsituation: In einigen Preisliedern der Fischer und der Jäger sind archaische Sprachelemente enthalten, die von den Informanten selbst als Songhay identifiziert werden können[88]. Viele Ortsnamen im Bereich des Rima-Flusses gehen auf Songhay-Formen zurück: Dazu gehört u. a. auch der Name der ersten Hauptstadt des Reiches – Gungu –, der in Songhay 'Insel' bedeutet[89]. Auch bedeutende Titel von Amtsträgern, die noch heute in Kebbi in Gebrauch sind, lassen Gemeinsamkeiten mit Songhay-Titeln erkennen. Dazu gehören die Titel Kokani, Marafa und Barde, die in vergleichbaren Formen und mit ähnlicher Bedeutung von den Timbuktu-Chronisten für die entsprechenden Amtsträger des Songhayreiches genannt werden[90].

Den Sprachwissenschaftler werden diese Tatsachen nicht verwundern: GREENBERG hat nachgewiesen, daß das Songhay zur Nilosaharanischen Sprachfamilie gehört und somit mit dem Kanuri und dem Teda verwandt ist[91]. Allerdings übersah man bei der allgemeinen Fixierung auf klassifikatorische Probleme, daß wichtige Kulturwörter wie 'König', 'Markt' und 'beten', die in verschiedenen Formen und verschiedenen Bedeutungen diesen Sprachen gemeinsam sind[92], auf relativ rezente Kontakte schließen lassen. Das Hausa wiederum gehört zur

[86] Vgl. LANGE: *Contribution*, 16–17.

[87] Vgl. al-Maghīlī: *Ajwiba al-Maghīlī 'an as'ilat al-Amīn al-ḥājj Muḥammad Askiyā*. Hrsg. und übers. v. J. O. HUNWICK: *Sharī'a in Songhay*. Oxford 1985, 70.

[88] Die meisten Informanten betonen, daß sie die Entlehnungen aus dem *Sanwayanci* vor Ort von ihren Vätern und Großvätern übernommen haben.

[89] Im Kabanci, dem Kebbi-Dialekt des Hausa, gibt es noch heute für den Begriff 'Insel' zwei Ausdrücke, *gungu* (Songhay) und *tsibiri* (Hausa).

[90] In Songhay: Hu-kukuray-koi (in Agadez: Kokoi-geregere), Māranfa, Bārkoi.

[91] J. GREENBERG: *The Languages of Africa*. Bloomington 1966, 130–148.

[92] R. NICOLAÏ: *Prélimianaires à une étude sur l'origine du Songhay*. Berlin 1984, 18 (Songhay: *hébú* – 'marché'), 22 (Songhay: *mèy* – gouverner), 31 (Songhay: *jíngár* – 'prier').

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000173

Tschadischen Sprachgruppe und hat sich in historischen Zeiten in einem ersten Expansionsschub von Ost nach West ausgedehnt[93]. Die Wiedereroberung und die Unterdrückung der Hausa-Staaten durch die Sayfuwa unter 'Alī Gajideni waren wahrscheinlich die Auslöser für einen zweiten Expansionsschub in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts[94].

Verschiedene Anzeichen sprechen jedoch dafür, daß Kebbi erst im Anschluß an eine Periode der Zweisprachigkeit zu einem Hausa-Staat wurde. Der Name 'Hausa' selbst entstand aus dem Songhaywort für das 'linke Flußufer'[95]. Er taucht erstmalig am Ende des 16. Jahrhunderts auf[96], was darauf schließen läßt, daß er im Verlauf der Kämpfe zwischen Kebbi und Borno von Songhaysprechern aus Kebbi ins östliche Hausaland eingeführt wurde. Gleichzeitig gelang es den Bewohnern von Kebbi, aus dem Dynastienamen Arewa den noch heute im Hausa gültigen Namen für 'Norden' zu prägen. Im Gegenzug dazu erfanden Hausasprecher aus dem Osten zu Beginn des 17. Jahrhundert den Begriff der 'sieben echten Hausastaaten', mit dem sie die östlichen, von Borno abhängigen Hausastaaten bezeichneten, im Gegensatz zu den 'sieben unechten' (aber freien) Hausastaaten im Westen[97]. Zu den unechten Hausastaaten wurde insbesondere Kebbi gezählt, wo der Sprachwechsel vom Songhay zum Hausa zu Beginn des 17. Jahrhunderts vermutlich noch nicht vollständig vollzogen worden war.

Was das Songhay anbetrifft, so läßt sich mutmaßen, daß diese Sprache in der uns heute bekannten Form nicht vom Nigerbogen aus nach Norden in die Randbereiche der Sahara expandierte, sondern von Kebbi aus[98]. Diese Tatsache könnte u. a. erklären, weshalb trotz der nur kurzzeitig bestehenden Herrschaft der Askia über das Aïr verschiedene Volksgruppen in diesem Gebiet zu Songhaysprechern wurden. An den Nigerbogen selbst scheinen die Songhay erst zur Mitte des 15. Jahrhun-

[93] Das Songhay war vielleicht bis zum 14. Jahrhundert in direktem Kontakt mit den saharanischen Sprachen.

[94] Es sei denn, man nimmt an, daß die Hausasprecher den nach Westen ziehenden Songhay auf dem Fuße folgten (vgl. Fn. 93).

[95] D. LANGE: *Der Ursprung des Namens 'Hausa' und die Entstehung der Hausa-Legende.* In: H. HAGEDORN u. R. BAUMHAUER [Hrsg.]: *Geographische Untersuchungen in Afrika.* Würzburg 1988, 305–314.

[96] In der Form einer *nisba*-Namensgebung, die allerdings erst für die Mitte des 17. Jahrhunderts bezeugt ist (*T. al-Sūdān*, 303; Übers. 459). S. a. *T. arbāb Kanū*, §§, XV, XVI.

[97] D. LANGE: *The evolution of the Hausa story: from Bawo to Bayajidda.* In: AÜ 70 (1987), 196.

[98] LANGE: *Contribution*, 28–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000174

derts im Gefolge der Sonni vorgedrungen zu sein. Sie müssen dort auf Mandesprecher gestoßen sein, von denen anzunehmen ist, daß sie nach und nach assimiliert oder verdrängt wurden[99].

Somit wurden durch die Hausaexpansionen die Zwischenglieder zwischen dem Songhay und den saharanischen Sprachen des Tschadsees weitgehend überlagert und bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Ein Faktum jedoch blieb bis in unsere Zeit erhalten: Elemente des alten Königtums von Kebbi sind nicht nur im heutigen Kebbi zu finden, sie lassen sich für das 16. Jahrhundert auch in Gao und für das 19. Jahrhundert in Agadez nachweisen. Die Einführung dieser Elemente durch Bêwohner Kebbis in die benachbarten Königreiche vollzog sich vermutlich parallel zur Songhay-Sprachexpansion. Beide Phänomene gehören aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit der Wiedereroberung des Nigerbogens durch die Sonni zur Mitte des 15. Jahrhunderts. Ein älterer Bezug des Königtums von Kebbi zum saharanischen Königtum des Tschadseegebietes (Duguwa/Sayfuwa) läßt sich nicht direkt nachweisen, obgleich die Sprachverwandtschaft zwischen dem Songhay und den saharanischen Sprachen ihn nahelegt.

Schlußbetrachtung

Es wird deutlich, daß die dynastische und die ethnische Geschichte in Kebbi in unterschiedlichen Bahnen verliefen. Wir können drei aufeinanderfolgende Dynastien unterscheiden, einen großen Sprachwechsel von Songhay zum Hausa und die späte Ethnogenese der Kabawa. Alle Herrscher, die über Kebbi regierten, waren, soweit wir zurückblicken können, Fremde. In den historischen Überlieferungen werden diese verschiedenen Komponenten so eng ineinander verwoben, daß der Eindruck einer starken Kontinuität entsteht, mit der sich die Herrschenden und auch das Volk identifizieren können. Ausschlaggebend für die Vereinheitlichung der dynastischen Traditionen sind nicht nur – wie gemeinhin angenommen wird – die Unzulänglichkeiten der mündlichen Überlieferung, sondern auch die Machtinteressen der herrschenden Dynastie.

Der Angelpunkt aller Ansprüche auf eine legitime Herrschaft liegt in Kebbi bei der Abstammung von Kanta. Die Lekawa behaupten von sich selbst, die einzigen Nachkommen des großen Kanta zu sein. Das behaupten aber auch ihre Rivalen, die Lailabawa. Von den Lekawa wird der Parallelanspruch ihrer Rivalen durch vornehmes Stillschwei-

[99] Vgl. LANGE: *Les rois de Gao-Sané.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000175

gen quittiert. Wenn das Problem der Abstammung dennoch zur Sprache gebracht wird, dann fällt es ihnen nicht schwer, die Lailabawa als Kanta-Abkömmlinge in der weiblichen Linie abzuqualifizieren.

Bisher konnten sich die Lailabawa dem jahrhundertelangen Druck ihrer Gegner hartnäckig widersetzen. Bei Gelegenheit trumpften sie sogar öffentlich mit ihre Kanta-Abstammung auf. Ihr jetziger Führer hat sich demonstrativ zur nigeranischen Linkspartei der People's Redemption Party geschlagen. Von seinen nigerianischen Parteigenossen läßt er sich ostentativ als Vertreter der *Banū Kanta*, der Söhne Kantas, feiern.

Wenn es aber gilt, diesen Anspruch mit historischen Argumenten zu rechtfertigen, dann bleiben auch die Lailabawa die Antwort schuldig. Jeglicher Gedanke an einer historischen Priorität fehlt bei den Lailabawa ebenso wie bei den Lekawa. Dementsprechend wir die Beziehung zwischen den beiden Königsklanen auch nur in der Form von Verwandtsschaftsbeziehungen in Erwägung gezogen. Selbst die Existenz zweier sich widersprechender dynastischer Listen – und die damit verbundenen historischen Prioritäten – liegen außerhalb der historischen Wahrnehmung. Nur die offenkundigen Aussagen der Oraltraditionen werden ernsthaft in Betracht gezogen[100].

Es ist abzusehen, daß diese von den Machtinhabern geförderte Einengung des historischen Bewußtseins auf einen gradlinig vom 'großen Kanta' abgeleiteten Ursprung der Lekawa in absehbarer Zeit den endgültigen Abtritt der Lailabawa besiegelt. Es sei denn, das historische Denken wird sich zuvor, trotz des Machtmonopols der Lekawa, durchsetzen können. Für den außenstehenden Beobachter gibt es auf jeden Fall kaum Zweifel darüber, daß nicht die herrschenden Lekawa die wirklichen Nachkommen der Kanta sind, sondern die beinahe schon zu gemeinen Untertanen herabgesunkenen Lailabawa.

[100] Daneben gibt es auch eine oppositionelle Lineage der Lekawa, die auf Muḥammad dan Giwa (Sohn des 'Umar Giwa, Sohn des Aḥmad, Sohn des Muḥammad Kanta) zurückgeht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000176

Bücherbesprechungen

Richard Goulet [Hrsg.]: *Dictionnaire des philosophes antiques.* Publié sous la direction de R. G. avec une Préface de Pierre Hadot. *(Aba(m)mon à Axiothéa).* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1989. 844 S., 5 Photos. ISBN 2-222-04042-6.

Dieses Nachschlagewerk unterscheidet sich von vergleichbaren Werken dadurch, daß es der erste seriöse Versuch ist, auch die orientalische Überlieferung einzubeziehen; neben dem Nachleben in Byzanz und im Mittelalter werden gründliche Informationen über die arabischen, syrischen und hebräischen sowie über die armenischen und georgischen Bearbeitungen vorgelegt. Es wird versucht, zu jedem Autor so vollständig wie möglich bibliographische Angaben zur Biographie, zu den Editionen, Übersetzungen, Studien und zu den Bibliographien zusammenzustellen. – Die orientalische Überlieferung wird in folgenden Artikeln berückichtigt: 1) Aetios: Worauf basiert die falsche Angabe (S. 59), daß Qosṭā Ibn Lūqās arabische Übersetzung der *Placita philosophorum* durch „Muḥammad ibn Isḥāq" gekürzt worden sei? – 2) Aġānīs (Zeitgenosse des Simplicius). – 3) Alexandros d'Aphrodisias (vortrefflich!). – 4) Alīnūs (Alexandriner). – 5) „Ammonius" (Pseudo-Ammonius): Wegen vereinzelter islamischer Tendenzen hält der Verfasser des Art. (U. Rudolph) das Werk für eine späte Kompilation, die in arabischen philosophischen Kreisen des 9. Jh.s angefertigt worden sei. M.E. ist eine sichere Beweisführung durch die Tatsache erschwert, daß der arab. Text nur in einer Hs. überliefert ist; überdies muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das Arabische auf einen spätgriechischen, byzantinischen Text zurückgeht, dessen Autor in einer islamischen Umgebung geschrieben haben und damit um Einzelheiten der islamischen Gedankenwelt wissen konnte. – 6) Ankabītūs. – 7) Apollonios de Tyane: Zu S. 292 (U. Weisser) vgl. Daiber in: Der Islam 59, 1982, S. 326–332. – 8) Aristote de Stagire, bes. S. 441–443 u. 448ff.; einschließlich der arabischen und ins Lateinische übersetzten ps.-aristotelischen Schriften *De pomo* (S. 537–541) und *Theologie* (S. 541–590).

Einige Ergänzungen: S. 448 lies Heinrichs; zur syrischen Überlieferung von Aristoteles' *Kategorien* vgl. auch Daiber in: Oriens Christianus 69 (1985), p. 77; die arabische Übersetzung von *De partibus animalium* ist hrsg. worden v. R. Kruk: *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals.* Amsterdam-Oxford 1979 (an falscher Stelle, S. 558 erwähnt); die arabische Übersetzung von *Historia animalium* nebst lateinischer Übersetzung von Michael Scotus wird vorbereitet. Bisher erschien (als Diss. Amsterdam 1988) A. Van Oppenraay: *Het eerste boek van Michael Scotus' Latijnse vertaling van Aristoteles' De generatione animalium uit het Arabisch.* – Im Kapitel über die biologischen Schriften vermißt man Aristoteles' *De plantis*, das lediglich in der Bearbeitung des Nicolaus Damascenus erhalten ist; letztere ist in mehrere orientalische Sprachen (syrisch, arabisch, hebräisch) und nach dem Arabischen ins Lateinische und darnach ins Griechische übersetzt worden. Alle Versionen sind jetzt von H. J. Drossart Lulofs und (das Griechische) von E. L. Poortman hrsg. worden (*Nicolaus*

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000177

Damascenus' De plantis. Five translations. Amsterdam, Oxford, New York 1989. (Verhandelingen der Kon. Ned. Ak. v. Wetenschappen. Afd. Letterkunde. N.R. 159.) – S. 538: Die Dissertation von ROWSON ist 1988 (New Haven, Conn.) in überarbeiteter Form unter dem Titel *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-ʿĀmirī, Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* erschienen.

Nicht ganz klar sind die Auswahlprinzipien im Aristoteles-Artikel: Es werden hier Aristoteles' *Poetik, Rhetorik,* die biologischen Schriften, *Organon, Metaphysik* und einige Spuria behandelt, nicht aber die *Nikomachische Ethik,* die in Form eines Kompendiums, der *Summa Alexandrinorum* ins Arabische und darnach von Hermannus Alemannus ins Lateinische übertragen wurde: vgl. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age 49 (1982/83). S. 253–263 (D. M. DUNLOP) u. 195–252 (G. B. FOWLER). Ebenso vermißt man eine Behandlung von *De anima* nebst Kommentaren, wovon der von Themistius ins Arabische übertragen wurde (Ed. M. C. LYONS. Thetford 1973); oder von den ps.-aristotelischen *Secretum secretorum* und seinem arabischen Vorbild, wozu man jetzt den Sammelbd. *Pseudo-Aristotle. The Secrets of Secrets. Sources and Influences.* Ed. W. F. RYAN; CH. B. SCHMITT. London 1982, vergleiche; oder von *De mundo,* dessen arabische Übersetzungen jetzt von D. A. BRAFMANN: *The Arabic De mundo. An edition with translation and commentary.* Ph. D. Duke University 1985, hrsg. wurden. Man sollte also im Zweifelsfall das S. 442 genannte, aber zuweilen ergänzbare Buch von F. E. (nicht: „A") PETERS: *Aristoteles Arabus.* Leiden 1968, einsehen. – 9) Artémidore de Daldis. – 10) Aṭāwālīs. – Dieses gut dokumentierte Buch beweist wieder einmal den Wert der orientalischen Überlieferung für unsere Kenntnis der Antike. Doch sollte man von ihm nicht Auskünfte über jeden und alles erwarten: z.B. der Brief des Porphyrius an Anebon (s. Art. *Abam(mo)n, Anebon*) wird im Bücherverzeichnis des Ibn an-Nadīm erwähnt; oder im Artikel *Ammonios d'Alexandrie* hätte man auf die Nachwirkung von dessen *Isagoge* oder Kommentar zu Aristoteles' *Categorien* im Syrischen weisen können (s. DAIBER in: OC 69 [1985], S. 77 ff.).

HANS DAIBER, Amsterdam

PAUL WEXLER, ALEXANDER BORG, SASSON SOMEKH [Hrsgg.]: *Studia linguistica et orientalis memoriae Haim Blanc dedicata.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. VIII, 314 S. 8⁰ (Mediterranean Language and Culture Monograph Series. 6.) 128,– DM. ISBN 3-447-02937-4.

Dieser inhaltsreiche Band war als Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von HAIM BLANC gedacht. Sie konnte ihm nicht mehr überreicht werden. 1984 verstarb der Gelehrte, dem die arabische Dialektologie soviel verdankt, im Alter von nur 58 Jahren. Eine kurze Schilderung seines bewegten Lebens und eine Würdigung seines wissenschaftlichen Werkes (mit Bibliographie) gibt SASSON SOMEKH (S. 1–9).

Die Gedenkschrift enthält 27 Beiträge, von denen im folgenden nur diejenigen mit orientalistischem Bezug angezeigt werden sollen: CLINTON BAILEY: *Traces of zuhdiyya in a contemporary bedouin poem* (11–26): Edition und Übersetzung eines Strophengedichts *(marbūʿ)* des Beduinendichters Muṣliḥ b. ʿĀmr (1910–75) vom Stamme der Tiyāhā Ṣuġairāt im östl. Zentralsinai. Das Gedicht enthält religiöse Ermahnungen, Vorschriften und Maximen, von denen manches an die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000178

zuhdīyāt Abū l-'Atāhiyas erinnert. Hierauf, aber auch auf viele andere Bezüge verweist B. in seinem ausführlichen Kommentar. – PETER BEHNSTEDT: *Zum Gebrauch von 'ām und sana im Arabischen* (27–44): Obwohl im Klass.-Arab. von den beiden gebräuchlichsten Wörtern für „Jahr" *sana* gegenüber *'ām* in der Häufigkeit weit überwiegt (bei Datumsangaben z. B. nur *sana*), gibt es gewisse Kontexte, in denen *'ām* überdurchschnittlich oft vorkommt; bei Jahren, die durch ein besonderes Ereignis gekennzeichnet sind (z. B. *'ām al-fīl*), ist es sogar bedeutend häufiger. Im mod. Hocharab. Ägyptens dagegen ist *'ām* deutlich häufiger als *sana*, wenn auch in gewissen Kontexten (Altersangabe, Dauer, Studienjahrsabfolge) noch *sana* überwiegt. B. erklärt das plausibel mit dem Wunsch, die Hochsprache gegenüber dem Dialekt, der nur *sana* kennt, abzuheben. Im Hocharab. Mauretaniens, in dessen Dialekt neben *sana* auch *'ām* vorkommt, ist *sana* dagegen bedeutend häufiger als in Ägypten. – RUTH A. BERMAN: *The Role of blends in modern Hebrew word-formation* (45–61): Blends (engl. smog < smoke + fog, ivrit *rakével* „cablecar" < *rakévet* „train" + *xével* „cable") werden im Ivrit als Mittel der Wortbildung immer beliebter, feste Regeln für ihre Bildung haben sich aber noch nicht entwickelt. – ALEXANDER BORG: *Some Maltese Toponyms in historical and comparative perspective* (62–85): B. untersucht den in vielen arab. Dialekten vorkommenden Ortsnamentyp: artikelloses Substantiv + dazugehöriges Adjektiv mit Artikel *(wādī al-kabīr)* im Malt., wo er vor allem in älteren Ortsnamen vorkommt, und vergleicht ihn mit ähnlichen Konstruktionen im appelativen Bereich auch außerhalb des Arab. Er hält es für möglich, daß hier Reste einer älteren sem. Konstruktion vorliegen, in der Substantiv und dazugehöriges Adjektiv noch nicht in der Setzung des Artikels zu kongruieren brauchten. – FEDERICO CORRIENTE: *South Arabic Features in Andalusī Arabic* (94–103): Der Aufsatz entspricht in der Tendenz etwas meinem Aufsatz: *Der Jemen als Vermittler äthiopischen Sprachgutes nach Nordwestafrika.* In: Die Sprache 12 (1966), S. 252–79 (vgl. dazu die Kritik von WERNER DIEM: *Studien zur Frage des Substrats im Arabischen.* In: Der Islam 56 [1979], S. 12–80), behandelt aber meist andere Isoglossen. – LEWIS GLINERT: *A unified Framework for identity and similarity structures: Israeli Hebrew kmo* (104–09): Verwendung von *kmo* und Abgrenzung gegen andere Vergleichspartikeln. „It would thus appear that *kmo* is readily used for identity in cases where no identity-similarity distinction exists. In the most prominent case where this distinction is significant, namely *hu axi* 'he's my brother' vs. *hu kmo axi* 'he's like my brother', *kmo* is reserved for 'similarity' ". – MORRIS HALLE: *Syllable-counting Meters and pattern poetry in the Old Testament* (110–20): In M. HALLE and J. J. MACARTHY: *The metrical Structure of Psalm 137.* In: JBL 100 (1981), S. 161–67, hatten die Autoren die metrische Struktur von Ps 137 in einem silbenzählenden Metrum gefunden. Dies wird jetzt auch in Gen 4, 23–4; Ps 23; Ps 54; Ps 114; Amos 3, 3–6 u. 8 nachgewiesen. H. betont, daß die von ihm erkannte Struktur nicht für die gesamte althebr. Poesie gültig sein muß. – JEFFREY HEATH: *Moroccan Affricates* (133–35): *ǧ* und *č* kommen im Marokk. von Fès/Meknès nur in Fremdwörtern vor. Während *ǧ* von den Sprechern klar als *dž* interpretiert wird (beide Phoneme kommen in einheimischen Wörtern vor), ist die Interpretation von *č* ambivalent. Die Tests (Wortspielumstellungen, Deminutivbildung) ergaben teilweise die Interpretation als *tš*, teilweise die als einheitliches Phonem. H. behandelt das gleiche Problem auch in seinem Buch: *Ablaut and ambiguity. Phonology of a Moroccan Arabic dialect.* New York 1987, S. 20–23, das er in seinem Aufsatz als „forthcoming" erwähnt, das die Gedenkschrift aber im Erscheinen überholt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000179

– Robert Hetzron: *On the Tense-System of predictions with the verb 'be'* (136–44): In vielen Sprachen fällt das Verb „sein" aus dem normalen Tempussystem heraus. Das gilt vor allem für die Präsens/Futurdistinktion. H. untersucht das Phänomen für Zwei- und Dreitemporasprachen. Die Mehrzahl seiner Beispiele entstammt den äth. Semitensprachen, dem Somali, Ivrit, Ungar., Engl., Dt., Schwed. und Russ. – Robert D. Hoberman: *Agglutination and composition in Neo-Aramaic verb inflection* (145–55): In agglutinierenden Sprachen sollten den segmentierbaren Morphemen eindeutige Bedeutungselemente zuzuordnen sein. In vielen agglutinierenden Sprachen sind die Morpheme aber keineswegs eindeutig, ihre Bedeutung hängt vielmehr davon ab, mit welchen anderen Morphemen sie kombiniert werden. Daß dies auch im Neuaram. der Fall ist, wird am Verb des jüd. Dialekts von 'Amādiya nachgewiesen. – Otto Jastrow: *The Judeo-Arabic Dialect of Nusaybin/Qāməšli* (156–69): Zwei Texte mit engl. Übersetzung und einer kurzen Charakteristik des jüd.-arab. Dialekts von Qāməšli (Nordostsyrien; gegründet 1926), dessen Bewohner, deren jüd. Teil wiederum um 1980 nach Israel auswanderte, zum größten Teil aus dem nahen türk. Nusaybin stammen. Der Dialekt gehört zur Mardin-Untergruppe der anatolischen Gruppe der mesopotamischen *qəltu*-Dialekte mit starken syr.-arab. Einflüssen. Eine an sich auch für das Syr.-Arab. charakteristische Erscheinung, den Übergang von *d̲, t̲, ḏ̲ > d, t, ḍ*, möchte J. nicht für syr.-arab. Einfluß erklären, sondern als ein typisches Kennzeichen der jüd. anatolischen Dialekte betrachten, da es auch in jüd. Dialekten der Diyarbakır-Gruppe vorkommt. – Naphtali Kinberg: *Some modal, aspectual and syntactic Constraints on the use of qad in the verbal system of Classical Arabic* (170–79): K. untersucht den Gebrauch von *qad* vor der Suffixkonjugation im *ǧawāb al-qasam* für das Vorklass. und Klass. Arab. nach der Definition von Fischer. „The construction of *qad* with the suffix-tense verb shows a transition from a static/resultant aspect in Pre-Classical Arabic to a subordinate division of time (or orientation) in Classical Arabic, a construction denoting a point of time anterior to some other point, not necessarily with a resultant aspect. In this function, *qad* is not restricted to 'conclusive' verbs, and is attested in 'non-conclusive' verbs as well. This process is in accordance with a universal tendency of the perfect to become 'a mere preterit, though the tendency is not equally strong in all languages' (Jespersen)." – R. B. Lees: *On some Western Calques in Chinese* (180–99): L. untersucht die chin. Wiedergabe westl. Ausdrücke (zumeist Komposita), wobei die entsprechenden Bildungen im Engl., Dt., Franz., Türk. und Ivrit verglichen werden. – Wolf Moskovich: *Recent sociolinguistic Theories on Yiddish in the Soviet Union* (219–24): M. berichtet über moderne Versuche in der Sowjetunion, dem Jidd. den Charakter einer Sprache abzusprechen (Šmidt, Begun, Korneev). Damit werden Gedanken der Haskalah, die eine Assimilation der Juden befürwortete, und der jüd. Nationalisten, die das Hebr. favorisierten, wieder aufgenommen, um jetzt zu beweisen, daß die Juden der SU eigentlich Russen seien, die mit den übrigen Juden nichts zu tun hätten. – Heikki Palva: *Linguistic Sketch of the Arabic dialect of El-Karak* (225–51): Grammatische Skizze und kurze Texte mit engl. Übersetzung. „The dialect of El-Karak can thus be characterized as a South Transjordanian sedentary dialect which displays several inherited Bedouin features, reflecting its position as a dialect of transition between the Syrian area and the Ḥiǧāz." – Herbert H. Paper: *Jonah in Judeo-Persian* (252–55): Edition der jüd.-pers. Jona-Übersetzung aus der Hs. 4559 des Ben-Zwi Institutes aus dem Jahre 1788. – Yishai Peled: *Modifying Verbs in full-verb constructions in lite-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000180

rary Arabic (256–63): P. bespricht die Konstruktionen von *kāna wa-aḫawātuhā* vor allem als Vollverben. – Jona Sabar: *Substratal and adstratal Elements in Jewish Neo-Aramaic* (264–76): S. untersucht die hebr., arab., altaram., kurd., pers., türk. und europ. Lehnwörter in jüd. Neuaram. mit dem Ziel, zu zeigen, daß das Aram. die ererbte Sprache der Juden in Kurdistān und Āḏarbaiǧān ist und daß die Juden nicht erst kurdischsprachig waren und dann das Aram. von den Christen übernommen hätten. – Frank H. Stewart: *A bedouin Idiom: a'ād + pronominal suffix* (277–78): *min a'ād* + Pronominalsuffix + Verb bedeutet in Dialekt des Negev „unmittelbar nach meinem (deinen usw.) Weggang geschah das und das", wobei das folgende Verb entweder eine kontinuierliche Handlung bezeichnen muß oder, wenn es eine Einzelhandlung bezeichnet, negativ sein muß. – Karl Stowasser: *On Function Words in bilingual lexicography* (279–82): S. exemplifiziert die Behandlung von Funktionswörtern in für die Sprecher der Zielsprache gedachten Wörterbüchern an Beispielen aus dem Syr.-Arab. (Damaskus): *bədd-, taba', tába'-ma, b-/*bi-, b-/ba-*. – Andreas Tietze: *Observations on the convergence of passive and medioreflexive verb forms: the case of Modern Turkish* (283–88): T. sieht in der komplizierten Verteilung der passiven und medioreflexiven Bedeutung auf die Morpheme *-il, -in* im Türkeitürk. ein Übergangsstadium zum Zusammanfall beider Funktionen. – Kees Versteegh: *A sociological View of the Arab grammatical tradition: grammarians and their profession* (289–302): Untersuchung der Berufe der Grammatiker nach den 2209 Grammatikerbiographien in as-Suyūṭīs *Buġyat al-wu'āt*. Die meisten Grammatiker hatten Berufe aus den Bereichen *adab*, Religion und Jurisprudenz, wobei sich im Laufe der Jahrhunderte der Anteil der *fuqahā'* zu Lasten des Anteils der *udabā'* vermehrte. – Paul Wexler: *Muslim communal Dialects in the Chinese lands: the case of the Dungan language* (303–14): W. geht dem islamischen Einfluß auf die Sprache der Dunganen (chin. sprechende Muslime in China und in der Sowjetunion) nach und vergleicht diesen mit dem jüd. Einfluß auf das Arab. der Juden von Bagdad.

Ewald Wagner, Gießen

Moshe Sharon [Hrsg.]: *The Holy Land in History and Thought. Papers Submitted to the International Conference on the Relations Between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg 1986.* Leiden-New York-København-Köln: Brill 1988. XIV, 291 S. 8^0 (Publications of the Eric Samson Chair in Jewish Civilization. 1.) 98,– hfl. ISBN 90-04-08855-5.

Der Band enthält 23 Beiträge zu einer Konferenz, die anläßlich der Einrichtung judaistischer Studien an der Universität Witwatersrand stattfand. Sie repräsentieren sowohl in fachlicher als auch in historischer Hinsicht die ganze Breite der durch den Gegenstand „Heiliges Land" aufgegebenen Fragestellungen. Es handelt sich im einzelnen um Beiträge zu: 1. Archeology and Early History (A. Ronen: *Modern-type, intelligent behaviour prior to 70000 years ago*, S. 3–8. – E. Qimron: *The holiness of the Holy Land in the light of a new document from Qumran*, S. 9–13. – I. Cornelius: *The commercial relations of Canaan in the second millenium BC – a discussion of the cuneiform texts from Mari and Ugarit*, S. 14–32. – D. Saddington: *The administration and the army in Judaea in the early Roman period [From Pompey to Vespasian, 63 BC–AD 79]*, S. 33–40. –), 2.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000181

Christian Theology (G. ASHBY: *The Holy Land's contribution to a theology of Church and State*, S. 43–47. – J. HELBERG: *The significance of the capacity of God as Creator for His relationship to the Land in the Old Testament*, S. 48–62. –), 3. Aspects of Attraction to the Holy Land (A. GRABOIS: *Medieval pilgrims, the Holy Land and its image in European civilisation*, S. 65–79. – H. OLIVIER: *Nineteenth-century travelogues and the land of Moab*, S. 80–95. – REINGARD NETHERSOLE: *Mark Twain in the Holy Land, S. 96–104.* – T. PARFITT: *The connection between the Falashas and the Land of Israel*, S. 105–114. –), 4. The Holy Land in Hebrew and Jewish Literature (E. SPICEHANDLER: *The attitude towards the Land of Israel in Spanish Hebrew poetry*, S. 117–140. – GLENDA ABRAMSON: *„Here" and „there" in modern Hebrew poetry*, S. 141–149. – ZILLA GOODMAN: *Israel as redemption in S. Y. Agnon's A Guest for the Night*, S. 150–162. – J. SHERMAN: *The gates of Zion and the dwellings of Jacob: Zion and Zionism in the work of Isaac Bashevis Singer*, S. 163–172. –), 5. Realism and Mysticism (JOCELYN HELLIG: *The fantasy of theology and the reality of power: Zionism in the thought of Richard L. Rubenstein*, S. 175–186. – R. T. DOEPEL: *An iconographical analysis of Duchamp's Bride image in the Large Glass*, S. 187–222. –), 6. The Holy Land and Islam (M. SHARON: *The birth of Islam in the Holy Land*, S. 225–235. – H. BUSSE: *Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account of their interrelation in Islamic times*, S. 236–246. – D. AYALON: *Islam versus Christian Europe: the case of the Holy Land*, S. 247–256. – MYRIAM ROSEN-AYALON: *New discoveries in Islamic archaeology in the Holy Land*, S. 257–269. –), und 7. Modern History and Politics (J. M. LANDAU: *The United States and the Holy Land in the nineteenth century*, S. 273–280. – SYLVIA G. HAIM: *The Jews of Baghdad and the Holy Land*, S. 281–286. – E. KEDOURIE: *Judaism and Zionism in the Holy Land*, S. 287–291. –).

GUNTHER WANKE, Erlangen

IAIN RUAIRIDH MAC MHANAINN BÓID: *Principles of Samaritan Halachah*. Leiden: Brill 1989. XIV, 362 S. 8^0 (Studies in Judaism in Late Antiquity. 38.) 155,– hfl.

Religiöse Kasuistik ist keine frohe Wissenschaft. Es ist deshalb umso höher einzuschätzen, daß auf dem australischen Kontinent, wo die samaritanischen Studien unter der Führung von A. D. CROWN jährlich frische Blüten treiben und reife Früchte tragen, ein grundlegendes Werk zu den Prinzipien der Halachah der Samaritaner entstanden ist, das – obwohl nur einem Zentralthema der Unreinheit und Reinigung gewidmet – das gesamte handschriftliche Material in sorgfältiger vergleichender Art und Weise darstellt und daraus für die gesamte samaritanische Halachah verbindliche Schlußfolgerungen zieht. In der Wahl des von samaritanischen Autoren am meisten behandelten kasuistischen Zentralthemas sowie seiner detaillierten Darstellung anhand von allen zugänglichen Texten, ihrer ausführlichen Kommentierung und zusammenfassenden Ergebnissen übertrifft diese Arbeit alle bisherigen Versuche auf diesem Gebiet.

Bei dieser Einschätzung der Arbeit war ich etwas erstaunt über die bescheidene Zielsetzung des Vf. gleich im ersten Satz des Vorworts: „Most of all this book was written for the Samaritans, to restore to them a bit of what has been made inaccessible by their oppressed and precarious condition in the fourth captivity of Edom; and regardless of how it is received by others, I will be well con-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000182

tent if the Samaritans find profit in it". Es ist zwar menschlich einzuschätzen, wenn ein Gelehrter mit seiner Veröffentlichung einem durch endlose geschichtliche Schwierigkeiten betroffenen Kleinvolk zum besseren Verständnis seiner eigenen schriftlichen Traditionen verhelfen möchte; trotzdem werden aber kritische Bücher dieser Art in erster Linie für Fachgenossen, nicht für Gläubige geschrieben. Der Vf. hat richtig betont, „that the modern halachah depends on tradition, not literary sources" (S. 342), und an diesem ewigen Gesetz wird sich wohl auch in der Zukunft wesentlich kaum etwas ändern. Darüber hinaus ist die Zahl kultivierter Samaritaner, die imstande sind, kritisch-wissenschaftliche Veröffentlichungen zu lesen, sehr gering, und es würde ihnen kaum gelingen, die Schranken der lebenden Tradition zu brechen. Bóid braucht jedoch deshalb nicht enttäuscht zu sein, daß seine minutiöse Arbeit sicher mehr Verständnis bei den Samaritanisten als bei den Samaritern selbst finden wird. Dennoch habe ich bei meinem Gespräch mit dem m. E. kultiviertesten samaritanischen Priester, ʿAbd al-Muʿīn Ṣadaqa, am 10. 4. 1988 (s. unt.) den Eindruck gewonnen, daß Bóids Arbeit schon vor ihrer Veröffentlichung begonnen hat, auch bei den Samaritanern positive Früchte zu tragen.

In Kap. II folgt eine kritische Darstellung der Forschung auf dem Gebiet: Raphael Kirchheim (1851), Abraham Geiger (1860), Abraham Drabkin (1875), Leopold Wreschner (1888), Naphtali Cohn (1898), Meier Klumel (1902), Siegmund Hannover (1904), Dorreya M. ʿAbd al-ʿĀl (1957), deren Unzulänglichkeiten auf mehreren Seiten (8–11) diskutiert werden, Sergio Noja (1970) und – als eine glückliche Wende in der Behandlung der samaritanisch-halachischen Literatur – Heinz Pohl (1974), dessen *Kitāb al-mīrāṯ* als die erste musterhafte vollständige Edition eines samaritanisch-arabischen Textes überhaupt mit befriedigender Übersetzung einer schwierigen grundlegenden halachischen Abhandlung und als erste kompetente Studie unter Einbeziehung karaitischer Meinungen zu verwandten halachischen Themen ausgewertet wird. Es ist die einzige Veröffentlichung, bei der der Vf. nicht nur keinen Anlaß zur kritischen Auseinandersetzung findet, sondern auch bekennt, Pohls erfolgreiche Editionsmethode als einen Model für seine eigenen Texteditionen befolgt zu haben (S. 12). Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit kritischen Auseinandersetzungen mit S. J. Isser: *The Dositheaeans: a Samaritan Sect in Late Antiquity*. Leiden 1976 and S. Lowy: *Principles of Samaritan Bible Exegesis*. Leiden 1977.

Da nur wenige halachische Texte der Samaritaner befriedigend ediert, übersetzt und kommentiert wurden, hat sich der Vf. eine kumulative Veröffentlichung der Reinigungsgesetze nach allen bekannten Traktaten zum Ziel gesetzt und sogar Marginalia zu *K. aṭ-ṭubāḫ* (zur Lesung s. unt.), *K. al-kāfī* und *K. al-ḫilāf* hinzugefügt, wodurch ein vergleichendes Studium des Problems ermöglicht wird. In der Suche nach Hss zu seinen acht Textveröffentlichungen hat er das Menschenmögliche geleistet. Hinzu kommt noch die einwandfreie technische Wiedergabe der Texte: alle samaritanischen Wörter und Zitate sind in der samaritanischen Majuskelschrift gesetzt, so daß diese Veröffentlichung nicht nur von den Samaritanern selbst mit Nutzen und Vergnügen gelesen werden kann, sondern auch die Samaritanisten sich darüber erleichtert fühlen müssen, die unnütz verschnörkelte, den Samaritanern unbekannte „samaritanische" Schrift der früheren Veröffentlichungen nicht mehr im Druck zu sehen, sondern dafür echt samaritanische Typen zu Gesicht zu bekommen (zu den Unzulänglichkeiten der älteren europäisch-samaritanischen Druckschrift siehe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000183

R. MACUCH: *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*. Berlin 1969, § 4, S. 5f.). Freude darüber wurde mir auch von anderer Seite mitgeteilt: der Sekretär der Société d'Etudes Samaritaines, Dom G.-D. SIXDENIER, der jahrelang für die Einführung der samaritanischen Schrift in die samaritanistischen Veröffentlichungen plädiert, ist über diesen drucktechnischen Erfolg schöner und echt samaritanischer Typen sehr begeistert. Der einwandfreie arabische, samaritanische und hebräische Satz macht das Buch zum Meisterwerk der orientalistischen Typographie.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auf alle in dem Buch vorgetragenen An- und Einsichten einzugehen. Es sei mir doch erlaubt, ein sprachlich höchst interessantes Problem des homographischen *ṭabbāḫ* „Koch" / *ṭubāḫ* „Einsicht", das im Titel des größten halachischen Werkes von Abu l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī (11. Jh.) auftaucht, zu erörtern. Seitdem M. GASTER die von den Samaritanern gehörte Lesung *Kitāb aṭ-ṭabbāḫ* in die wissenschaftliche Literatur einführte, ist sie auch bei den Samaritanisten üblich geworden. ohne je angezweifelt zu werden. Daß sie auch bei den heutigen Samaritanern noch immer verbreitet ist, wurde mir durch eine Liste der von Priester Yūsuf as-Sāmirī zum Verkauf angebotenen Hss., in der der erwähnte Titel als „The Kitchener" wiedergegeben wurde, bestätigt. Nun ist aber dieser banale Titel äußerst schwer an den Inhalt des Werkes anzupassen, obwohl zahlreiche mehr oder weniger künstliche Versuche dieser Art nicht nur von den Samaritanern selbst, sondern auch von westlichen Gelehrten unternommen wurden. Nachdem H. POHL den Vf. auf die restlos befriedigene alternative Lesung *ṭubāḫ* „Einsicht" aufmerksam gemacht, hat sich BÓID uneingeschränkt an diese plausible Auffassung angeschlossen: „I am greatly indebted to Dr. Heinz Pohl for directing my attention to the existence of the word *ṭubâkh* or *ṭabâkh*, meaning 'insight' or 'deep understanding' etc., which is well attested in Arabic literature and the Arabic lexicographical tradition (see Lane's dictionary). Now that Pohl has pointed this out, we can dispose of all futile speculation, by both the modern Samaritans and outsiders, on what the connection with cooking might be . . ."

Dennoch trennt man sich ungern von einer langen einheitlichen Tradition. Der Herausgeber des *Kitāb aṭ-Ṭabbāḫ*, GERHARD WEDEL (Dissertation, Berlin 1987), dem nicht nur der Vorschlag POHLS, sondern auch dessen Annahme durch BÓID schon vor der Veröffentlichung (aus einem in unserem Berliner Institut für Semitistik und Arabistik vorhandenen Exemplar der Erstfassung der BÓIDschen Dissertation) bekannt war, ist trotzdem nach langen Überlegungen bei dem traditionellen Titel des Werkes verblieben, obwohl er auf S. 32 ff. seiner Dissertation alle möglichen Lesungen und Auffassungen der homographischen Form in Betracht gezogen hat. Nun haben aber auch die stärksten Traditionen keine absoluten Grenzen. Als ich am Vorabend des ersten internationalen Samaritanistenkongresses (10. 4. 1988), bei Empfang bei dem Rektor der Universität Tel Aviv, zu dem auch mehrere samaritanische Priester gekommen sind (s. ZDMG 139 [1989], S. *1*), dem sam. Priester ʿABD AL-MUʿĪN ṢADAQA, Herrn Dr. WEDEL als den Herausgeber des *Kitāb aṭ-ṭabbāḫ* vorstellte, war ich nicht wenig erstaunt, daß er mich sofort auf *aṭ-ṭubāḫ* verbesserte. Diese Erkenntnis hat er sicher nicht der einheimischen Tradition, sondern wahrscheinlich erst der Erstfassung der „für die Samaritaner geschriebenen" These BÓIDS entnommen, falls sie ihm nicht schon früher von meinem Nābluser Schüler und späteren Kollegen, Z. SHUNNAR, mitgeteilt wurde (denn bei unserem ersten Zusammentreffen im Sommer 1965 in Nāblus ist er noch nicht auf den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000184

Gedanken gekommen, die Lesung *aṭ-ṭabbāḫ* zu beanstanden; zu seiner gelegentlichen Anpassung auf Lesungen und Auffassungen englischsprachiger Samaritanisten, auch wenn diese von der samaritanischen Tradition abweichen, vgl. schon meine *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*. Berlin 1982, S. 4f. A. 2). Die sinnvolle Lesung *ṭubāḫ* „Einsicht" war ein geistreicher Einfall, an den sich mit Bóid nicht nur die Samaritanisten dankbar anschließen, sondern auch kultivierte Samaritaner an ihm nicht gedankenlos vorbeigehen können. Es ist sehr gut möglich, daß der gelehrte Autor des umfangreichsten Kompendiums der sam. Halachah diese Lesung und Bedeutung im Sinne hatte und eher ein „Buch der Einsicht" als ein „Kochbuch" zu schreiben meinte. Der einzige praktische Nachteil dieser in jeder Hinsicht befriedigenden Lesung ist, daß dieser Gelehrtenausdruck in der Umgangssprache nicht verwurzelt ist und deshalb vielleicht schon frühzeitig durch das geläufigere *ṭabbāḫ* verdrängt werden konnte.

Die in den letzten Jahrzehnten aufblühende Samaritanistik hat in Bóids *Principles of Samaritan Halachah* ein Musterwerk als Geschenk bekommen, das die bescheidenen im Vorwort geäußerten Erwartungen des Vf. bei weitem überschreitet. Sein mühevoll gesammeltes, gewissenhaft ediertes, übersetztes und kommentiertes halachisches Material stellt sicher keine eilige Arbeit dar, auch wenn mancher eilige Leser sich vielleicht nur mit seinen ausführlichen „Conclusions" (S. 285–347) zufriedengeben wird. Die Forscher, die sich dieser keineswegs frohen Wissenschaft verschrieben haben, werden ihm dafür zu Dank verpflichtet sein.

Rudolf Macuch, Berlin

Annelies Kammenhuber [Hrsg.]: *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus*. Lfg. 11: Paola Cotticelli: *ḫandai-*. Heidelberg: Winter 1989. 159 S.

Frau Prof. A. Kammenhubers unermüdliche Beschäftigung mit dem hethitischen Lexikon wird mit dieser 11. Lieferung der *Materialien zu einem hethitischen Thesaurus* fortgesetzt. Diese beruht, wie es schon bisher einige Male der Fall war, auf deutsch-italienischer Zusammenarbeit. Behandelt wird diesmal das wichtige Lexem *ḫandai-*, dessen Grundbedeutung 'vorbereiten, herrichten' ist. Der Autorin stand dafür der Münchner Thesaurus zur Verfügung, in dem bisher die edierten Texte bis KBo XXX und KUB LVII verzettelt sind. Unpublizierte Texte wurden nur insoweit herangezogen, als sie in der Sekundärliteratur zitiert worden sind. – Die Texte sind chronologisch sowie nach Textgattungen gegliedert, die Belege wiederum nach grammatikalischen Kategorien gruppiert; den breitesten Raum nimmt die Materialsammlung für jheth. *ḫandai-* (logographisch SIxSÁ) in Orakeltexten (S. 27–71) ein, das als terminus technicus 'feststellen (Akt.); festgestellt werden (Pass.)' bedeutet. Die Übersetzungen der Belegstellen geben häufig die persönliche Interpretation der Autorin wieder und weichen von den Auffassungen früherer Bearbeiter wie Sommer (S. 20, Nr. 15f.) oder Goetze (S. 81, Nr. 67) ab. Dabei haben sich Flüchtigkeitsfehler eingeschlichen, vgl. den Satz unter Zitat Nr. 140 auf Seite 89, der schlicht 'vorher bereitet er vor' zu übersetzen ist. Bei den Umschriften fällt auf, daß Logogramme häufig in veralteten Transkriptionen wiedergegeben werden (z. B. DUBBIN für UMBIN, MI für GE_6, ŠEG$_9$.BAR für DÀRA.MAŠ u.a.m.) und daß Akkadogramme besonders hinsichtlich des im Akkadischen wichtigen Unterschiedes zwischen Tenues und Mediae unkritisch umschrieben werden, z. B. *ḪI-ID-DU* für *ḪI-IṬ-ṬÙ*, *MA-*

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

ME-DU für *MA-ME-TÙ*, *ME-EL-KI-TA* für *ME-EL-QÉ-TA* u. a. m. Es empfiehlt sich in derartigen Fällen, die korrekten Formen aus den Nachschlagewerken wie R. Borgers ABZ (*Assyrisch-Babylonische Zeichenliste.* 2. Aufl. Leiden 1981) oder W. von Sodens AHw (*Akkadisches Handwörterbuch.* Wiesbaden 1965–1981) zugrundezulegen. Auch die Art der Transkription von ^{GIŠ}*kal-mi-i-e-(m)eš* (S. 99f., Nr. 4–16) ist überflüssig, weil das Zeichen MEŠ ja auch den (Laut)-Wert $eš_{17}$ hat, vgl. C. Rüster – E. Neu; *Hethitisches Zeichenlexikon.* Wiesbaden 1989, Nr. 360. Die Emendation *ḫa-an-da-an-⟨za⟩* bei Belegnummer 55 auf Seite 122 ist in dieser Weise inkorrekt, denn das letzte Zeichen soll gegen die Überlieferung getilgt werden; zu übersetzen übrigens 'es (war) vorbereitet'. – Aus Platzgründen können die Belege hier nicht detailliert besprochen werden; es sei indes gestattet, auf ein paar Einzelheiten hinzuweisen. S. 8: Die singuläre Verbalform *ḫa-an-da-a-i* in KBo V 2 IV 16 reicht nicht aus, um die Zugehörigkeit von *ḫandai-* zur *hi*-Konjugation zu erweisen; möglicherweise ist *ḫa-an-da-a-i* nämlich nicht als 3. Sg. Prs. sondern (wie Aut. selbst schon S. 91 erwägt) als 2. Sg. Imp. zu interpretieren, die unter dem Einfluß der Ritualanweisung versehentlich in den Text eingeschoben wurde. – S. 75, Nr. 24: Nach einer brieflichen Mitteilung von Prof. E. Neu findet sich am Ende von *ḫa-an-da-an-zi* (3. Pl. Prs.) in KUB XXXII 123+ III 31 eine Rasur, so daß hier ein Eingriff seitens des Schreibers denkbar ist. Daher wäre es auf Grund der Verbalform *ḫandānza* (Ptz. Nom. Sg. c.) im Duplikat KBo VIII 107+ 14′ sinnvoller, dieses Wort in *ḫa-an-da-an-za*$^{!}$ zu emendieren. Die Textstelle bedeutet dann gegenüber der Autorin wie folgt: 'Welche dreimal acht Soldatenbrote bereitgelegt (sind)'. Die Summe der Brote wird auch in KBo VIII 107+ 16′ mit einem Singular (Akk. *ʃnaaʃn*) aufgenommen. S. 92, Nr. 165: Eine Stadt namens ^{URU}*Qa-ti-ia-* existiert nicht; die Textstelle KUB LVI 19 II 6 bietet ^{URU}*Ḫaṭ*$^{!}$ (= PA)-*ti-* mit folgenden Partikeln *-ia* und *-ma*. – Zum Abschluß sei bemerkt, daß man ein Register vermißt, wie es sich etwa bei der vorhergehenden Lieferung 10 findet. – Diese kritischen Einzelbeobachtungen sind jedoch angesichts der immensen Sammelarbeit nur Kleinigkeiten und sollen den Wert des Werkes in keiner Weise herabsetzen. Mit aufrichtigem Dank wünschen wir der Herausgeberin und ihren Mitarbeitern für ihre zukünftige Beschäftigung im Rahmen dieser Reihe vielen Erfolg.

Oğuz Soysal, Rutherford (NJ)

Stephen D. Ricks: *Lexicon of Inscriptional Qatabanian.* Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1989. XII, 241 S. 8^{0} (Studia Pohl. Dissertationes scientificae de rebus Orientis antiqui. 14.) 25.000 Lit. ISBN 88-7653-570-5.

Dem hier anzuzeigenden Buch liegt eine 1982 an der University of California, Berkeley, eingereichte Dissertation zugrunde, die für die Veröffentlichung überarbeitet und ergänzt wurde. Die diesbezügliche Literatur wurde bis 1987 weitergeführt, auch wenn es noch manche Lücken gibt; so fehlt etwa die elfzeilige Bronzeinschrift, die in Atlal 6 (1982), S. 140 und Plate 124B, veröffentlicht wurde (s. dazu F. Bron: *Sur une nouvelle inscription qatabanite en bronze.* In: Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico 4 [1987], S. 129–132). Die qatabanischen Inschriften erhielten (wohl nach dem Vorbild M = Iscrizioni Minee) das Siglum Q mit Nummern, die von 1–920 reichen, wobei freilich zu vermerken ist, daß der größte Teil der auf diese Weise neu benannten Texte ledig-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000186

lich Namen enthält und somit im Lexikon, das die Eigennamen nicht einbezieht, gar nicht erscheint. (Q 839 etwa ist allerdings sabäisch, wodurch allein ein halbes Dutzend Lemmata zu streichen ist). Im Hauptteil des Werkes, das nach Wurzeln angeordnet ist, werden unter den einzelnen Lemmata zunächst die Formen mit den Belegstellen angeführt, sodann die Bedeutungsangaben mit etymologischen Entsprechungen aus anderen semitischen Sprachen und sonstigen Bemerkungen in eckigen Klammern, gefolgt von einer ausgewählten Stelle, in welcher das betreffende Wort im Kontext vorkommt. Die qatabanischen Inschriften sind zweifellos diejenigen von den altsüdarabischen epigraphischen Denkmälern, deren Verständnis uns noch die meisten Schwierigkeiten bereitet. So begrüßenswert ein Lexikon dieser Texte ist, so ist doch andererseits zu bedauern, daß das Buch in erster Linie eine fleißige Sammelarbeit darstellt, in welcher in der Regel die Übersetzungen früherer Bearbeiter der Inschriften übernommen wurden. Dabei hätte vor der Erstellung eines Lexikons das gesamte qatabanische Textcorpus einer gründlichen Neuinterpretation bedurft; so sind etwa, um nur ein Beispiel anzuführen, Formen des Imperfekt Indikativs *bqtl* (= *byqtl*) nicht als solche erkannt worden. Und noch eine Bemerkung zum Schluß: Hält der Verfasser die Benutzer seines Lexikons für so wenig semitistisch bewandert, daß er der Meinung war, der Übersetzung jeder längeren Textpassage meist noch eine Wort-für-Wort-Übersetzung in runden Klammern beifügen zu müssen?

Walter W. Müller, Marburg

G. W. B. Huntingford: *The Historical Geography of Ethiopia From the First Century AD to 1704*. Oxford: Univ. Pr. 1989. XLIX, 311 pp., 20 maps (Fontes Historiae Africanae. Ser. Varia. 4.) 60,– £.

This book is "the first attempt at a comprehensive study of Ethiopia's historical geograhy". The author, G. W. B. Huntingford, was a lecturer at the School of Oriental & African Studies, London, from 1948 to 1966. His publications include two erudite works on Ethiopian historical geography, prepared in collaboration with Professor Charles Beckingham and issued by the Hakluyt Society in 1954 and 1961. The book under review was written with the encouragement of Professor Edward Ullendorff and is (in the reviewer's opinion) Dr Huntingford's most useful contribution to Ethiopian Studies.

Huntingford wrote *The Historical Geography of Ethiopia* in retirement, completing the work in 1969. Later, unable to find a publisher, he deposited the typed manuscript in the Library of the School of Oriental & African Studies (MS 288172). In 1979, a year after Huntingford died, the Fontes Historiae Africanae Committee of the British Academy, aware that the work was a useful supplement to the principal Ethiopian chronicles (most of which have been published and translated into European languages) recommended the work to the Academy for publication. This handsome volume is the result.

The book has been prepared for publication by Dr Richard Pankhurst, whose own two-volume *History of Ethiopian towns*. Wiesbaden 1982 and 1985, is a rich mine of geographical and bibliographical information. In the editorial introduction Dr Pankhurst explains his method of editing the original text – preserving it intact as much as possible, yet taking into account the progress

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000187

that has been made in the field of Ethiopian Studies since the work was completed a decade and a half ago; PANKHURST has also added substantially to the bibliography. The Ethiopic spellings have been revised by Dr DAVID APPLEYARD of the School of Oriental & African Studies.

In the opening chapter HUNTINGFORD discusses the sources – epigraphic, documentary and cartographical. In the second chapter he deals with "The Geography of the Kingdom of Aksum to the Fourth Century AD" – the epigraphic material (from the 4th to the 6th century) having been written at a time when Ge'ez was still a living language. Chapter III, "The Geography of the 'Dark Ages'", deals with the period of the Zagwe Dynasty (from the 9th to the 13th century) whose most famous king, Lalibäla, gave his name to the town of Roha, where still survives the world's most famous cluster of rock-hewn churches. The remaining seven chapters consider the geography of the classical period of Ge'ez literature, from just after the restoration of the so-called Solomonic dynasty in 1270 (under King Yěkuno Amlak) to just before the murder of King Iyasu I in 1706 – "the last of the great kings who ruled according to the mediaeval tradition of Ethiopian royalty".

Professor CHARLES BECKINGHAM, Chairman of the Fontes Historiae Africanae Committee, writes in his Preface: "The Committee hopes that the publication of the book . . . will further the studies to which Dr HUNTINGFORD devoted most of his energies in his later years". May that hope be fulfilled.

P. J. L. FRANKL, London

ANTON SPITALER: *al-qalamu aḥadu l-lisānaini*. München 1989. 82 S. 8^0. (Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch. Nr. 8.) (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philol.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 1989, H. 2.) ISBN 3-7696-1550-6.

Mit dieser Monographie, der stark erweiterten Neubearbeitung eines 1987 in Jerusalem Studies in Arabic and Islam 10 (1987), S. 368–403, erschienenen Aufsatzes, legt S. einen wichtigen neuen Beitrag zu einem besonderen Dualgebrauch im Klassischen Arabisch vor. Er diskutiert den zweigliedrigen Nominalsatz-Typus: Subjekt X(Sg) *aḥadu/iḥdā al*-Prädikatsnomen Y(Dual), wie *al-qalamu aḥadu l-lisānain,* in dem der Dual in der Regel formelhaft, d.h. ohne numerische Valenz, nur zum Zweck der preziöseren Ausgestaltung der jeweiligen Sentenz eingesetzt ist. S. stellt 205 Beispiele für diesen Typus aus der klassischen Literatur vor, deren oft nicht unmittelbar zugängliche Bedeutung durch Beibringung von nicht-formelhaften Parallelausdrücken und anderen für Form und Semantik erhellenden Materialien entschlüsselt wird. Die Beispiele werden nicht nur mit Akribie reichlich belegt, sondern auch kulturhistorisch und sprachpsychologisch so interessant kommentiert, daß der Beitrag einem breiteren orientalistischen Leserkreis anregende Lektüre bieten wird.

Lediglich betr. Nr. 110 würde Ref. für ein etwas abweichendes Verständnis plädieren: *Al-waladu aḥadu l-ʿadūwain* dürfte in Zusammenhang mit Koran 8.28 *Wa-ʿlamū annama amwālukum wa-aulādukum fitnatun* . . ., bzw. ähnlich 64.15 (nicht 64.14!) und 71.21 zu verstehen sein, wo jeweils Nachkommenschaft zusammen mit Besitz als Hindernis am Heilserwerb erscheint. Der Gedanke der Gefährlichkeit von Nachkommenschaft für das jenseitige Heil findet einen spä-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000188

teren Niederschlag in Traditionen über einzelne prominente Ṣūfīs, denen eine feindliche Haltung ihren eigenen Kindern gegenüber als unberechtigten Teilhabern an der nur Gott gebührenden Liebe des Frommen nachgesagt wird, vgl. Tor Andrae: *Islamische Mystiker.* Stuttgart 1960, S. 56f. und H. Ritter: *Das Meer der Seele.* Leiden 1978, S. 342, 361f. – Als minderwertige Güter erscheinen übrigens wie im Koran so auch in der auf griechische Quellen zurückgehenden Weisheitsliteratur „Nachkommen" mit „Besitz" in gemeinsamem Kontext, s. z.B. a. l-Wafā' al-Mubaššir b. Fātik: *Muḫtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim.* Ed. A. Badawi. Madrid 1958, S. 247: *al-maḥrūmu man ḥurima ṣāliḥa l-iḫwāni, lā man ḥurima l-māla wa-l-walad.* – Die in diesen Quellen oft ein Paar bildenden – negativ bewerteten – Güter: *walad* (resp. *aulād*)/*māl* (resp. *amwāl*) könnten auch in dem Dual der Sentenz Nr. 110 mitschwingen, die sich dann etwa im Sinne von „Kinder sind bekanntlich ein Feind (scil. des asketischen Frommen)" verstehen ließe.

Aus der vom Autor selbst mittlerweile noch getroffenen Nachlese sollte zumindest ein Beleg – ein für Nr. 88 besonders relevanter Kontext-Gebrauch – hier noch nachgetragen werden:

„Ein schöner Beleg für den Spruch findet sich bei Ṭa'āl. Ḫāṣṣ 76,3/247,1ff.: *wa-samī'a l-Farazdaqu raǧulan yunšidu qaṣīdatan lī-Ǧarīrin fī hiǧā'i l-Farazdaqi. Fa-qāla lahū: yā aǧra'u min ḫāṣi l-asad! lasta ta'rifunī ḫattā* (s.l. statt *ḥīna*) *tunšida hiǧā'ī? qāla: yā Abā Firāsin anā rāwiyatun. qāla: a-mā 'alimta anna r-rāwiyata aḥadu š-šā'iraini?*"

Angelika Neuwirth, Bamberg

Ian Richard Netton: *Allāh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology.* London, New York: Routledge 1989. XIII, 383 S. (Exeter Arabic and Islamic Studies. 5.) 175,– DM. ISBN 0-415-01893-5.

Daß menschliche Begriffe und menschliche Sprache Gott niemals angemessen beschreiben können, ist eine der Grundwahrheiten und zugleich ein Hauptproblem jeder Theologie. Denn wie auch immer man über den transzendenten Gott spricht – man läuft stets Gefahr, seinem Wesen nicht näher zu kommen, sondern es gerade durch die Einfassung in die Formen menschlicher Sprache zu verstellen. Geht man nämlich davon aus, daß Gott mit Prädikaten aus unserer Erfahrungswelt bezeichnet werden dürfe, und nennt ihn folglich „wissend", „wollend", „liebend" o.ä., so entsteht ein Bild scheinbarer Vertrautheit, das rasch anthropomorphe Züge trägt und das Moment der Göttlichkeit vernachlässigt. Folgt man hingegen der via negativa und verzichtet darauf, ihm erfahrbare Prädikate zuzusprechen, ergibt sich ein anderes Problem: die Transzendenz bleibt gewahrt, droht aber, unüberbrückbar zu werden, weil Gott, der Gegenstand der Erkenntnis, letztendlich für unerkennbar erklärt worden ist.

Im Islam ist man sich dieses Dilemmas schon sehr früh bewußt geworden und hat verschiedene Theorien entwickelt, wie und mit welchen Einschränkungen Aussagen über Gott dennoch möglich seien. Sie alle darzustellen und einer vergleichenden Untersuchung zu unterziehen, ist nun das Ziel, dem I. R. Netton seine Studie gewidmet hat. Dabei will er sich nicht mit der Genese und der histo-

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000189

rischen Abhängigkeit der einzelnen Vorstellungen beschäftigen, sondern eine Methode zur Geltung bringen, die, wie er betont, bislang noch nicht auf die islamische Geistesgeschichte angewendet worden sei. Die Einsichten des Strukturalismus, des Post-Strukturalismus und der Semiotik (siehe z.B. S. X, 17, 25) stellen das methodische Rüstzeug dar, auf dem seine Analyse aufbaut; und das bedeutet, daß er die unterschiedlichen Versuche, Gott zu beschreiben, d.h. dem Zeichen „Gott") *(„Allāh")* eine Bedeutung zu geben, klassifizieren und einer synchronischen Betrachtung unterwerfen will.

Entsprechend werden gleich zu Anfang vier Grundmodelle der Gottesbeschreibung oder vier „Gesichter Gottes" vorgestellt, auf die nach NETTONS Ansicht die islamische Theologie und Philosophie reduziert werden können (S. 4–6): 1) ein koranisches, das er zugleich als das Modell Aḥmad b. Ḥanbal's und al-Aš'arī's verstanden wissen möchte und das darin bestehe, die koranischen Aussagen über Gott ohne den Versuch einer Erklärung *(bilā kaifa)* anzuerkennen; 2) ein allegorisches, von den Mu'taziliten vorgetragenes, die jene Aussagen als Metaphern gedeutet hätten; 3) ein mystisches, das den Gott der Attribute durch den Gott der Liebe ersetzt habe; und schließlich 4) ein neuplatonisches, mithin transzendentes, das in der islamischen Philosophie, besonders aber in der ismailitischen Metaphysik wirksam geworden sei. In Wirklichkeit indessen beschränkt sich das eigentliche Thema auf den zuletzt genannten Aspekt. Im Hauptteil der Untersuchung ist nämlich nur noch davon die Rede, wie bestimmte neuplatonische Vorstellungen bei einzelnen Denkern die ursprüngliche koranische Gottesidee überlagert haben. Um dies zu zeigen, wird noch einmal das „koranische Schöpfer-Paradigma" (das nun nicht mehr demjenigen Aḥmad b. Ḥanbal's und al-Aš'arī's entspricht) näher bestimmt und dahingehend festgelegt, daß Gott hier als Schöpfer aus dem Nichts, als Lenker seines Volkes in der Geschichte und als ein göttliches Gegenüber gekennzeichnet sei, das zumindest indirekt aus seinen Spuren in der Schöpfung erkannt werden könnte (S. 22–25). Dieses somit festgelegte Ur-Paradigma des Islams wird anschließend dem Gottesbild al-Kindī's (S. 45–98), al-Fārābī's (S. 99–148), Ibn Sīnā's (S. 149–202), der ismailitischen Neuplatoniker (S. 203–255) und in einem gemeinsamen Kapitel as-Suhrawardī's und Ibn al-'Arabī's (S. 256–320) gegenübergestellt, wobei NETTON zu dem Schluß kommt, daß im Verlaufe der Entwicklung eine zunehmende Entfremdung („alienation") von der ursprünglichen Gottesidee und eine gleichzeitige Steigerung der göttlichen Transzendenz stattgefunden habe (S. 22, 27, 30 und am Ende jeder Einzelstudie).

Dementsprechend lautet das Fazit, daß er in seiner Zusammenfassung (S. 321–335) präsentiert und das nun nicht nur für die analysierten Denker, sondern für den gesamten Islam Gültigkeit haben soll: Das Wort (oder Zeichen: „sign") „Gott" habe im Islam zunehmend seine Bedeutung verloren, weil man es unterlassen habe, ihm aussagekräftige Prädikate zuzusprechen; statt dessen sei von ihm Schritt für Schritt jede inhaltliche Festlegung ferngehalten worden. Hinsichtlich dieser Tendenz stimmten strukturell alle Richtungen überein: Aḥmad b. Ḥanbal und al-Aš'arī, die zwar die koranischen Attribute („signs") gelten ließen, ihnen aber durch das *bilā kaifa* jede Bedeutung („signification") genommen hätten; die Vertreter der via negativa (d.h. die neuplatonischen Philosophen und die Mu'taziliten), die angesichts der absoluten Transzendenz Gottes jede Aussage verböten; und die Mystiker, die Gott als unbekannte Spitze eines umfassenden einheitlichen Seins verstünden (S. 324–5). Führe man diese Tendenz aber gedanklich zu Ende, so komme man zu dem Ergebnis, daß sämt-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000190

liche islamischen Gottesbeschreibungen implizit auf ein gemeinsames Modell zuliefen, das, bislang unausgesprochen, die letzte Konsequenz aus den beschriebenen Ansätzen sei: die völlige Dekonstruktion des Gottesbegriffes, d. h. die vollkommene Bedeutungslosigkeit des Zeichens „Gott" in rationaler (nicht unbedingt in spiritueller) Hinsicht, was nun tatsächlich die größtmögliche Entfremdung von dem ursprünglichen koranischen Paradigma darstellt (S. 325 ff.). Und so kann NETTON zum Abschluß den „Tod des Wortes Gott" als Ergebnis der islamischen Metaphysik konstatieren.

Diese These also, die in ihrer Emphase wohl nicht zufällig an Nietzsche erinnert, ist der Fluchtpunkt, auf den die Untersuchung zuläuft. Sie ist bewußt irritierend formuliert und hinterläßt beim Leser zunächst den Eindruck, die Muslime hätten sich in bedauernswerter Ahnungslosigkeit selbst ihres Gottes beraubt. Indessen: Ganz so schlimm steht es um die Sache doch nicht, und man wird bei näherer Betrachtung eher festhalten müssen, daß sich NETTON auf gewisse Übertreibungen kapriziert hat. Denn was er als Ergebnis seiner Untersuchung festhält, ist, nüchtern und präzise ausgedrückt, nur eine von mehreren Tendenzen der Gottesbeschreibung, die im Islam, aber auch in anderen monotheistischen Religionen tatsächlich aufgetreten ist. Und wie er dieses Resultat begründet, läßt an vielen Punkten den Schluß zu, daß er sein Material, das heißt die Texte, nicht gründlich genug erfaßt hat, so daß an die Stelle vorsichtiger Analysen häufig Verallgemeinerungen getreten sind. Das gilt besonders für die islamische Theologie, die eigentlich im Zentrum der Untersuchung stehen sollte und die dann doch nur in kurzen Zügen anhand von Urteilen aus der Sekundärliteratur abgehandelt wird. Das gilt aber auch für die Philosophie, die von NETTON zu Unrecht zum Paradigma der islamischen Geistesgeschichte erhoben worden ist. Hier kommen zwar die Texte zu Wort, und manches Kapitel liest sich wie ein flüssig geschriebener Überblick über den Forschungsstand zur islamischen Metaphysik (besonders die Abschnitte über al-Kindī und die ismailitischen Denker). Aber auch hier bleiben Ungenauigkeiten stehen, die das Ergebnis seiner Allgemeingültigkeit entheben. Drei Beispiele, die zunächst den Inhalt der Studie betreffen, sollen das belegen:

a. Wenn NETTON das koranische „Gesicht Gottes" mit dem Gottesbild Aḥmad b. Ḥanbal's und jenem al-Aš'arī's identifiziert, hat er drei Strukturen in eins geworfen, die es sauber zu trennen gilt (auch wenn Aš'arī vermutlich an NETTONS Behauptung Gefallen gefunden hätte!). Ibn Ḥanbal und Aš'arī repräsentieren je eine Auslegung der koranischen Worte, wobei sie beide wieder zu unterscheiden sind. MICHEL ALLARD hat das vor Jahren schon deutlich gezeigt, als er auf die verschiedenen Bedeutungen hinwies, die das *bilā kaifa* bei beiden Autoren besitzt (*Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut 1965, S. 409 ff.): Für Ibn Ḥanbal meint es, daß man nur exakt die Worte des Korans wiederholen darf und sich jeder Deutung enthalten muß; bei Aš'arī hingegen wird das *bilā kaifa* zum exegetischen Instrument, mit dessen Hilfe sowohl das metaphorische als auch das anthropomorphistische Verständnis des Korans kritisiert werden. In beiden Fällen jedoch sind die Aussagen des Korans über Gott (NETTONS „koranisches Schöpfer-Paradigma") nur verschieden eingeordnet, nicht aber in ihrer Substanz berührt. Deswegen ist es nach strukturalistischen Gesichtspunkten völlig uneinsichtig, warum der allmächtige, tatengewaltige Herr und Schöpfergott etwa Ibn Ḥanbal's mit dem passiven höchsten Wesen der Philosophen identifiziert werden soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000191

b. Daß die Attributenlehre der Mu'tazila in NETTONS Studie zu einer Fußnote innerhalb der neuplatonischen Transzendenz-Philosophie herabsinkt, ist ein weiteres Beispiel für seine mangelnde Differenzierung. Hier suggeriert er, die frühe islamische Theologie sei ohnehin von antiken und patristischen Vorbildern geprägt (z.B. S. 3 u. 6), und subsumiert die allegorische Korandeutung der Mu'taziliten schließlich ganz unter der via negativa neuplatonischer Provenienz (S. 325). Beides hat indessen wenig miteinander zu tun. Christlich-neuplatonischen Einfluß auf die Anfänge des Kalām scheint es tatsächlich gegeben zu haben, wie zuletzt u.a. SIDNEY GRIFFITH vorsichtig argumentiert hat (*Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*. In: Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference 4 [1979] 63–87). Aber er erklärt nicht die Diskussion um die göttlichen Attribute, die in der Mu'tazila des 9. und beginnenden 10. Jahrhunderts stattgefunden hat. Was hier geschah, war vielmehr das Aufeinandertreffen einer rationalistisch orientierten Theologie mit der Sprache der Offenbarung; dies hat bei den Mu'taziliten wie im übrigen auch bei den späteren Aschariten zu sehr subtilen Unterscheidungen innerhalb ihrer Sprache von Gott geführt (vgl. z.B. JOSEF VAN ESS: *Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam*. In: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. 1. Halbband. Berlin-New York 1981 [Miscellaenea Mediavalia. 13,1.], S. 226–235). Doch auch diese Dimension geht verloren, wenn man theologische Exegese und Transzendenz-Philosophie auf ein Paradigma reduziert.

c. Im Bereich der Philosophie baut NETTONS Argumentation mitunter ebenfalls auf falschen Voraussetzungen auf, so etwa an dem für die Entwicklung so wichtigen Punkt der Metaphysik Avicennas. Bei Ibn Sīnā nämlich unterscheidet er zwischen einer traditionellen Philosophie und einer esoterischen Weisheitslehre, die in den allegorischen Texten (*Ḥaiy b. Yaqẓān* und *Risālat aṭ-Ṭair*), vor allem aber in der legendenumwobenen *Orientalischen Philosophie* zum Ausdruck gekommen sei (S. 174ff.). Der Gott Ibn Sīnā's gewinnt folglich bei ihm mystische Konturen und steht letztlich außerhalb der philosophischen Tradition (S. 178ff.). Damit ist NETTON zwar einer Vorstellung gefolgt, die in der Literatur über Ibn Sīnā häufig wiederholt wurde und die sich vorwiegend auf Vermutungen über den Inhalt der zum großen Teil verlorenen *Östlichen Philosophie* stützt. Diese These hat indessen niemals Anerkennung gefunden, und sie dürfte jetzt durch DIMITRI GUTAS endgültig widerlegt worden sein (*Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden u.a. 1988, S. 115ff.). Die *Östliche Philosophie* war keine alle Tradition übersteigende Geheimlehre, sondern war eine Etappe von mehreren in der Auseinandersetzung Ibn Sīnā's mit der aristotelischen Philosophie. Und wenn sich Avicenna der allegorischen Darstellung bedient, führt ihn auch das nicht auf den Pfad der Esoterik, sondern auf einen der Wege, die in der philosophischen Darlegung seit Platon angewandt worden sind (*Avicenna*, S. 299ff.).

Bei alledem bleibt indessen zu bedauern, daß durch die Unsicherheit in der Sache die von NETTON eingebrachte Methode in Mitleidenschaft gezogen wird. Denn es steht außer Frage, daß der strukturalistische Ansatz und vor allem die moderne Sprachphilosophie bei der Analyse der islamischen Theologie und Philosophie wertvoll sein können. Ihre Anwendung erfordert jedoch eine gewisse Sensibilität für die besonderen Umstände, unter denen sich religiöse Sprache im Islam geformt hat, weil erst dann die Methode zu ihrer eigentlichen Entfaltung kommen kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000192

Was NETTON als Ergebnis seiner Analyse präsentiert, läßt sich auch ohne Strukturalismus und ohne Semiotik feststellen. Denn daß das koranische Gottesbild (wie das jeder Offenbarungsschrift) für die Exegese offen ist und daß eine neuplatonisch ausgerichtete Philosophie auf die Steigerung der Transzendenz drängen wird, sind bekannte Tatsachen, die man voraussetzen darf. Und daß andererseits der Versuch, das Gottesbild von Anthropomorphismen freizuhalten, zu einem gefährlichen Mangel an Bedeutung führen kann, haben bereits die muslimischen Theologen des Mittelalters gewußt. Sie nannten es nur nicht den „Tod des Zeichens Gott", sondern weit weniger dramatisch *„ta'ṭīl"*, also „Entleerung" (des Gottesbegriffes).

Umgekehrt versprechen die semantische und strukturalistische Methode sehr wohl, über die genannten Ergebnisse hinauszukommen. Das aber setzt, wie gesagt, eine sichere Kenntnis der Inhalte und Sensibilität in der Analyse voraus. NETTON, der häufig von seinen Methoden spricht, verwendet sie vor allem, um allgemeine Probleme des Diskurses über Gott ausführlich darzulegen. Dabei verweist er regelmäßig auf die theoretischen Grundlagen seiner Untersuchung, ja auf die grundsätzlichen Erkenntnisse der modernen Sprachphilosophie überhaupt: Wieder und wieder werden PEIRCE und WITTGENSTEIN, SAUSSURE und BARTHES, FOUCAULT und DERRIDA, UMBERTO ECO und viele andere wörtlich aufgeführt; und wenn es gilt, die verschiedenen Implikationen des Begriffes „Entfremdung" auszuloten, dann kommen auch HEGEL's *Phänomenologie des Geistes* und KARL MARX' *Frühe Schriften* zu ihrem Recht (S. 28f.). Nur: Was das alles mit den spezifischen Bedingungen der religiösen Sprache im Islam zu tun haben soll, wird nirgendwo deutlich. Auch hier lohnt es sich deswegen noch einmal, auf den oben genannten MICHEL ALLARD zurückzugreifen, der dieses Problem ebenfalls mit großer Klarheit formuliert hat (*Le problème*, S. 14ff.).

Von Gott zu sprechen, unterliegt im Islam in der Tat speziellen Bedingungen, die durch den Charakter des Korans bereits festgelegt sind. Im Christentum ist die heilige Schrift Wort über Gott, und die eigentliche Offenbarung vollzieht sich in der Menschwerdung des Sohnes. Der Koran dagegen ist Wort von Gott; durch ihn und nicht durch Muḥammad manifestiert sich der Transzendente in unserer immanenten Welt. Gott selbst hat demnach Aussagen über sich in der Sprache des Menschen gemacht, und es ist fortan dem Menschen aufgegeben, seinen Gott mittels dieser Aussagen zu benennen und zu verstehen. Deswegen hat sich die islamische Theologie so sehr auf die Attribute Gottes konzentriert, und deswegen hat sie so subtile Probleme aufgeworfen wie die Frage, ob man von einem im Koran genannten Namen Gottes (z.B. „der Allmächtige") auf eine göttliche Eigenschaft („Allmacht") schließen dürfe. Das Problem der Sprache von Gott stellt sich also im Islam sehr viel dringlicher als in anderen Religionen. Und unter dieser speziellen Perspektive eröffnet sich auch der sprachphilosophischen Untersuchung ein überaus reiches und lohnendes Feld.

ULRICH RUDOLPH, Göttingen

SORAYA ALTORKI and DONALD P. COLE: *Arabian Oasis City. The Transformation of 'Unayzah*. Austin: Univ. of Texas Pr. 1989. 272 pp., 1 map, 2 tables (Modern Middle East Series. 15.) 35.– $ hardback; 14.95 $ paperback.

Readers with an interest in Arabian studies will be familiar with the names of both authors: SORAYA ALTORKI for *Women in Saudi Arabia*. New York 1986, a

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000193

book about which this reviewer has something to say elsewhere – in: Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies 17,1 (1990), and DONALD P. COLE for *Nomad of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Chicago 1975, a pioneering work (in relation to Sa'udi Arabia) which has been much acclaimed in many quarters. These two have now collaborated to write *Arabian Oasis City, The Transformation of 'Unayzah*, a book which "involves equal contributions from both authors" (p. xiii) – so that it is not possible to determine who has written what.

CHARLES DOUGHTY, who resided in 'Unayza for some ten weeks in 1295/1878, wrote: "The site of the town, which lies at the midway between Basra and Mecca, is said by her citizens to be the centre of the peninsula". This "centre of the peninsula" is situated in the fertile region of Qasim, dominated by the rival twin towns of 'Unayza and Burayda. Yet, despite their rivalry, "the men of Qasim, whether from 'Oneyzah or Bereydah, understand each other" (W. G. PALGRAVE: *Narrative.* Vol. 1, London 1865, Ch. vii.) – and they regard it as a matter for pride that both communities have never been directly ruled by foreigners.

Part I (the first four chapters) deals with "the old 'Unayza" – essentially the period before 1322/1904, the year in which 'Abdal'azīz b. 'Abdalraḥmān Āl-Sa'ūd occupied the town and, in effect, incorporated it into the third Sa'udi state – re-styled the Kingdom of Sa'udi Arabia in 1351/1932. While one cannot be certain, it appears that the authors have not consulted the entry concerning 'Unayza in EI[1]. Whether this be so or not there are a number of lacunae, especially in chapter one ("The Autonomous Amirate"), and in the bibliography.

The authors, describing old 'Unayza, write (p. 22): "houses were grouped closely together in named neighbourhoods (of which there were about 25)" – twenty-five according to whom? (CARLO GUARMANI, who visited the area in 1280/1864, recorded that 'Unayza was composed of seven quarters). Could these "neighbourhoods" not have been named? Was it not possible to include a map of the old town? More to the point, why is there no map of modern 'Unayza?

Readers are informed (p. 43) that "altogether there are at least thirty kinds of dates in 'Unayza". Understandably, but regrettably, no excursus on this subject has been appended. (Information concerning the dates of 'Unayza may be found in H. ST. J. PHILBY: *Arabia of the Wahhabis.* London 1928, pp. 243 and 280). While on this topic, the book makes two references to *klayja* (pp. 77 and 106), defined in the glossary as: "A dish, traditional to the Qasim, made of dates, wheat and ghee". These date-pies, utterly delicious when served warm, deserve a wider public.

Modern Qasim is, thankfully, a land of plenty; by contrast, before "the transformation of 'Unayzah" hunger stalked the land; one inhabitants recalls (p. 51): "When I was a boy, none of us had any money, and although we had a farm, we had only a few dates for breakfast and ate one simple meal after sunset. . . . As a child I remember being very hungry".

Part II (chapters five and six) deals with the development of 'Unayza within the Kingdom of Sa'udi Arabia from the discovery of oil (in 1357/1938) to the beginning of the boom in oil prices and the onset of the town's transformation.

An intriguing morsel of information is tossed onto page 91: "When 'Abd al-'Aziz established control over Najd, he divided it into five amirates, of which the Qasim was one . . . Although 'Unayza was geographically a part of the Qasim amirate, it remained administratively separate and kept its own flag".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000194

Concerning this flag nothing else is forthcoming, leaving the appetite of at least one reader unappeased.

Dealing with education the authors write (p. 93): "The open-mindedness of its people, their quest for knowledge, and their high regard for and commitment to education are what have always most impressed those who have visited 'Unayzah and written about it". In practice this means that most ministries in Riyadh employ a significant number of senior staff from Qasim in general and 'Unayzah in particular.

Part III (chapter seven to the end) is entitled "Economic Boom and Transformation". This deals with such topics as "The Economic Boom, Expatriates and Local Development" in chapter seven (chapter four having dealt with "Caravans and Long-Distance Trade"); chapter eight: "The Market Today" (which may be compared with "The Old Market" discussed in chapter three); chapter nine: "The New Agriculture", dealing with such significant developments as the reclamation of desert land an large-scale wheat farming (which may be compared with "The Old Agriculture" dealt with in chapter two); chapter ten: "Salaried Employment", which dispells the myth, present in some minds, that Sa'udi women do not work outside the home; chapter eleven: "Changing Patterns of Social Life", which describes changes within the family, in neighbourhoods and in visiting patterns.

All in all, a comprehensive (but jargon-studded) survey, outlining ways in which the urban community of 'Unayza in central Arabia has been temporally transformed within a period of less than half a century – yet continuing to conform to inherited spiritual values. Many of the temporal changes described are not peculiar to 'Unayza, and have been experienced elsewhere within the Kingdom, which only serves to enhance the significance of the book. Yet the claim on the back-cover that "this [work] will serve as the ethnographic benchmark for all future studies" is one which this reviewer is obliged to demur at altogether.

P. J. L. Frankl, London

Gerhard Doerfer: *Grammatik des Chaladsch.* Wiesbaden: Harrassowitz 1988. IX, 258 S. (Turcologica. 4.) 98,– DM.

Die von Gerhard Doerfer initiierten und geleiteten Göttinger Studien zur zentraliranischen Chaladsch-Sprache haben bereits überaus reiche und erstaunliche Resultate ergeben. Wie sich herausstellt, hat dieses Idiom, das sich früh von seinen engsten türkischen Verwandten isolierte, uralte Merkmale beibehalten bzw. bemerkenswerte spezifische Elemente entwickelt. Doerfer identifiziert es mit der von Maḥmūd al-Kāšγarī erwähnten Sprache der Arγu, die am Nordrand der Turcia siedelten, um später nach Chorasan und weiter (wohl nach dem Mongoleneinfall im 13. Jh.) nach Zentraliran zu ziehen. Das spätere Zusammenleben mit Oghusen hat den Kernbestand der Sprache nicht wesentlich beeinflußt. Bisher fehlte eine einigermaßen kohärente Darstellung der chaladschischen Grammatik. Diese liegt jetzt vor: in einer Arbeit, die nicht erschöpfend sein kann oder will, sondern vor allem die Lektüre von Folklore-Texten erleichtern soll, stellt sich Doerfer die Aufgabe, die Grammatik des Chaladschischen „auf möglichst traditionelle Art" darzustellen.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000195

Die deskriptive Aufgabe ist heikel: Es handelt sich in Wirklichkeit um eine Gruppe unnormierter, sich gegenseitig beeinflussender Dialekte. Daraus ergeben sich komplizierte Verhältnisse für die synchrone wie für die (hier im Vordergrund stehende) diachrone Dimension. Öfter als klare Lautgesetze (= Entsprechungen zu alttürkischen Lauten) begegnen „Tendenzen und Übergänge". Intradialektal finden sich Lautgesetze, Lauttendenzen und freie Varianten, interdialektal eine dem „festen Aggregatzustand physikalischer Körper" vergleichbare Ausnahmslosigkeit, vagere, aber topisch-stratisch einigermaßen abgrenzbare „liquide" Zustände, ziemlich regellose „gasförmige" Zustände (mit meist fremdbestimmter Variation) sowie auch Zwischenstufen, etwa „kleinere Gebiete zusammenhängender Lautgestaltung in einem Meer von Schwankendem". Der iranische Einfluß ist recht stark: Tonfall, Vokalverschiebungen, Suffixe (Komparativ auf *-tar*, unbestimmter Artikel, Relativanschluß auf *-ī* etc.), Syntaktisches. Insgesamt sind aus „Konservatismus, eigener Umformung und Fremdeinfluß" recht komplizierte Verhältnisse entstanden.

Geboten wird hier eine beeindruckende Fülle fesselnder Informationen über Lautverhältnisse, Morphosyntax des Nomens und des Verbs, Satzsyntax, u. a. zum Tempusgebrauch in der Erzählung. In einem abschließenden „Ausblick" wird auf einige noch zu schließende Lücken hingewiesen. Auf mehrere hochinteressante syntaktische Teilthemen möchte Rez. in einem anderen Rahmen zurückkommen. Hier seien einige Kommentare zu der nicht weniger interessanten Lautlehre gestattet.

Der Vokalismus zeigt archaische Züge und ist leicht auf einen urtürkischen Zustand zurückführbar. Besonders sind alte Quantitätsunterschiede gut bewahrt. Im Konsonantismus finden sich u. a. Reflexe eines alten **p-*. Die Beziehung der vielen aufschlußreichen historischen Feststellungen zur Synchronie ist jedoch nicht immer eindeutig. Diachronie und Synchronie sind gewiß untrennbar. (Dies ist jedem guten Saussurianer klar; der S. 3 monierte „Unfug" beruht auf Mißverständnissen.) Die jeweilige Distinktivität eines Lautelements ist jedoch von seiner Entwicklung zu unterscheiden. Wenn sieben qualitative Vokaltypen in zwei quantitativen Oppositionen weiter differenziert werden, ergibt sich eine erstaunliche Gesamtzahl von Vokalphonemen. Doerfers Annahme, daß Halblänge auf eine alte offene Silbe, Kürze dagegen auf eine alte geschlossene Silbe hinweise, ist sprachhistorisch hochinteressant. Der Leser wüßte aber auch gern, ob das heutige Chaladschisch tatsächlich fast 20 distinktive Vokalsegmente besitze. Die Antwort wäre wichtig auch für die Beurteilung früherer Sprachstufen, etwa der des Karachanidischen.

Ebenso wäre zu klären, inwiefern ein „loser Einsatz" zum Konsonantismus gehört. Hinter der Aussage, daß eine alttürkische „Opposition loser Einsatz vs. *h-*" im Chaladschischen bewahrt sei, stecken wichtige sprachhistorische Erkenntnisse. Daß es sich hier um phonologische Oppositionen handelt, leuchtet aber weniger ein. Ein Wortpaar *här-* 'säen' und *äk* 'Faden' zeigt nur, daß *häk-*, dem in anderen Sprachen *äk-* entspricht, sich hier durch *h-* von *äk* abhebt. Dieser Kontrast schließt nicht aus, daß alttürkisches wie chaladschisches *h* zunächst anderen Konsonanten oppositionell gegenübersteht.

Die Lautharmonie ist z. T. problematisch. Die Vokalharmonie sei stark angegriffen (aber nicht zerstört): unter iranischem Einfluß erscheine nach hintervokalischen Silben manchmal *ä* statt *a*, vor allem fehle aber *ï*. In Abfolgen wie *qï* sei *ï* nur „ein Allophon von *i*, in Assimilation an den hinteren Konsonaten". Doerfer behandelt *k* und *q* hier als verschiedene Segmente; früher stellte er ein ein-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000196

heitliches /k/ auf und erklärte, eine Distinktion *k* : *q* sei weder phonetisch noch phonologisch berechtigt. Ungeklärt blieb dabei, durch welche Faktoren die positionellen Varianten von /i/ bedingt seien. Die neue Analyse ist insofern befriedigender. Zur Beschreibung chaladschischer Lautharmoniemuster (einschl. Konstraste wie *qï* : *ki*) wäre u.E. allerdings nichtsegmentale („prosodische") Ansätze geeigneter als phonemische. Dies ist aber lediglich eine Randbemerkung, die ebensowenig wie unsere übrigen Kommentare den Wert dieses epochalen und faszinierenden Werkes schmälern kann.

Lars Johanson, Mainz

Fritz Meier: *Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik.* Leiden: Brill 1989. 484 S. (Acta Iranica, 27. Troisième Série: Textes et Mémoires. XIV.) [gedruckt bei E. Peeters, Drukkerij Orientaliste, Leuven, België].

Zwei Gründe veranlassen mich, mein Buch über Bahā'-i Walad selbst anzuzeigen: 1. Die Kurzanzeigen in dieser Zeitschrift verraten, daß die Redaktion oft überfordert ist und es nicht immer leicht hat, geeignete und willige Rezensenten zu finden. Ich kann ihr in diesem Fall die Arbeit abnehmen. 2. Ich möchte die Gelegenheit benutzen, einige Bemerkungen anzufügen, die umgekehrt ein anderer mir nicht abnehmen kann. Die Kritik von anderer Seite soll damit natürlich nicht im Keim erstickt werden.

Bahā'-i Walad (gest. 628/1231), der Vater des Ǧalāl ud-dīn-i Rūmī, der gegen Ende seines Lebens aus seiner tadschikischen Heimat am oberen Oxus nach Kleinasien auswanderte, hat eine Art Tagebuchblätter hinterlassen, die in zwei Fassungen erhalten sind: in einem Unicum, das noch zu seinen Lebzeiten kopiert und von ihm durchgesehen worden ist, und in einer Rezension, die von einem oder mehreren uns unbekannten Schülern oder Anhängern Bahās gesichtet, ergänzt, bearbeitet und neu zusammengestellt worden und in zahlreichen Handschriften vorhanden ist. In dieser zweiten, für die Öffentlichkeit hergerichteten Form sind nachweislich auch einige fremde Zusätze enthalten, die nicht von Bahā stammen, und es können Stücke darunter sein, die zwar Bahās Worte sind, aber auf Nachschriften seiner Schüler beruhen. Während das Unicum nur Mitteilungen aus der Zeit vor seiner Auswanderung enthält, kann die bearbeitete Fassung auch Äußerungen wiedergeben, die in die spätere Zeit Bahās gehören. Nur ist es bisher nicht gelungen, solche nachzuweisen. Beide Fassungen sind unvollständig. Sie sind herausgegeben von Badī' uz-zamān-i Furūzānfar unter dem Titel *Ma'ārif. Maǧmū'a-i mawā'iẓ wa suḫanān-i Sulṭān ul-'ulamā Bahā' ud-dīn Muḥammad b. Ḥusayn-i Ḫaṭīb-i Balḫī mašhūr ba Bahā'-i Walad.* Bd 1, der die bearbeitete Fassung enthält, ist 1333/1955, Bd 2 mit dem Text des Unicums 1338/1959 in Teheran erschienen und später wieder nachgedruckt worden.

Auf der Grundlage dieser direkten und indirekten schriftlichen Hinterlassenschaft und mit Hilfe der hagiographischen Quellen habe ich versucht, mir ein Bild von Bahās Lebensgang und Lebensverhältnissen zu machen. Seine Probleme mit der Familie und der Gesellschaft sowie seine Schwierigkeiten mit der Politik zwischen Ġōriden, Ḫwārazmšāh und Mongolen werden dargestellt und seine Auswanderung, soweit sich etwas darüber ermitteln läßt, im einzelnen ver-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

folgt. Als sehr nützlich erwiesen sich dabei die Vorarbeiten HELLMUT RITTERS und FURŪZĀNFARS. Der Artikel HAMID ALGARS in der *Encyclopaedia Iranica.* 1 ff. London [usw.] 1985 ff. s.v. Bahā'-al-Dīn Moḥammad Walad b. Ḥosayn b. Aḥmad Ḳaṭīb (sic) Balḵī erschien erst während der Drucklegung meines Buches.

Bei der Behandlung von Bahās Gedankenwelt standen mir keine, jedenfalls keine tiefdringenden Voruntersuchungen zu Gebote. Ich folgte im wesentlichen den Aussagen Bahās und versuchte, sie einerseits aus der Natur der Sache, anderseits aus den kulturgeschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen. Dabei habe ich manches Erwähnenswerte, Gegensätze und Gleichgerichtetes, beiseite gelassen, um von der Hauptlinie nicht allzu weit abzukommen. Mit Fleiß habe ich meine eigenen Überlegungen zu Metaphysik und Mystik auf das Notwendigste beschränkt und gelegentlich unterdrückt oder nicht zu Ende geführt, obwohl ich meine, daß sie dazu gehören und ein Verständnis religiöser Erfahrungen nur möglich ist, wenn man sich in diesen so weit auskennt, wie einer, der die geschichtliche Entwicklung der Landwirtschaft studiert, eine Ahnung von Landwirtschaft haben muß. So blieb ich S. 126 in der Erörterung des Verhältnisses von Gott zum Sein bei der philosophischen Halbheit, Gott habe das Sein eher aus sich selbst, als daß er es selbst sei, um nicht sagen zu müssen, er stehe philosophisch über dem Gegensatz von Sein und Nichtsein, obwohl wir bei dem Čištī Gēsūdarāz (gest. 825/1422): *Asmār ul-asrār.* Lith. Hyderabad-Deccan 1350, 22 f., 31 f., in den *Maktūbāt-i sa'īdiyya* von Sirhindīs Sohn Muḥammad Sa'īd (gest. 1070/1660). Lith. Lahore 1385/1965, 44, und sonst lesen, daß er jedenfalls hinter dem Sein und selbst weder seiend noch nichtseiend sei. Vergessen habe ich auf S. 268 anzumerken, daß der Gedanke, daß eine vermenschlichte Gottheit die religiöse Inbrunst ihrer Verehrer steigere, aus den *Ḥuǧaǧ an-nubuwwa* des Ǧāḥiẓ stammt (*Rasā'il al-Ǧāḥiz.* Ed. ḤASAN AS-SANDŪBĪ. Kairo 1933, 131–133. HELLMUT RITTER: *Das Meer der Seele.* Leiden 1955, 441). Das undeutbar gebliebene Problemwort *qaṭrīhā* S. 213 scheint inzwischen geklärt worden zu sein. MUḤAMMAD RIḌĀ ŠAFĪ'Ī-I KADKANĪ hat es in der Schreibweise *qatrī* in Muḥammad b. Munawwars *Asrār ut-tawḥīd.* Ed. KADKANĪ. Teheran 1366/1987, 1, 99, 11 wiedergefunden und identifiziert es in seinem Kommentarband 2, 522–523 als Schuhnagel. Aus derselben neuen Standartausgabe wären noch anzuführen die Benennung des Anfangs- oder Schlußsteins am Rosenkranz *muqrī* in Ḫurāsān, *imām* in Transoxanien (*Bahā* 140, anm. 11. KADKANĪ 2, 584), weiter die 18 000 Welten (*Bahā* 281/454. KADKANĪ 2, 482 f.). Das *garmrawī* auf S. 347 ist nicht als unermüdliches Laufen Jesu zu verstehen, sondern als Liebesglut; es steht unmittelbar vor der Verzückung *(waǧd)* Mosis, genau wie in 'Aṭṭārs *Taḏkirat ul-awliyā.* Ed. MUḤ.ISTI'LĀMĪ. Teheran 1346, 169, 4 (nicht bei NICHOLSON 1, 142, 16) bei einem Novizen Abū Turāb-i Naḫšabīs. Was die Aussprache *-ē* in der Endung der 2. pl. angeht (S. 18, Anm. 18), so ist eine Aussprache *-ī* nicht unbedingt auszuschließen, die dann wohl über den Wandel *-ēd* > *-ēn* > *-īn* > *-ī* zustande gekommen wäre. Nach LAZARD: *La langue des plus anciens monuments de la prose persane,* § 340, sind allerdings *-ēn/-īn* jünger als *-ē/-ī.*

Die von der hagiographischen Überlieferung behauptete Herkunft Bahās aus Balḫ läßt sich in seinen *Ma'ārif* nicht nachweisen. Sie zeigen ihn nur in Waḫš am gleichnamigen nördlichen Quellfluß des Amu Darja. Wir erfahren aber aus Mawlānās *Fīhi mā fīh,* daß er sich mit seinem Söhnchen Mawlānā einmal in Samarqand aufgehalten hat. Seine Auswanderung nach Kleinasien muß zwischen diesem Zeitpunkt und der Eroberung Persiens durch Čingiz Ḫān erfolgt sein. Bahās

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000198

angebliches Zerwürfnis mit Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) und sein angebliches Auftreten als Prediger vor ihm und dem Ḫwārazmšāh gehören wahrscheinlich ins Reich der Fabel. Wie man weiß, reiste Bahā über Mekka nach Kleinasien, wo er die gleiche Rechtsschule und ähnlich zweisprachige Verhältnisse wie in seiner Heimat anzutreffen gehofft haben wird. Die *Ma'ārif*, soweit sie uns erhalten sind, geben über die Reise keine Auskunft.

Bahā schildert sich als Rechtsgelehrten und Theologen, nicht als Ṣūfī im engern Sinn des Wortes. Er gab in der Moschee von Waḫš Rat und Auskunft auf Fragen des Rechts und der Religion. Er war Ḥanafit-Māturīdit, bekämpfte die mu'tazilitische Leugnung der visio beatifica im Jenseits und das mu'tazilitische Mäkeln an der orthodoxen Tradition, stellte sich aber in der Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen näher zur Willensfreiheit und der Werkgerechtigkeit der Mu'taziliten als zur weicheren Orthodoxie. Zwei Tage in der Woche behielt er sich für Besinnung und Gespräche über das Jenseits vor. In der Moschee bildete sich ein Kreis um ihn. Sehr interessiert war er an einem frommen Leben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Am liebsten wäre er ein „Prophet" im Rahmen der Offenbarung des islamischen Gesetzes gewesen, wenn es das nach Mohammed noch gegeben hätte, so wie es der Islam für die Perioden der vorislamischen Heilsgeschichte zwischen den einzelnen „Gottgesandten" behauptet.

Als Mystiker – nach seinen Begriffen außerhalb der Ṣūfiyya – bleibt Bahā auf der Erde, denn er hat entdeckt, daß Gott zwar außerhalb der drei Dimensionen, aber gerade dadurch „überall" gegenwärtig ist, und zwar nicht nur in dem herkömmlichen Sinn, daß er alles weiß und da helfen und dort im Stiche lassen kann, sondern als solcher ontisch anwesend ist. Wenn das aber so ist, denkt Bahā, dann können nicht nur Teile von ihm da sein und andere anderswo – Gott läßt sich ja nicht aufteilen – sondern er muß an jedem Punkt ganz da sein, und da die Welt oder die Welten nach Bahā aus Atomen bestehen, die bei Bahā meist einfach die „Teilchen" *(aǧzā)* heißen, liegt Gott mit allem, was er ist, jedem Atom sozusagen an. Später hat Gēsūdarāz das deutlich wiederholt: „Es gibt keines deiner Teilchen, bei dem er nicht wäre . . . Keines deiner Atome ist ohne ihn. Dieser Leib ist aus Atomen zusammengesetzt. Sie sind deine äußeren und sie sind deine inneren Teilchen. Und so ist er in dir und außerhalb deiner" *(Asmār ul-asrār* 106). Nimmt man höhere Einheiten, also bereits Dinge, wie Steine, Steinhaufen, Berge, Samen, Hand, Körper, Pflanze, Tier, Mensch, ja Zorn, Liebe, Gedanken, kurz alles, was Namen hat, so ist er auch hier bei allem. Aber Gott „ist" nicht nur bei allem, sondern er schafft, erhält, verändert und vernichtet auch alles. Ohne ihn wäre und geschähe nichts. Gott ist aber natürlich nicht selbst etwas davon. Er ist immer nur er, daher auch niemals mit dem Sein zu identifizieren, daher auch immer ein Zweites neben allem andern, auch wenn sich Bahās Sprache manchmal überschlägt und pantheistische Töne anklingen. Bahā steht ganz auf dem Boden nicht der *'ayniyyat* „Selbigkeit", sondern der *ġayriyyat* „Andersheit", wie später 'Alā' ud-dawla-i Simnānī (gest. 736/1336) seine eigene Anschauung beschrieben hat, und die Front führt der ganzen Schöpfung entlang. Da Bahā außerdem erklärt, daß Gott nichts von dem, was er schafft, aus sich heraushole, sondern alles aus dem Nichts schaffe, können weder die mystischen Bemühungen Bahās noch Gottes Anziehungen je zu einem Eingehen des Menschen in Gott führen, obwohl Bahā auch von einer Vereinigung mit Gott spricht, denn Unerschaffenes und Erschaffenes können nach islamischer Scholastik nie eins werden, und was aus nichts erschaffen worden ist,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000199

kann nur wieder zu nichts werden. Aber auch in diesem Punkt verläßt Bahā etwa im Überschwang seiner religiösen Gefühle den logischen Pfad.

Um so deutlicher geraten ihm die Szenen, die sich in seinen Schilderungen an der Grenze zwischen Mensch und Gott abspielen. Was Gott dem Menschen bis in alle Fasern so nahe rückt, seine unabwendbare ubiquitäre Anwesenheit oder „Mitheit" *(ma'iyyat)*, im landläufigen Deutsch seine „Immanenz", gerade sie wird nun zur unüberschreitbaren Grenze, die das Transzendieren in Gott verhindert, da ja zum Dabeisein zwei gehören. Bahā behauptet zwar, in die Eigenschaften Gottes hineinkriechen zu können, aber das ist offenbar sein Untergang im Genuß der jeweils halluzinierten Eigenschaft im Treibhaus seiner Vorstellung, nicht wirklich sein Übergang in deren vermeintlichen göttlichen Träger. So bleibt es bei einer seligen Zweiheit. Und auch dazu kommt es nur in Ausnahmefällen. Häufig genug muß er sich mit dem Anblick und dem Genuß von Hierodulen zufrieden geben, den Huris, durch die sich Gott vertreten läßt. Bahā glaubt sogar, daß alle Lustgefühle *(maza)*, seien es erotische oder andere, in den Geschöpfen von Gott oder solchen Stellvertreterinnen und Stellvertretern hervorgerufen würden.

Frömmigkeit und religiöse Gefühle regen sich bei Bahā aber keineswegs nur in der Menschenwelt, sondern auch in der Materie schlechthin, denn jedes Ding und jedes Atom habe einen Blick für Gott oder könne einen haben und der Mensch sei imstande, durch die Intensität seiner Gewißheit und seiner Ausstrahlung seine eigenen Teilchen und direkt oder indirekt auch die Dinge außer ihm zu einem mystischen Leben mit Gott zu erwecken. Der Mensch selbst besteht demnach aus einer ganzen Hierarchie von Bewußtseinen, die zusammen mit den „Dingen", die sie repräsentieren und aus denen er zusammengesetzt ist, ineinander verschachtelt sind und voneinander wissen, Monaden, die nicht nur, wie bei Leibniz, in prästabilierter Harmonie aufeinander abgestimmt sind, sondern auch spontan aufeinander agieren und reagieren. Und so die ganze Welt. Das Ordnungsnetz und die Einheiten bestimmt die Sprache. Das jeweilige Kernelement einer so aus einer Anzahl Maschen geflochtenen Einheit oder eines solchen Abstractums irgendeines Dings oder Geschehens habe ich, einer Anregung Bahās folgend *(kull-ǧuzw)*, die „integrale", die ihm untergeordneten Bewußtseine die „atomaren" Mentalitäten genannt. Das sind keine festhaftenden, sondern relative Bezeichnungen, da zum Beispiel ein Ast dem Blatt vor- und dem Baum nachgesetzt ist, das eine Mal also „integralen", das andere Mal „atomaren" Rang einnimmt. Beim Menschen ist das Kernelement die Vernunft. Die Begriffe sind hilfreich für das Verständnis und die Verständigung. Wenn ich Bahās Mystik nun als „total" und dann auch als eine „Erweckungsmystik" bezeichnet habe, so meine ich damit eben das, daß er es für möglich hält, den ganzen Menschen und auch etwa eine Außenwelt mit ihrer Materialität in die Mystik zu ziehen oder zu stoßen, da es ja nach Sure 17,44 nichts geben soll, was nicht schon sowieso Gott lobpriese. Das Entwerden in Gott kannte auch Bahā. Er verfolgte dieses „extreme" Ziel aber nicht mit der gleichen Beharrlichkeit wie die Liebesnähe zu Gott. Umgekehrt, kann man sagen, umfaßte seine mystische Erweckung mehr als nur die Herzen der Menschen und sein eigenes Herz und übersteigt daher das Ziel etwa des Naqšbandī Ḫwāǧa-i Aḥrār (gest. 895/1490). Aḥrār erschien in der Jugend an einem Grab im Traum Jesus und versprach, ihn selbst zu erziehen. Man deutete das als Vorverkündigung einer Laufbahn als Arzt, da Jesus im Islam wegen seiner Heilungen und Auferweckungen (letzteres gegen Ǧāḥiẓ, vgl. Olaf H. Schumann: *Der Christus der Muslime*. Köln-Wien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000200

1988, 50) als Inbegriff eines Arztes gilt. Aḥrār verwarf dies und bestand auf der Deutung, daß er einmal jesushaft die toten Herzen der Menschen zum Leben erwecken werde (ʿAlī b. Ḥusayn-i Wāʿiẓ-i Kāšifī: *Rašaḥāt ʿayn al-ḥayāt*. Ed. ʿAlī Aṣġar-i Muʿīniyān. Teheran 2536/1977 2, 392, pu 393, 10).

Manches, was Bahā beschreibt, erinnert an seinem Zeitgenossen Naǧm ad-dīn al-Kubrā (gest. 618/1221) aus Ḫwārazm, so besonders die angeblichen Beziehungen des Menschen zu Gottes Eigenschaften und der Versuch, sie sich anzueignen. Aber die beiden treten in Einzelheiten und in ihren Bestrebungen doch auch immer wieder auseinander. Sie haben sich wahrscheinlich nie getroffen, und eine Abhängigkeit des einen vom andern ist nicht zu belegen. Bahā fehlte weitgehend der Sinn für das Okkulte. In der theologischen Weltanschauung ist eine Verwandtschaft zwischen Bahā und seinem Sohn Mawlānā nicht zu leugnen. Beide halten sich etwa auf der gleichen Linie zwischen der Orthodoxie und der muʿtazilitischen Schule sowie der monistischen „Philosophie". Vieles, was Ǧalāl ud-dīn-i Humāʾī in seinem *Mawlawīnāma*. Teheran 2536/1977, für Mawlānā herausgearbeitet hat, ist schon bei seinem Vater Bahā vorhanden. Einzelnes haben schon Furūzānfar und Maḥbūb-i Sirāǧ herausgefunden (mein *Bahā-i Walad*, S. 5). Hier kann Abhängigkeit vorliegen. Es brauchte dazu aber einen Vermittler, da Bahā seinen Sohn, vielleicht aus Altersgründen(?), nicht mehr selbst in die Mystik eingeweiht zu haben scheint – was übrigens auch gegen weitere Tagebuchaufzeichnungen Bahās in Kleinasien oder noch unterwegs sprechen könnte. Ein ehemaliger Schüler Bahās, Muḥaqqiq-i Tirmiḏī (gest. 638/1240–41), war nach Bahās Tod nach Konya nachgekommen und hatte Mawlānā anhand der nachgelassenen *Maʿārif* Bahās unterrichtet. Ein Stück in Muḥaqqiqs eigenen Aufzeichnungen, die ebenfalls *Maʿārif* heißen, stimmt mit einem Stück in der bearbeiteten Fassung von Bahās *Maʿārif* überein (mein *Bahā*. S. 5).

Daß Ṣūfischüler Notizbücher *(maǧmūʿa)* führten, wissen wir von ʿAlāʾ uddawla-i Simnānī (ʿAlāʾuddawla Simnānī: *Opera minora*. Ed. W. M. Thackston, Jr. Harvard University 1988, 172, unten). Der späte Aḥmad b. Idrīs (gest. 1253/1837) berichtet von Brüdern aus dem Westen, daß die Gottesworte, die sie empfingen, in Notizbüchern festgehalten seien (aus einer noch ungedruckten Untersuchung von R. S. O'Fahey). Ein Tagebuch *(rōznāma)* hinterließ Scheich Sayf ud-dīn Saʿīd-i Bāḫarzī (gest. 659/1261 oder ein Jahr früher). Darin waren die Vorkommnisse seines Lebens laufend verzeichnet, mit Angaben über Geschenke, die er erhielt und für die er dankte, über die Regelblutungen der Frauen, über die Ungerechtigkeiten, die er zu ertragen hatte, und wie er für seine Feind betete (Īraǧ-i Afšār im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Awrād ul-aḥbāb wa fuṣūṣ ul-ādāb*. Bd 2. Teheran 1345, S. 8, verfaßt von Sayf ud-dīns Enkel Abū l-Mafāḫir Yaḥyā Bāḫarzī, aus dem ersten Band dieses Werkes, der nicht gedruckt ist). Leider ist dieses Tagebuch nicht erhalten oder noch nicht wiedergefunden. Bahās Enkel Sulṭān Walad (gest. 712/1312) hat seine eigenen *Maʿārif* zu einem richtigen Buch von 54 *fuṣūl* ausgestaltet, das jetzt in der kritischen Ausgabe von Naǧīb Māyil-i Hirawī. Teheran 1367/1988, vorliegt.

Die Drucklegung meiner Arbeit stand unter einem Unstern. Der Drucker von Löwen druckte 1988 mein Buch ohne mein Imprimatur aus und band es verkaufsfertig ein, nicht ohne mich, auf meine Vorhaltungen, zu belehren, daß drei Korrekturen genug seien (deren erste er mir schon als Umbruch, nicht als Fahnen geliefert hatte). Es folgten monatelange Obstruktionen, die ich nur mit Hilfe eines Anwalts und dank der Streichung einer Rückzahlungsklausel seitens meiner Stiftung überwand. Das erklärt die lange Zeitspanne vom Datum des Vor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000201

worts (1987) bis zum Erscheinungsjahr des Buches (Ende 1989). Zu guter Letzt ging das Buch dann zuerst noch ohne das eingelegte Verbesserungsblatt auf den Markt. Dies veranlaßt mich, zur Sicherheit hier noch eine erweiterte Fassung des Fehlerverzeichnisses, zu dem auch befreundete Leserinnen und Leser ihre Funde beigetragen haben, sowie einige Nachbemerkungen anzufügen; Satzzeichenfehler sind weggelassen.

16,2	vom zusammenfluß
22, Anm. 35	Die Vermutung über Šams ad-dīn al-Kīšī ist zu streichen.
37, Anm. 7, und 433, 18 60, Anm. 14	Die Identifikation von Akşehir bei Erzincan mit Akşar schon bei FRANZ TAESCHNER: *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen.* Leipzig 1924–26. (Türk. Bibl. 23.), II, 8–9
41,7	ʿAṭṭār
47,22	schößlingen
52.17–18	kacken
60, Anm. 14	ufer des Pjandsch an einer furt oberhalb des zusammenflusses mit dem Waḫš
62, Anm. 18	Vom allgemein anerkannten
71,7	abhalten, den blick auf Gott zu richten.
73, Anm. 10	Muḥammad
79, Anm. 38,23	Klammer schließen
81,2	zerfällt
87, pu	sie (statt die)
104, Überschrift	und
111,8	bei den tierchen
135,9	ein eigenes ich
136, Anm. 1, ult	für Ġazzālī besteht das universum nicht eigentlich
140, Anm. 11,13	*öğüdü*
149, Anm. 19,3	Der Islam 43, 1967
151, Anm. 24,7	dem (statt dam)
174, Anm. 13,16	*de Shah*
189,16	zerbrichst
201, Anm. 4,2, und 215,7	schergen
213, Anm. 47	*qaṭrī* heißt Nagel, Schuhnagel
220,7	Klammer öffnen
221,7	war
230,1	des blicks
282, Anm. 74	Über die Art des Zustandekommens der Wahrnehmungen vgl. den Physiker Ibn al-Hayṭam (gest. 430/1039) bei JUAN VERNET: *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident.* Übers. v. KURT MAIER. Zürich-München 1978, 171–172.
289, Anm. 5 und 449	Eine entfernte Parallele zur präexistenten Materie Platons und Plotins könnte man in der Wohlverwahrten Tafel (vgl. hier 158) sehen.
347, 18 und Anm. 9	*garmrawī* heißt Liebesglut

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000202

401, 9	seitenstück
428, Anm. 12, 12	streiche: sich
453, 34	Sayyid Qāsim ist identisch mit Qāsim-i anwār.
478, ult	bei Platon anzufügen: 449

FRITZ MEIER, Basel

B. R. SHARMA [Hrsg.]: *Puṣpasūtra.* P. 2: *Prapāṭhakas III–VII;* P. 3: *Prapāṭhakas VIII–X. Ed., with Vivaraṇa and Bhāṣya of Ajātaśatru and Dīpa of Rāmakṛṣṇa alias Nānābhāī Dīkṣita.* Kathmandu: Nepal Research Centre; Stuttgart: Steiner in Komm. 1985. XLII, VII, 1288 S. (Nepal Research Centre Publication, 10. 11.)[1]

The *Sāmaveda* of the Kauthumas exists in the following three versions:

1. The *Saṁhitā-pāṭha*, divided in *Pūrvārcika* and *Uttarārcika*; the verses contained in this version are called *ṛc*,

2. The *sāman* chants: The *Sāmaveda* is sung, not recited. A melody is added to a *ṛc*. which for this purpose undergoes certain phonetic modifications. The *sāman* chants are collected in the *Pūrvagāna (Grāmageya-* and *Araṇyegeyagāna*), which correspond to the *Pūrvārcika*, and in the *Uttaragāna (Ūha-* and *Ūhyagāna*), corresponding to the *Uttarārcika.*

3. The *Pada-pāṭha*, in which the *sandhi* (= *saṁhitā*) between words (components of compounds, before case-endings) is dissolved.

One of the main concerns of the *Puṣpasūtra* is the correct formation of the *sāman* chants of the *Uttaragāna.* It is widely believed that it bases itself in this matter on the *Uttarārcika*, i.e., on the *Saṁhitā-pāṭha*: it supposedly describes the phonetic modifications which turn *Uttarārcika* into *Uttaragāna.* This position, however, is in conflict with the evidence from the text. According to its own account (PS 9.2.1 ed. SHARMA (9.22 in RICHARD SIMON's edition. München 1908 = *Kleine Schriften.* Wiesbaden: Steiner 1979, pp. 470–768) it contains an enumeration of the changes *(bhāva)* by which the *pada*(-text) belonging to the *Ārcika* or the *Stobha* is modified. This agrees with other features. Take, for example, PS 3.1.6 (SIMON: end of 3.3) *tvaṁ hi kaulme* "in the melody *Kaulmabarhiṣa* the *i* of *hi* becomes *āyi* (or *āi*), then *oyi* (or *oi*), in *tvaṁ hi*". This concerns SV 1581 (Utt 7.3.4.1) *tvaṁ hy ehi cerave*, which however does not contain the required form *tvaṁ hi* in the *Saṁhitāpāṭha.* The same applies to SV 824 (Utt 2.1.18.1) *evā hy asi*, which too does not contain the *i* of *hi* that should change according to PS 3.1.4 (3.3). *e* of *somāḥ pavante indavo . . .* is modified by PS 3.1.9 (3.5), but the *Saṁhitā*-text has no *e*: *somāḥ pavanta indavo . . .* (SV 1101; Utt 4.1.20.1). PS 6.1.1–6.4.29 (6.1–69) deals with the situations where *aḥ* before voiced consonants and *a* does, and where is does not undergo *sandhi*; the existence of a *Saṁhitā*-text, where such operations have already been carried out, is

[1] Abbreviations: ĀpŚS = *Āpastamba Śrautasūtra.* – BhāŚS = *Bhāradvāja Śrautasūtra.* – HiŚS = *Hiranyakeśi Śrautasūtra.* – MīS = *Mīmāṁsā Sūtra.* – MŚS = *Mānava Śrautasūtra.* – PB = *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa.* – PS = *Puṣpasūtra.* – ŚŚS = *Śāṅkhāyana Śrautasūtra.* – SV = *Sāmaveda.* – Utt = *Uttarārcika.*

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000203

totally ignored. These and other examples show that the *Puṣpasūtra* bases itself on a *Pada-pāṭha* (not necessarily the surviving one; cf. T. BENFEY, ed. SV, Leipzig 1848, I p. LVII) rather than on the *Saṁhitā-pāṭha*. This is in no way surprising, because *Prātiśākhyas* – and the *Puṣpasūtra* belongs to this class of literature – take as a rule the *Pada*-text as their basis. This is true also of the *Ṛktantra*, another *Prātiśākhya* of the *Sāmaveda*, which contains rules for producing the *Saṁhitā*-text starting from the *Pada*-text: the *Pada*-text is the basis (*prakṛti*; *sūtra* 3.1.3 = 63, ed. SURYA KANTA. Repr. Delhi: Meharchand Lachhmandas 1970).

The issue mentioned above has been obscured by the fact that several authorities have claimed that the word *yoni* – repeatedly used in the PS – refers to the *Saṁhitāpāṭha* or part thereof (e.g. H. OLDENBERG in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1908, p. 712; W. CALAND, intr. *Pañcaviṁśa-Brāhmaṇa*. Calcutta 1931, p. x; J. GONDA: *Vedic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz 1975, p. 315, 318; SHARMA, intr. PS. Pt 1. Wiesbaden: Steiner 1979, p. 14; pt. 3 p. 1278). This is not correct. SIMON has rightly explained *yoni* as "erstens jeder Gesang des *Pūrvagāna*, zweitens von den dreiversigen Gesängen des *Uttaragāna* jeder erste Vers, der in einer *Yoni* des *Pūrvagāna* seine textliche und melodische Entsprechung hat" (*Kl. Schr.* p. 498). In other word, the term *yoni* as used in the *Puṣpasūtra* never refers to the *Saṁhitā-pāṭha*. And nor does the word *chandas* (cf. SHARMA, PS pt. 2 p. XXIII; pt. 3 p. 1275), nor, as it seems, any other word in the *Puṣpasūtra*. In brief the *Puṣpasūtra* has nothing whatsoever to do with the *Saṁhitā- pāṭha* of the *Sāmaveda*, and it is unlikely that even the existence of the latter could be proved with the help of the former. [Note that the *pauruṣeyatva* of the *Ūha-* and *Ūhya-* (= *Ūharahasya*)*gāna* (cf. CALAND, PB intr. p. xiii–xiv; SHARMA, PS pt. 2 p. XXIII) is not necessarily connected with their presumed lateness: the *gānas* are "la portion vraiment neuve et essentielle du *[Sāma-]Veda*" (L. RENOU: *Les écoles védiques et la formation du Veda*. Paris 1947, p. 92). It must rather be seen in connection with the other kind of *ūha*, whose result is no longer a *mantra* according to the later tradition (MīS 2.1.34 + Śabara; already ĀpŚS 24.1.35), whereas no such opinion is expressed in the earlier texts (cf. BhāŚS 6.15, MŚS 5.2.9, ŚŚS 6.1, esp. HiŚS 1.1.13–14).]

SHARMA is the fourth to prepare an edition of the *Puṣpasūtra*; his predecessors are SATYAVRATA SĀMAŚRAMI (Calcutta 1890; see CALAND, PB p. vii), RICHARD SIMON (with German translation; 1908), LAKṢMAṆA ŚĀSTRIN DRĀVIḌA (with Ajātaśatru's *Bhāṣya* Benares 1922). SHARMA has used only the last of these earlier editions for his parts 2 and 3, as well as 26 mss. This is certainly an improvement upon his part 1 (same publishers 1979), which contained no indications which, or whether, mss. and/or editions had been used. Yet one wonders what SHARMA has done with all these manuscripts, at least while editing the *Sūtra*-text: the *sūtras* have virtually no variant readings. This contrasts sharply with SIMON's edition of 1908 which, though based on 'only' 14 manuscripts, notes many variants.

Two of the three commentaries included in this edition are here published for the first time: Ajātaśatru's *Vivaraṇa* and Rāmakṛṣṇa's *Dīpa*. All three commentaries were known to and used by SIMON, who considered Ajātaśatru's *Vivaraṇa* and *Bhāṣya* two versions of one and the same commentary. SHARMA, without mentioning SIMON, protests against this view, but thinks none the less that "it is not surprising if the diction in both these commentaries is often identical" (p. XII–XV).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000204

Among the other questions dealt with in the introduction to part 2 is the date of the *Puṣpasūtra*. This discussion had been announced in part 1, where BURNELL's argument regarding the use of Aindra, and therefore supposedly pre-Pāṇinian terms had been mentioned. This argument is fortunately not repeated in part 2. Instead we find even less convincing arguments, "mainly linguistic," meant to show that the *Puṣpasūtra* "is certainly much older than the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini".

Three indexes and three appendixes conclude part 3. The 'index of *sūtras*' and the 'alphabetical index of words' deserve special mention (because without parallel in SIMON's edition).

JOHANNES BRONKHORST, Lausanne

KONRAD MEISIG [Übers.]: Premcand. *Die Schachspieler. Erzählungen.* Aus d. Hindi übers. in Zus.-Arb. mit PETRA CHRISTOPHERSEN. Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 142 S. 26.80 DM.

Ein merkwürdiger Konsensus will es, daß von rd. 300 Erzählungen Premchands kaum mehr als ein Zehntel die Mühe einer Übersetzung zu lohnen scheint. Auch KONRAD MEISIG – die Mitarbeit von PETRA CHRISTOPHERSEN beschränkt sich auf zwei der Erzählungen – hat die prädestinierten Geschichten gewählt: neben der Titelerzählung den *Brunnen des Thakurs, Das Leichentuch, Die Geschichte von den beiden Ochsen* – um die bekanntesten zu nennen. Zehn der insgesamt vierzehn Erzählungen kennt der Leser allein aus zwei verbreiteten jüngeren Anthologien, der von DAVID RUBIN: *The World of Premchand.* London 1969, resp. *Deliverance.* London 1988 und der von N. NOPANY und P. LAL: *Twenty-four Stories of Premchand.* Delhi 1980.

Ein größeres Risiko als mit der Auswahl ist M. mit der Entscheidung für eine partiell 'dynamische' Übersetzung eingegangen: Ein armer College-Student möchte während der „Sommerferien" nicht allein im „Internat" zurückbleiben und folgt der Einladung seines „adligen" *Zamīndār*-Studienfreunds ins elterliche Haus, eher ein „Schloß", wo er als ein „Herr Baron" eingeführt wird und bald wie ein solcher auftritt; zum Zeitvertreib gehören Flußfahrten mit der „Yacht" *(naśā*, dt. *Der Rausch*, S. 50 ff.). Zwei junge Männer „joggen" im Stadtpark für die „Vorentscheidungen für die Olympischen Spiele" (*manovṛtti*, unglücklich betitelt *Das Naturell einer Hure*, S. 86); etc. Die angestrebte gute Lesbarkeit (Klappentext) stellt sich auf diese Weise nur bedingt ein, zumal die Übersetzung sich von den syntaktischen Strukturen des Hindi, seiner Idiomatik und Metaphorik häufig nicht frei genug macht und erst im zweiten Anlauf erkennen läßt, daß, beispielsweise, der „Pfad der Unabhängigkeit" (S. 106) als der Weg zur politischen Freiheit zu verstehen ist, und mit dem „Gipfel der Unabhängigkeit" (ibid.) das nämliche hohe oder unbeirrt zu verfolgende Ziel gemeint ist. Ein Kapitel für sich bilden die Nuancen und Wechsel im Stil der Anreden, von denen die Dialoge bei Premchand leben. Sie sind sicher oft schwer im Dt. wiederzugeben, doch fragt man sich, ob M. sie zunächst überall richtig interpretiert hat. Wenn ein erbostes, gleichwohl höfliches *bābūjī* in der Ü. als „Mann!" (S. 55) erscheint, oder ein diplomatisch-respektvolles *bābā* mit „Menschenskind!" (S. 18,20) wiedergegeben wird, kommt der Tenor der originalen Dialogabschnitte nicht mehr zum Ausdruck.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000205

Mit der Atmosphäre und den Ereignissen der Kolonialzeit, dem Hintergrund vieler Erzählungen Premchands, scheint M. keine sehr konkreten Vorstellungen zu verbinden, was der laut Klappentext ebenfalls angestrebten „wissenschaftlichen Genauigkeit" mitunter Abbruch tut und im extremeren Fall die erzählerische Intention entstellt. So bemerkt M. zu Anfang der satirischen Erzählung *Moterâm Jî Shâstrî* (M.s Umschrift) anscheinend nicht, daß die Loyalität der Titelperson gegenüber der Kolonialmacht während zweier im Verständnis des Autors und indischer Leser wohldefinierter Phasen ihre (ironisch gemeinte) Bewährungsprobe besteht, nämlich *svadeśī āndolan ke dinon men* und *svarājya āndolan ke dinon men*[1]. Ohne erkennbare übersetzungsstrategische Notwendigkeit wird daraus „in den Tagen des indischen Nationalismus" und „zur Zeit der Unabhängigkeitskampagne (S. 109). Da diese(r) zur Zeit der Erzählung andauert, irritiert nicht nur die repetitiv erscheinende Übersetzung, man fragt sich auch, aus welcher zeitlichen Perspektive berichtet wird. Ein deutlicheres Beispiel: In der Erzählung *Autospritzer (moṭar ke chīnṭe)*, in der ein kräftiger Brahmane in einer Anwandlung überheblichen Zorns die Insassen eines rücksichtslos fahrenden Autos vor einer applaudierenden Menge verprügelt und demütigt, ist das Hauptopfer bei M. „einer von den britischen Kolonialbeamten" (S. 17). Im Original machen der Kontext und die Sprechweise der Personen hinlänglich klar, was man von vornherein vermuten sollte, daß nämlich ein verwestlichter reicher Inder, ein einheimischer Sahib also, die Quittung für sein und seinesgleichen arrogantes Benehmen erhält. Die Folgen für die Erzählung könnten kaum gravierender sein: der geschilderte Vorfall wird unglaubwürdig, geradezu undenkbar, wenn schon der Ruf „Polizei!" – am Ende der Geschichte – genügt, daß alle blitzartig von der Szene verschwinden. Kein gewöhnlicher Übersetzungsfehler, über die hier nicht buchgeführt werden soll, aber eine translatorische *paramparā* verwandelt die Beerdigung eines muslimischen Freiheitskämpfers in eine „Einäscherung" nach Hindu Ritus *(Die Demonstration*, S. 107, entgegen aller Wahrscheinlichkeit und denkbar expliziter Formulierung im Hindi. Hier schießt M. über den vom Autor intendierten Symbolgehalt einer Waschung des Leichnams im Ganges weit hinaus.

Da auf jeden erklärenden Kommentar verzichtet wird, sind viele der in den Erzählungen enthaltenen Anspielungen unverständlich. Für den mit indischen Verhältnissen, Anschauungen und Sitten nicht vertrauten, aber vielleicht gerade deshalb besonders aufmerksamen Leser hätte der soziokulturelle Hintergrund zumindest in einigen Fällen erläutert werden müssen, etwa in Bezug auf die Freiräume im Gesundheitswesen, die den erwähnten Moteram Shastri auf den Gedanken bringen, als *vaidya* zu firmieren – 'Heilpraktiker' wäre vielleicht eine bessere Übersetzung als „Arzt", und „Medizinaldirektor" geht ganz an dem angemaßten *bhiṣagācārya* vorbei – und mit „versteckten Leiden von Männern und Frauen" (S. 110) einen Reibach zu machen.

Ein kurzes Nachwort sagt das Notwendige zu Leben und Werk des Autors, doch beruhen die biographischen Angaben z.T. auf überholten Darstellungen; stellenweise ist auch die Formulierung geeignet, falsche Vorstellungen zu wekken. Mit seiner ersten Geschichtensammlung *soz-e-vatan* kam P. erst 1909, zwei Jahre später als angegeben, mit den Behörden in Konflikt; ein „Schreibverbot" wurde nicht gegen ihn verfügt. P.s „Schulabschluß" bestand auch nicht im

[1] *Gupt dhan.* Bd. 2. llāhābād 1962, S. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000206

„Bachelor of Arts"; diesen damals noch angesehenen Grad konnte er erst nach langer Berufstätigkeit im Alter von 39 Jahren erwerben. Nicht „häufig wechselnde Stellungen als Lehrer", vielmehr mit einem Anstellungsverhältnis verbundene Ortswechsel wären hervorzuheben gewesen; und so ärmlich, wie es sich liest, waren die Verhältnisse des immerhin früh bekanntgewordenen und vergleichsweise hohe Honorare erzielenden Autors nicht, noch war er „dauernd kränklich".

Im abschließenden Verzeichnis der indischen Begriffe, das nicht alle vorkommenden Ausdrücke erfaßt, stößt man auf umständlich-ungenaue (s. e.g. *Cilam*, *Pān*, *Pardā*) und nichtssagende Definitionen: „*Navāb* – hoher Fürstentitel"; „*Rāma* – ein Hindugott". Spätestens bei *Sītā*, erklärt als des letzteren „überaus keusche Gattin", wäre man versucht, beim Übersetzer auf einen indologischen Laien zu schließen, wenn man nicht wüßte, daß ein ausgewiesener Fachmann zu Werke gegangen ist. Offenbar ist fremdsprachliche Kompetenz in den modernen Sprachen weiter dimensioniert und nicht schon auf der Basis eines Sanskrit-Studiums en passant zu erreichen. Daß die an Literaturübersetzungen zu stellenden Ansprüche bei indischen Autoren nicht notwendigerweise reduziert werden müssen, haben die o.e. Übersetzungen Premchand'scher Erzählungen ins Englische durch den amerikanischen Hindi-Kenner und Literaturhistoriker David Rubin gezeigt. Die Maßstäbe, die sie in Bezug auf Texttreue und stilistisches Einfühlungsvermögen gesetzt haben, gelten auch für Übersetzungen ins Deutsche. Weitere Versuche sind also angezeigt; an noch zu entdeckenden „besten Geschichten" ist kein Mangel.

Dietmar Mayan, Hamburg

Alan W. Entwistle: *Braj: Centre of Krishna Pilgrimage*. Groningen: Forsten 1987. XVIII, 554 S., 29 Abb.-Taf., 2 lose Ktn. (Groningen Oriental Studies. 3.)

Braj, im religiös relevanten Sinne die Gegend um Mathura (Uttar Pradesh), die durch die heiligen Orte der Kṛṣṇa-Vita wie Mathura selbst, Vrindaban, Govardhan u.a.m. gekennzeichnet ist, gilt den Vaiṣṇavas als Stätte der Kindheit, Jugend und frühen Herrscherjahre dieses Gottes. Die Gegend wird damit in dichtester Weise im Sinne einer geographia sacra interpretiert und ist Pilgerstätte höchsten Ranges, vor allem seit der „Wiederentdeckung" Brajs etwas seit dem sechzehnten Jh., als es physisch und geistlich von den verschiedenen viṣṇuitischen *sampradāyas* neu in Besitz genommen und viṣṇuisiert bzw. kṛṣṇaisiert wurde. Diese *sampradāyas* und die Anwesenheit von in traditioneller oder schon touristisch organisierter Form pilgernden Gläubigen bestimmen das Leben in Braj zu einem guten Stück.

Es ist viel über Braj gehandelt worden, insbesondere seit F. S. Growse sein *Mathurá: A District Memoir*. Allahabad 1873–4 vorlegte, welches einen Meilenstein in der kultur-, religions- und literaturgeschichtlichen Behandlung des Themas darstellt. Namhafte, vor allem indische Autoren, für die stellvertretend nur P. D. Mītal genannt zu werden braucht, haben unsere Kenntnis durch umfangreiche Arbeiten kulturgeschichtlicher und editorischer Art bis in die Mitte der siebziger Jahre weiterhin vorangetrieben. Warum also vor dem Hintergrund umfassender Beiträge zum Thema ein neues, im ersten Teil enzyklopädisch angelegtes Werk am Ende der achtziger Jahre? Die Antwort fällt leicht, sehr viel

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000207

leichter als die Anforderungen, denen ein Verfasser sich bei der Abfassung eines solchen Werkes gegenübersieht: Seit etwas mehr als zwei Jahrzehnten hat unsere Kenntnis von Braj quantitativ und qualitativ explosionsartig zugenommen. Die archäologischen Arbeiten von H. HÄRTEL, die religionshistorischen und philologisch-literaturwissenschaftlichen von CH. VAUDEVILLE, die religionshistorischen und interpretativen von N. HEIN und neuerdings von J. S. HAWLEY oder die religionswissenschaftlichen von F. HARDY, welche die Beziehung Südindiens und Brajs erhellen, u. v. a. m. sind hier bedeutsam gewesen. Ferner haben sich die Möglichkeiten, die Region zu erforschen, seit der Gründung des Vrindaban Research Institute (1968) mit seinem reichen Handschriftenbestand sehr erweitert. Außerdem ist das vorliegende Werk in der Anlage neuartig, da es klar als Beitrag zur Erforschung von Braj als Pilgerzentrum konzipiert ist. Es will daher Topographie, Orts- und Kulturgeschichte im Hinblick auf das Pilgerwesen erhellen. Damit steht es in einer Linie mit Werken, die auch aus der kritischen Auseinandersetzung mit dem Oeuvre V. TURNERS erwachsen sind, die, was Indien angeht, bereits in den Bemühungen E. A. MORINIS' *(Pilgrimage in the Hindu Tradition.* Delhi 1984) beachtliche Frucht getragen hat. ENTWISTLE stellt sich also einer vielschichtigen Aufgabe, der der äußere Aufbau des Buches in folgender Weise Rechnung trägt:

Er läßt einem einleitenden Kapitel zur Gegend von Braj und ihren Bewohnern, zu den religiösen Gruppen dort und dem mit ihnen verbundenen Pilgerwesen als zweites Kapitel eine deskriptive Darstellung der Kṛṣṇa-Mythologie, welche die Örtlichkeiten von Braj im Sinne einer geographia sacra definiert, folgen. Das dritte Kapitel behandelt die religiöse Praxis und die ihr zugrundeliegenden Konzepte. Daran schließt sich, viertens, die Vor- und Frühgeschichte Brajs an. Als fünftes Kapitel wird Braj seit dem dreizehnten Jh. historisch abgehandelt. Das Pilgerwesen, wie es seit den ältesten faßbaren Texten bis in die Gegenwart behandelt wird, also im wesentlichen Purāṇas, *māhātmya*s außerhalb derselben, Hagiographien, Beschreibungen und Pilgeritinerarien, bildet den Gegenstand von Kapitel 6. Das siebente Kapitel bietet eine vergleichende Phänomenologie, zu einem Teil auch religionshistorische Deutung heiliger Stätten. Im letzten und umfangreichsten, achten, Kapitel werden die einzelnen Pilgerorte von Braj aufgrund der in Kapitel 6 behandelten Quellentexte und nach der heutigen Beobachtung dargestellt. Diese Darstellung wird durch Anhänge vertieft, die ein bis ins sechzehnte Jh. zurückreichendes Pilgeritinerarium (App. 1), eine Liste der dort aufgeführten heiligen Stätten (App. 2), ein Itinerarium aus dem achtzehnten Jh. und eine wohl erst im neunzehnten Jh. end-redigierte Apodemik (App. 3) sowie verschiedene mittelalterliche und neuzeitlichen Pilgerdirektorien (App. 4) bieten. Ebenfalls als Anhang erscheint eine Einleitung zu den Festen und ihrer kalendarischen Zuordnung sowie eine Liste der heute weitgehend üblichen Feste. Bildtafeln und eine umfassende Bibliographie, Indices und zwei Karten vollenden den Band.

In den enzyklopädischen Kapiteln 1–5 greift der Verfasser auf die wissenschaftliche Literatur zurück und wertet sie, unterstützt durch eigene langjährige Ortskenntnis, aus. Seine Ausführungen hängen in ihrer Gültigkeit damit weitgehend von der Quellenlage ab. Die wissenschaftliche Originalleistung des Buches liegt in seinem zweiten Teil (Kap. 6ff.), in dem zunächst die Originalquellen für das Pilgerwesen von Braj erfaßt werden. Diese reichen zumindest bis zur Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend zurück, wenn man noch früher datierende Texte der Ālvārs außer Betracht läßt, die Mathura erwähnen, ohne

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000208

daß zu entscheiden wäre, ob dies im Sinne konkreter oder geistlicher Topologie zu verstehen ist. ENTWISTLE untersucht die frühen Quellen auf literaturhistorische Abhängigkeiten und stellt dann die einschlägigen mittelalterlichen und neuzeitlichen Werke vor, was geradezu einem tour d'horizon auf dem Felde wichtiger Literaturbereiche der viṣṇuitischen *sampradāya*s gleichkommt.

Besonders gründlich fallen ENTWISTLES Ausführungen über Govardhan aus, also denjenigen Hügel, der vermutlich das älteste natürliche Kultobjekt von Braj darstellt. Hier setzt er sich mit Fragestellungen auseinander, die vor allem von CHARLOTTE VAUDEVILLE in *The Cowherd God in Ancient India.* In: L. S. LESHNIK und G. D. SONTHEIMER [Hrsgg.]: *Pastoralists and Nomads in South Asia.* Wiesbaden 1975, S. 92–116, und in *Braj, Lost and Found.* In: IIJ 18 (1976), S. 195–213, in den Brennpunkt der religionshistorischen Diskussion gerückt wurden, indem er Neues und Korrigierendes beiträgt. VAUDEVILLE hatte herausgearbeitet, daß im Kultus von Govardhan *yakṣa-* und *nāga*-Kultus eine Verbindung eingingen, machte aber ebenfalls ein śivaitisches Stratum aus, welches sie, gestützt auf frühere Arbeiten, ins siebente bis fünfzehnte Jh. datierte. Diese Kultformen gingen dann in den Kṛṣṇa-Kultus auf Govardhan ein. Mit Recht machte sie geltend, daß das chthonische Element von Kṛṣṇas älterem (!) Bruder (!) Saṃkarṣaṇa-Balarāma repräsentiert werde, das nomadische *yakṣa*-Element hingegen von Kṛṣṇa-Gopāla, in dessen Kult noch ein weiterer religionshistorischer Strang deutlich wird, nämlich seine Beziehung zum Wasser der Yamunā. Kürzlich hat sie nun mehr das śivaitische, oder besser: das Bhairava-Element, im Zusammenhang mit der Śrīnāthjī- und Govardhan-Verehrung herausgestellt (Śrīnāthji ist das Kṛṣṇa-Götterbild des gleichnamigen Tempels auf Govardhan, welches sich heute in Nathdvara befindet; vgl. ihr *„Multiple Approaches to a Living Hindu Myth . . .“*. In: H. KULKE u. G. D. SONTHEIMER: *Hinduism Reconsidered.* Delhi, 1989, S. 105–125), zuletzt auch in *„Govardhan, the Eater Hill“* (im Druck und erst 1988 nach dem Erscheinen von ENTWISTLES Buch entstanden), abermals auf die Verschränkung des *yakṣa-*, des Berg- und des *nāga*-Kultus hingewiesen, indem sie auf die blutigen Opfergaben, die früher auf Govardhan dargebracht wurden, aufmerksam gemacht hat. ENTWISTLE stützt insbesondere die *yakṣa*-Vorgeschichte weiter ab, weist aber auch auf die Verbindung des gesamten Govardhan-Kultus mit dem Kultus an Neu- und Vollmondtagen während des Monsuns hin und kann es von daher wahrscheinlich machen, daß der Govardhan-Kultus innig mit Vorstellungen vom Mond als essentiell für die Riten für die Verstorbenen und, damit zusammenhängend und gleichzeitig darüberhinausgehend, mit dem Gesamtkomplex Fruchtbarkeit und lebenspendendes Naß verbunden ist. All dies lief im Kṛṣṇa-Kult zusammen. ENTWISTLE beurteilt freilich VAUDEVILLES Bhairava-Hypothese eher skeptisch, was er mit der Unzuverlässigkeit des von ihr in *„Multiple Approaches to a Living Hindu Myth . . .“* benutzten Materials begründet.

Der teilweise enzyklopädische, gleichermaßen historische wie deskriptive Charakter des Werkes bringt es mit sich, daß eher theoretische Aspekte zwar nicht unerwähnt bleiben, aber keineswegs tiefgründig besprochen werden können. Dies gilt insbesondere für eine explizite Fortführung der von MORINIS begonnenen Auseinandersetzung mit TURNER. – Es mag manchem Leser auch scheinen, daß das von ENTWISTLE häufiger gemachte Angebot, den Kṛṣṇa-Kultus nach psychoanalytischem Modell zu deuten, sich für eine umfassende Würdigung des Kṛṣṇa-Kultus als ein zu geschlossenes System erweist, ein System, welches freilich gerade Amateure zu voreiliger „Erledigung“ hier anstehender Probleme verleiten wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000209

ENTWISTLE hat ein hoch zu lobendes Werk geschaffen, welches an Breite und Tiefe lange Zeit nicht überholt werden wird.

MONIKA THIEL-HORSTMANN, Köln

Giovanni di Pian di Carpine: *Storia dei Mongoli.* Spoleto: Ed. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1989.

Unter den abendländischen Nachrichten, die aus dem 13. und 14. Jhdt. über die Mongolen erhalten geblieben sind, nimmt die *Historia Mongalorum* des Johannes von Pian di Carpine einen besonderen Rang ein. Der Bericht des Franziskaner-Provinzials, der im Auftrag Papst Innozenz' IV. 1245–47 eine Gesandtschaftsreise an den Hof des Großkhans nach Karakorum unternahm, enthält eine Fülle von wertvollen Angaben zu vielen Lebensbereichen der Mongolen, nicht zuletzt zu deren Kriegführung und politischen Zielsetzungen. Eine erste, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe besorgte A. VAN DEN WYNGAERT im Jahre 1929. Seither sind wenigstens vier neue Handschriften entdeckt worden, deren Auffindung eine moderne textkritische Edition des Werkes dringend geboten. Diesem Erfordernis trägt nunmehr eine umfangreiche Studie Rechnung, die soeben als Gemeinschaftswerk italienischer Fachgelehrter aus Anlaß der achthundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Carpini vom Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo herausgegeben wurde. Das Sammelwerk enthält neben einer Einführung in die Geschichte der Mongolen und deren Beziehungen zur abendländischen Welt (L. PETECH) eine Reihe von Beiträgen, die sich mit Leben und Werk Carpinis auseinandersetzen. Während E. MENESTÒ eine auf neuesten Forschungsergebnissen fußende Lebensbeschreibung Carpinis beisteuert, befassen sich die Beiträge von C. LEONARDI und M. C. LUNGAROTTI mit dem geographischen Weltbild des Chronisten und den beiden Redaktionen seines Reiseberichts. Breiten Raum nehmen die Überlieferungsgeschichte und die textkritische Erschließung der *Historia Mongalorum* ein, die E. MENESTÒ in mustergültiger philologischer Kleinarbeit vorgenommen hat. Von demselben Autor stammt eine Aufstellung aller bislang bekannten Handschriften und ein Literaturverzeichnis, in dem der kundige Leser freilich die einschlägigen Beiträge der ungarischen und russischen Forschung (GYÖRFFY, MALEIN, ŠASTINA u. a.) vermissen wird. Zu den Vorzügen des Werkes gehören hingegen die sachkundigen Anmerkungen und Kommentare von P. DAFFINÀ. Ein ausführliches Personen- und Ortsnamenregister sowie ein reichhaltiger Abbildungsteil ergänzen das Werk, das künftig zu den unerläßlichen Hilfsmitteln der Carpini- und Zentralasienforschung gehören wird.

HANSGERD GÖCKENJAN, Gießen

NAKAJIMA SATOSHI: *Tōyōshigaku ronshū. Sōdaishi kenkyū to sono shūhen* (Studies in Oriental History – Historical Research on the Sung Dynasty and Related Fields). Tōkyō: Kyūko shoin 1988. 5, 686, 23, 4 S. 8^0. 12.000 Yen.

In Japan ist es üblich, daß über Jahrzehnte verstreut erschienene Arbeiten eines Gelehrten, der in die Jahre gekommen ist, als Sammelband zusammen-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000210

gefaßt werden. Der hier angezeigte Band vereinigt rund 45 Arbeiten des renommierten Fachmannes für die Sung-Zeit NAKAJIMA SATOSHI (geb. 1910), dem vor allem wichtige Beiträge zur Wirtschafts- und Währungsgeschichte zu danken sind. Diesem Bereich gelten 13 verschiedene Aufsätze, in denen Probleme der Münzwährung und Metallgewinnung behandelt werden. Von besonderem Interesse sind hier die ausführlichen Studien über den Bergbau (Kupfer und Zinn) im chinesischen Mittelalter (mit übersichtlichen Tabellen der geographischen und zeitlichen Verteilung der Metallgewinnung und der Höhe der Emissionen von Kupfergeld, S. 209–214). Eine weitere Gruppe von 14 Aufsätzen umfaßt allgemeinere Studien zur Sung-Geschichte sowie eine Reihe gelehrter bibliographischer Abhandlungen über sung-zeitliche Texte. Unter letzteren ist hervorzuheben eine Studie über die Enzyklopädie *Shih-wen lei-yao ch'i-cha ch'ing-ch'ien* als Geschichtsquelle (über dieses Werk vgl. auch ZDMG 114 [1964] 208–210) und zwei weitere über das leider nur unvollständig überlieferte Gesetzeswerk des südlichen Sung-Zeit *Ch'ing-yüan t'iao-fa shih-lei* aus der Zeit um 1200 (S. 315–330). Andere Arbeiten betreffen dem ambulanten Handel im chinesischen Mittelalter (S. 292–304) und das Kanalsystem nordöstlich von Kueilin (Kuangsi) in seiner Bedeutung als Verkehrsweg und für die Bewässerung (S. 345–387). Eine dritte Gruppe von Aufsätzen über Hsi-hsia und Tibet enthält acht Arbeiten über das 1227 durch die Mongolen ausgelöschte Tangutenreich Hsi-hsia und zwar sowohl über seine politische Geschichte wie auch seine Kultur und Wirtschaft. Diese Aufsätze beruhen auf chinesischen Quellen über Hsi-hsia, die ungeachtet der namentlich in Leningrad von den dortigen Forschern betriebenen Erschließung von tangutischen Quellen immer noch von erstrangiger Bedeutung sind. Unter den drei Tibet gewidmeten Aufsätzen ist eine Arbeit über die Gründung der chinesischen Provinz Hsi-k'ang in Osttibet in der ersten Hälfte des 20. Jahrh. zu erwähnen (S. 533–577), die als grundlegend zu gelten hat. Der Band enthält auch 10 Rezensionen, hauptsächlich von Büchern japanischer Gelehrter, aber auch eine positive Würdigung von OTTO FRANKES *Geschichte des chinesischen Reiches*. Bd. 4. 5. Berlin 1948–52 (S. 665–671), die zuerst 1954 in der Zeitschrift Tōyō gakuhō erschienen ist. Der Zugang zu dem vielfältigen Inhalt des Sammelbandes wird dankenswerterweise durch einen 23-seitigen Index erleichtert.

HERBERT FRANKE, Gauting

HUANG K'UAN-CHUNG: *Nan-Sung shih-tai k'ang-Chin ti i-chün* (Die Freiwilligentruppen der südlichen Sung-Zeit zur Abwehr gegen die Chin). Taipei: Lien-ching ch'u-pan shih-yeh kung-ssu 1988. VI, 274 S. Kl. 8^0. 200 HTP.

Nach der Invasion der Truppen des Djurdjenstaates Chin, die 1126–1127 zum Verlust großer Teile Nordchinas führte, zeigte sich immer wieder, daß die Regierungstruppen im Kampf gegen die Chin versagten. Der Sunghof begünstigte darum die Bildung von freiwilligen Miliztruppen unter lokalen Führern, die den Widerstand zum Teil erfolgreich fortsetzten, bis es 1141–1142 zu einem Friedensschluß zwischen den beiden Staaten kam. Auch während der später wieder aufflammenden Kämpfe um 1160 und vor allem 1206–1208 spielten die Milizen eine bedeutende Rolle, desgleichen beim Untergang des Chin-Reiches durch die Mongolen im Bunde mit Sung (1234). Das Buch bietet einen überaus klaren

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Überblick über die Einsätze der Freiwilligenverbände seit 1126 und analysiert ihre Rolle in den Abwehrkämpfen. Nach der Vernichtung des Staates Chin stellte Sung die Unterstützung der Milizen ein, was zur Folge hatte, daß viele der Guerillaführer sich den Mongolen anschlossen und dadurch die Kampfkraft des den Sung nach 1234 erwachsenen neuen Gegners verstärkten. Der Autor zeigt auch, daß die Milizen sich gelegentlich für die Sung als ein Hindernis für Friedensverträge mit Chin (1141, 1165, 1208) erwiesen und deshalb nicht mehr vom Staat gefördert wurden. Das Buch ist ein ausgezeichneter Beitrag zur Kriegsgeschichte Chinas im 12. und frühen 13. Jahrhundert, in dem eine sehr große Zahl von Quellen und Sekundärliteratur intelligent verarbeitet ist. Besonders instruktiv sind die Tabellen über sämtliche Miliztruppen mit Angaben über Namen der Führer, Örtlichkeiten, Datum, Einsätze und Stärke. Die erste Tabelle behandelt die Zeit von 1126 bis 1141 (S. 64–101), die zweite den Zeitraum 1158–1164 (S. 138–149) und die dritte den von 1206 bis zum Untergang der Chin 1234 (S. 194–209). Hier hat der Verfasser es verstanden, die verstreuten Angaben der Quellen so übersichtlich zusammenzufassen, daß sich ein klares Bild von den Einsätzen der Milizen ergibt. Als besonders erfreulich muß hervorgehoben werden, daß alle Zitate mit Seitenangaben versehen sind, im Gegensatz zu der altmodischen Zitierweise mancher chinesischen und japanischen Autoren, die bei einer Quelle nur auf das Kapitel eines Buches verweisen. Es ist zu bedauern, daß ich das inhaltsreiche Buch des chinesischen Autors nicht mehr für meine *Studien und Texte zur Kriegsgeschichte der südlichen Sungzeit.* Wiesbaden: Harrassowitz 1987, benutzen konnte, die ja ein verwandtes Thema behandeln.

Herbert Franke, Gauting

Shigemi Komatsu und Kwan S. Wong: *Chinesische und japanische Kalligraphie aus zwei Jahrtausenden. Die Sammlung Heinz Götze Heidelberg.* Bearb. unter Mitwirkung von Fumiko E. Cranston. Mit Beiträgen von Gisela Armbruster, Helmut Brinker, Doris Croissant, Lothar Leder-rose, Misako Wakabyashi-Oh, Gisela Pause-Chang und Irmtraud Schaarschmidt-Richter. Hrsg. u. eingel. von Heinz Götze. München: Prestel 1987. 198 S., 70 Abb. ISBN 3 79 13 07959.

Fraglos gehört die Sammlung des Verlegers, Archäologen und Connaisseurs Heinz Götze in Heidelberg, die er in den vergangenen Jahrzehnten zusammengetragen hat, zu den besten privaten Kalligraphiesammlungen chinesischer und japanischer Handschriften im Westen. Dieser sorgfältig erstellte und vorzüglich bebilderte Katalog legt Zeugnis davon ab.

Exzellente Beispiele ostasiatischer Schriftkunst können in diesem Katalog bewundert werden. An erster Stelle möchte ich als Beispiel die Querrolle von Mi Fu (1051–1107) erwähnen (Nr. 2), an der in vorzüglicher Weise Aufbau, Inhalt und historische Überlieferung eines solchen Werkes studiert werden können. Ein ebenfalls überaus eindrucksvolles Beispiel sind die Briefe von Zhao Mengfu (1254–1322), die als Handrolle montiert sind (Nr. 4). Bei ihnen beschränkt sich der Text der Katalogs allerdings auf die Rahmenangaben. Er geht nicht auf den Inhalt der Briefe ein. Chronologisch führt der Katalog dann in die Ming-Zeit, aus der ich eine Hängerolle mit einem Gedicht von Wang Duo (1592–1652), einem

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000212

der bedeutendsten Kalligraphen des 17. Jahrhunderts, erwähnen möchte (Nr. 10). Auch Kang Youwei (1858–1927) und Liang Qichao (1873–1929) sind mit Beispielen ihrer kalligraphischen Kunst vertreten.

Der zweite, wesentlich umfangreichere Teil des Katalogs (Nr. 22–70) behandelt die japanischen Schriftwerke. Verschiedene Sūtras aus der Zeit zwischen 750 und dem späten 13. Jahrhundert (Nr. 22–26) stehen am Anfang. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Kalligraphien (Nr. 33–38) von Mokuan Shōtō (1611–1684) und weiterer Äbte des Manpukuji. Es ist hier nicht möglich, auf die vielen anderen Kalligraphen einzugehen. Stellvertretend seien nur noch zwei Werke (Nr. 56 und 57) von Hon'ami Kōetsu (1558–1637) und die Stellschirme mit Waka-Gedichten (Nr. 59) und die Gedichte aus der elften kaiserlichen Anthologie (Nr. 60) von Shōkadō Shōjō (1584–1639) genannt.

Zwei kritische Anmerkungen möchte ich zum Schluß machen: Unter philologischen Gesichtspunkten betrachtet, sind die japanischen Kalligraphien gründlicher bearbeitet als die chinesischen. Die „Vorbemerkungen" (S. 9–33), die der Eigentümer der Sammlung Heinz Götze verfaßte, genügen den Ansprüchen einer allgemein an Kalligraphie interessierten Leserschaft, falls eine solche in der Bundesrepublik quantitativ überhaupt erfaßbar ist. Bei einer qualitativ hochwertigen Sammlung wie dieser und größtenteils kenntnisreichen und spezialisierten Katalogbeiträgen, die inhaltlich weit über dem Durchschnitt dessen liegen, was unter den Begriff der Allgemeinbildung fällt, sollten dem Leser auch inhaltlich angemessene „Vorbemerkungen" geboten werden, die sich nicht nur auf das nachschlagbare Wissen beschränken. Wieder einmal wurde eine vorzügliche und überaus angemessene Gelegenheit ausgelassen, auf die gesellschaftliche Bedeutung der Kalligraphie in Ostasien einzugehen: die Schriftkunst als Identifizierungskennzeichen der Elite, als integrierende Kraft kultureller Kontinuität. Die Beherrschung der Kalligraphie beinhaltete den Schlüssel zum Zugang zur gesellschaftlichen Elite und sicherte die Zugehörigkeit zu ihr.

Somit erfüllte die Kalligraphie auch eine Aufgabe, die weit über die ästhetischen Kriterien einer Kunst und ihrer Beurteilung durch die Kunstwissenschaft hinausgeht. Die Werke der Sammlung Götze hätten auch für Betrachtungen in dieser Richtung eine vorzügliche Ausgangsbasis geboten.

Dieter Kuhn, Würzburg

Vera Schmidt: *Die Sieboldiana-Sammlung der Ruhr-Universität Bochum.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. XIII, 461 S. Abb. (Acta Sieboldiana. Hrsg. von Hans Adalbert Dettmer und Viktoria Eschbach-Szabo. T. 3.) (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum. Bd. 33.) 180,– DM.

Seit Beginn der 80er Jahre haben sich Hans Adalbert Dettmer (Bochum) und seine Mitarbeiter der Aufgabe gewidmet, die verstreuten Werkteile aus dem Nachlaß des Würzburgers Arztes und Universalgelehrten Freiherr Philipp Franz von Siebold (1796–1866, in Japan 1823–30, 1859–63)) in Originalen und Mikrofilmen zusammenzuführen und auszuwerten. Mit diesem Projekt wird nicht nur ein im engeren Sinne wissenschaftsgeschichtlich fundamentales Kapitel in der Entwicklung der westlichen Japanologie beleuchtet, sondern auch, neben vielen anderen Aspekten, im weiteren Sinne historisches Quellenmaterial

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000213

erstrangiger Bedeutung für die Kenntnis der frühen europäisch-japanischen Beziehungen allgemein verfügbar gemacht, das bislang nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten zugänglich war.

Der Grundstock der Bemühungen beider Herausgeber bildete ein nach der Rückführung aus amerikanischen Kriegsbeständen (1958) und vorübergehender Unterbringung in Marburg nach Bochum gelangter (1970) Teil des bis Kriegsende im Berliner Japaninstitut befindlichen Nachlasses. Von dessen ursprünglich ca. 612 Nummern konnten bis heute ca. 400 Nummern, davon ca. 60 als Kopien, durch Verhandlungen des Herausgebers mit der Universität Bonn, der Congress Library, der Tôyô Bunko, dem Archiv des Japanischen Außenministeriums, der Universität Tôkyô usw. wieder zusammengeführt werden. Nach der Veröffentlichung des Bandes *Eine Japan-Karte aus der Edo-Zeit.* Beschreibung des Manuskriptes. Wiesbaden 1984. (AS. 1.) und der *Siebold-Bibliographie. Schriften über Philipp Franz von Siebold 1824–1984.* Wiesbaden 1986. (AS. 2.) liegt nun als nächstes Ergebnis dieses Langzeitprojekts ein Katalog der gesamten Bochumer Bestände vor.

Inhalt: Zwei Katalogen der Wasserzeichentypen (S. 21–60) und der Stempel und Etikette (S. 61–68) folgt die Beschreibung der ca. 20000 Seiten umfassenden Einzelstücke (S. 69–353) nach 22 Kriterien (Aufbewahrungsort, Signatur, Zeugentyp, Textgattung, Autor, Titel / Inhalt, Adressat, Datum, Ort, Sprache, Ausarbeitungsgrad, Schreiber, Schriftbild, Beschreibstoff, Wasserzeichen, Seitenzahl, Format, Schriftraum, Spaltenzahl, Zeilenzahl / Zeilenabstand, Einband, Geschichte). Im Anhang: ein Autorenkatalog (S. 357–410), ein Verzeichnis der Briefe (411–413), ein Verzeichnis der in Bochum und in der Berliner Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz befindlichen Mikrofilme (S. 414–429), eine Liste der fehlenden resp. verlorenen Nummern der ursprünglichen Sieboldiana-Sammlung (S. 432–444). Eine Bibliographie, ein Index und ein „Merkblatt für die Benutzung von Handschriften und wertvollen Drucken der Bochumer Sieboldiana-Sammlung" beschließen das Werk.

Die Wahl der Beschreibungskriterien und die Akribie der Durchführung lassen keine Wünsche offen. Der Nutzen des Bandes für zahlreiche Disziplinen, die sich wissenschaftlich mit Japan befassen, ist kaum hoch genug zu veranschlagen. Das Werk gehört in jede japanologische Bibliothek.

KLAUS KRACHT, Tübingen

NIKOLAUS HIMMELMANN jr.: *Morphosyntax und Morphologie – Die Ausrichtungsaffixe im Tagalog.* München: Fink 1987. 207 S. 8° (Studien zur theoretischen Linguistik. 8.) 48,– DM. ISBN 3-7705-2493-4.

Die Münchner Diss. gliedert sich in zwei Teile, die nach des Autors eigener Aussage etwas isoliert nebeneinanderstehen und deshalb wohl auch durch einen Bindestrich und nicht durch einen Doppelpunkt getrennt in den Buchtitel übernommen wurden. Der erste ist rein theoretisch ohne Bezug auf eine Einzelsprache; der zweite behandelt das, was man normalerweise in der Grammatik des Tagalog als Fokusaffixe bezeichnet.[1] Nur von diesem zweiten Teil soll im folgenden die Rede sein.

[1] So z. B. bei TERESITA V. RAMOS and MARIA LOURDES S. BAUTISTA: *Handbook of Tagalog verbs. Inflections, modes, and aspects.* Honolulu 1986.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000214

Liest man eine philippinische Schulgrammatik, so erhält man – überspitzt gesagt – den Eindruck, das Tagalog sei eine Art Englisch, bei dem nur einige Wörter ausgetauscht werden müßten. Die Struktur der Sprachen sei total identisch, und alle Kategorien des Englischen fänden sich auch im Tagalog wieder.[2] Demgegenüber ist die von der indogermanischen völlig abweichende Struktur des Tagalog von der Wissenschaft schon lange erkannt worden und hat die Linguisten seit W. v. Humboldt fasziniert. Besonderes Interesse erweckte dabei das tagalische „Verb", das ein kompliziertes System von Prä-, In-, und Suffixen besitzt, die Aspekte, Modi, Aktionsarten und eben die „Fokussierungen" ausdrücken. Hiervon sind die „Fokusaffixe" sicher wiederum die interessantesten. Nach in der Linguistik gängiger Auffassung kann – grob vereinfacht ausgedrückt – ein Satz wie „Kauf für mich mit meinem Geld Brot in dem Laden!" auf fünf verschiedene Weisen ausgedrückt werden, je nachdem ob du, ich, das Geld, das Brot oder der Laden vom Sprecher in das Blickfeld gerückt werden soll. Jeweils wird das Verb mit anderen Affixen versehen und dem im Fokus stehenden Nomen wird die Partikel *ang* vorangestellt. Das hat zu der Vorstellung geführt, daß das Tagalog die Kasus am Verb ausdrücke.[3]

Himmelmann stellt diese Auffassung in Frage. Er hat dafür u.a. zwei Gründe. Einmal muß nicht jedes Fokusaffix einen Bezug auf ein *ang*-Nomen haben. So stehen die Affixe auch in Kontexten, wo wir ein nominalisiertes Verb

[2] Z.B. Federico B. Sebastian, Antonia F. Villanueva, Bartolome Del Valle: *Pampáaraláng balarilà ng wikang pambansá* (Schulgrammatik der Nationalsprache). Rev. ed. 1-4. Quezon City 1976-77. So wird Bd. 1, S. 25 u.ö. die Folge Subjekt-Prädikat nach englischem Vorbild als die natürliche angegeben, obwohl im Tagalog im normalen Satz das Prädikat voransteht, vgl. Himmelmann S. 73, aber auch Teresita V. Ramos: *Tagalog Dictionary*. Honolulu 1971, s. v. *ay*. Dadurch wird der Prädikatsabgrenzer (Himmelmann) oder inversion marker (Ramos) *ay* zur Kopula in Nominalsätzen bzw. zum Hilfsverb, wenn noch ein anderer verbal interpretierbarer Begriff vorhanden ist (Bd. 2, S. 149 u.ö.) – Bd. 2, 99f. werden die Genera behandelt, obwohl das Tagalog nicht einmal beim Pronomen einen Genusunterschied kennt. – Von Fokusaffixen ist nie die Rede, sie werden vielmehr z.T. (so *in/hin, an/han*) wie Allomorphe zur Passivbildung behandelt (Bd. 3, S. 56ff.). Die Interpretation als Passiva findet sich zwar auch in der älteren wissenschaftlichen Literatur (Blake, Bloomfield) und die Gegenposition (zusammenfassend und meiner Meinung nach überzeugend Werner Drossard: *Das Tagalog als Repräsentant des aktivischen Sprachbaus*. Tübingen 1984) mag umstritten sein; aber die älteren Autoren unterscheiden klar zwischen (meist drei) funktional und morphologisch verschiedenen Passivtypen, während hier die Unterscheidung offensichtlich unterbleibt, weil es im Englischen nur ein Passiv gibt. Die didaktische Intention solcher Schulbücher besteht auch wohl eher darin, den Kindern das Englischlernen durch Wiedererkennen der englischen Kategorien in der eigenen Sprache zu erleichtern, als ihnen Tagalog beizubringen, dessen Kenntnis stillschweigend vorausgesetzt wird, etwa so wie der deutsche Grammatikunterricht in den unteren Klassen auf das spätere Erlernen des Lateins ausgerichtet war.

[3] Vgl. z.B. Titel wie F. R. Blake: *Expression of case by the verb in Tagalog*. In: JAOS 27 (1906), S. 183-189 oder Teresita V. Ramos: *The Case System of Tagalog verbs*. Canberra 1974.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000215

verwenden, dem Subjekt, Objekt und präpositionale Bestimmungen fehlen. HIMMELMANN spricht deshalb nicht von „Fokussierung", sondern von „Ausrichtung": „Das Konzept der 'Ausrichtung' besagt, daß die Affixe nicht eine morphosyntaktische Beziehung zwischen dem Prädikat und der Prädikationsbasis bezeichnen, sondern der prädikative Ausdruck selbst schon eine komplette Erfassung des Sachverhalts darstellt" (S. 94). Zum anderen ist es nicht so, daß das seit F. MÜLLER: *Grundriß der Sprachwissenschaft.* Bd. 2,2. Wien 1882, S. 141f., tradierte Beispiel mit „kaufen" *(bili)* wirklich typisch ist und man paradigmatisch danach alle Verben flektieren[4] könnte. Vielmehr kommen nur von wenigen Verben in der Sprachwirklichkeit der Texte Affixe für mehrere Fokussierungstypen vor und lassen sich in Opposition zueinander stellen. Die Bindung zwischen Affix und „Verb" scheint weitgehend lexikalisiert zu sein (etwa wie die Verbalstämme im Arabischen). Es besteht also in der Praxis nicht die freie Wahlmöglichkeit, jeden beliebigen nichtprädikativen Satzteil in den Fokus zu setzen (S. 67). HIMMELMANN möchte deshalb als Vergleich aus dem Indogermanischen eher die deutschen Präverbien (wie be-) heranziehen, deren Gebrauch ebenfalls lexikalisiert ist und bei denen im Falle der Nominalisierung der „fokussierte" Satzteil ebenfalls wegfallen kann, obwohl das Präfix erhalten bleibt („er mischt dem Wein Wasser bei") ist ohne „Wasser" ungrammatisch; aber „Der Wein hat eine Beimischung" ist grammatisch) (S. 105–6).

HIMMELMANN untersucht eingehend den Gebrauch der Ausrichtungsaffixe, von denen er nur[5] vier unterscheidet, nämlich *-um-, mag-* für die Actor-Ausrichtung, *i-* für die Ausrichtung auf den bewegten undergoer, *-in* für die auf den direkten undergoer und *-an* für die auf den indirekten undergoer. Das Präfix *ma-(maka-)*[6], das von anderen ebenfalls unter die „Fokusaffixe" eingereiht wird,

[4] Nach HIMMELMANN kennt das Tagalog grundsätzlich keine Flexionsparadigmen im Sinne der indogerm. Sprachen (S. 71). Sie entstehen nach ihm nur, wenn man mit konstruierten Beispielen arbeitet, wie viele seine Vorgänger. Nach ihm ist es im Tagalog bei jeder nicht belegbaren Form grundsätzlich fraglich, ob sie überhaupt bildbar bzw., wenn gebildet, verständlich ist, während in den indogerm. (und noch mehr wohl in den sem.) Sprachen der feste Platz im Paradigma dem Hörer auch eine Form sofort verständlich macht, die er bisher noch nie gehört hat. Ich glaube, daß HIMMELMANN recht hat; aber grundsätzlich ist hier natürlich die Gefahr des Zirkelschlusses gegeben: Paradigmatisch gebildete Formen werden als sprachunwirklich bezeichnet, weil sie im Korpus nicht belegt sind; weil das Korpus nicht alle Formen belegt, gibt es keine Paradigmen; weil es keine Paradigmen gibt, sind paradigmatische gebildete Formen sprachunwirklich. Die Gefahr, einem Zirkelschluß zum Opfer zu fallen, wächst natürlich umgekehrt proportional zum Umfang des Korpus.

[5] HIMMELMANN bemüht sich allgemein, den Kategorienreichtum (gepaart mit der Annahme zahlreicher homonymer Morpheme), der in manchen grammatischen Darstellungen des Tagalog zu finden ist, durch Generalisierungen auf ein vertretbares Maß zurückzuführen.

[6] *ma-* bezeichnet u. a. die unbeabsichtigte Handlung, aber auch die Fähigkeit zu einer Handlung. HIMMELMANN sagt dazu: Wie diese Bedeutungen „auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen" sind, „ist mir (noch) ein Rätsel" (S. 126). Hier gibt vielleicht das engl. „I was able to sneeze" für „ich mußte niesen", wie es von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000216

möchte HIMMELMANN nicht hier einordnen, vor allem weil es mit anderen Ausrichtungsaffixen kombinierbar[7] ist. Auch sonst enthält das Buch noch viele neue Erkenntnisse und Thesen, etwa zu den Wortklassen (es gibt nur zwei Wortklassen: Vollwörter, die nominativisch, adjektivisch und verbal gebraucht werden können, und Funktionswörter) oder zur Satzstruktur (fast alle Sätze sind Äquationalsätze: A (ist) B, also „indirekter undergoer des Gebens des Balles der Mutter (ist) Peter" = „die Mutter gibt Peter den Ball"). Ich möchte hierauf nicht weiter eingehen, sondern mich etwas mit dem verwendeten Textmaterial beschäftigen.

Die meisten längeren Satzbeispiele sind entweder L. BLOOMFIELD: *Tagalog Texts with grammatical analysis.* 3 Bde. Urbana Ill. 1917 oder dem zweiwöchentlich erscheinenden Massenblatt Liwayway (teils über C. D. MCFARLAND: *A provisional Classification of Tagalog verbs.* Tokio 1976, teils aufgrund eigener Lektüre von Nummern des Jahrgangs 1984) entnommen, also Quellen, die 60–70 Jahre auseinanderliegen. Das dürfte den Wert aber wohl nur wenig beeinträchtigen. Schwerwiegender scheint es mir zu sein, daß die Herkunft der Sprecher bzw. Autoren nicht immer[8] feststeht. Es gibt ja nur wenige tagalische Muttersprachler. Und eine wirklich normierte Hochsprache gibt es auch nicht. So sind sich Filipinos keineswegs einig darüber, was „richtiges" Tagalog ist. Jeder kritisiert den anderen von seinem individuellen muttersprachlichen Standpunkt aus und wirft ihm „typische" Ilokano-, Waray- oder Chinesenfehler vor. Vor diesem Problem stand nicht nur HIMMELMANN. Jeder, der sich mit der tagalischen Schriftsprache (oder besser: verschrifteten Sprache) beschäftigen will, wird mit diesen Schwierigkeiten konfrontiert werden. Eine Überprüfung des Textmaterials mit Filipinos[9] ergibt nun, daß sie – vor allem an den BLOOMFIELDschen

---

Filipinos gern gebraucht wird, einen Hinweis auf die semantische Verwandtschaft. Die Fähigkeit wird als eine rein physische Möglichkeit aufgefaßt, die sich auch ungewollt realisieren kann. Der Ausdruck beider Bedeutungen durch eine Form findet sich auch in anderen Sprachen, vgl. z. B. das von WERNER DROSSARD: *Kasusrollen im Tagalog: ein intrasprachliches Kontinuum der Kontrolle.* In: *Beiträge zum Problembereich Skalen und Kontinua.* Köln 1983. (akup. Kölner Universalienprojekt. 53.), S. 67–98, hier S. 70, aus dem Bella Coola, einer Salish-Sprache, zitierte Beispiel. Bei der Behandlung der entsprechenden Tagalog-Formen (S. 84) beschränkt er sich auf die Komponente der „unbeabsichtigten Handlung".

[7] DROSSARD: *Das Tagalog als Repräsentant* S. 34 hält Kombinationen von Fokusaffixen grundsätzlich für möglich. Das liegt aber daran, daß er das Infix *-in-* als Fokusaffix interpretiert, während HIMMELMANN in ihm ein modales Affix (Realis) sieht. Grund für diese verschiedenen Interpretationen sind gewisse komplizierte Tilgungsregeln beim Zusammentreffen von Affixen. Einen historischen Erklärungsversuch der doppelten Interpretierbarkeit des *-in-*gibt PAUL MODINI: *The Tagalog Verbal Focus Affixes from a functional perspective.* In: ArOr 56 (1988), S. 243–45.

[8] BLOOMFIELDS Gewährsmann stammte aus San Miguel, Provinz Bulacán auf Luzon, war also wohl echter Tagale.

[9] Ich hatte zwei Informantinnen, deren Muttersprache Tagalog ist (T_1 und T_2), einen Informanten mit Ilokano als Muttersprache (I) und eine Informantin mit Waray als Muttersprache (W):

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000217

Texten – manches für ungrammatisch erklärten bzw. anders interpretierten[10], wobei nach dem vorher Gesagten völlig offen bleiben muß, ob der Text oder die Kritik „richtiger" ist. Trotzdem mögen die unterschiedlichen Auffassungen nicht ganz uninteressant sein, zumal sich gelegentlich herausstellt, daß gerade solche Belege, deren Interpretation HIMMELMANN Schwierigkeiten bereitete, für ungrammatisch erklärt wurden, so daß sein System dadurch konsistenter wird.

S. 81, 18a–n). Während T_2 bezüglich der Grammatikalität der Bildungen mit *pala-* mit HIMMELMANNS Informanten übereinstimmte, hielten T_1 und I nur 18a–d für bildbar. Auch W lehnte Bildungen von *pala-* + Nominalbegriff ab, wenigstens in der Bedeutung „fond of". So ließe sich *pala-sine* nicht als „fond of cinema" interpretieren, sondern höchstens als „Filmemacher". *pala-sapatos* sei entweder ein Schuhhersteller[11] oder jemand, der anderen Schuhe anzieht.[12] Statt *pala-pula* wäre *maka-pula* in der Bedeutung „fond of red dresses" besser. *maka-* hat auch die Bedeutung pro-, etwa in *maka-Marcos.*

S. 88, 24): Während T_2 und I an dem Satz *sa ngayon p-um-apasok ako everyday . . . then 12-1 uuwi ako at kakain tapos*[13] *babalik ako sa school ng 4 to 7* „zur Zeit gehe ich jeden Tag (zur Schule) . . . dann zwischen 12 und 1 gehe ich nach Hause, esse, dann kehre ich zur Schule zurück von 4 bis 7" nichts auszusetzen

---

T_1 = MARIA LUISA BACANI, 27 Jahre, aufgewachsen in Sampaloc, Manila, seit vier Jahren im Ausland.

T_2 = YOLY HUBERT, geb. Castillo, 35 Jahre, aufgewachsen in Batangas, seit vier Jahren im Ausland.

I = JOSE CAMCAM, 47 Jahre, aufgewachsen in Naruacan, Ilocos Sur, seit 18 Jahren im Ausland.

W = IDA WAGNER, geb. Patilla, 48 Jahre, aufgewachsen in Sulat, Eastern Samar, seit 20 Jahren im Ausland.

Ich bin zunächst einmal mit W alle Beispielsätze durchgegangen und habe den anderen Informationen dann nur noch diejenigen vorgelegt, bei denen W Anstoß am Tagalogtext oder der Übersetzung genommen hatte. Methodisch richtiger wäre es sicher gewesen, den ersten Durchgang mit einem Tagalogsprecher zu machen. Da es sich bei W aber um meine Frau handelt, lag es nahe, die Textbeispiele zunächst mit ihr zu besprechen. Erst als sich mehrere Auffassungsunterschiede gegenüber den Texten und Übersetzungen ergaben, habe ich mich entschlossen, weitere Informanten zu befragen.

[10] Auch DROSSARD beklagt, daß sich die Beispiele in der Fachliteratur durch Informanten oft nicht bestätigen lassen.

[11] Die Betonung der Bedeutung des „Machers", „Herstellers" für die Bildungen mit *pala-* durch W mag daran liegen, daß im Waray das etymologisch entsprechende Präfix *para-*, das dort sehr viel produktiver als *pala-* im Tagalog ist, primär diese Funktion hat. Die anderen Informanten lehnten diese Bedeutung ab.

[12] Das führte zu der Vermutung, daß in dem Satz *pala-sapatos si Kiko sa bahay nila* „Kiko is fond of wearing shoes in their house" nicht der phil. männliche Eigenname Kikò gemeint sei, sondern daß es sich um eine japanische Frau handeln könnte, deren Aufgabe es nach japanischer Sitte sei, ihrem Mann zu Hause die Schuhe anzuziehen.

[13] Hierfür verlangten alle meine Informanten *pagkatapos.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000218

hatten, verlangte W die Einsetzung der *-um*-Form nicht nur bei *p-um-apasok*, sondern bei allen Verben, also *um-uuwi*, *k-um-akain* und *b-um-abalik*, T_1 dagegen *umuuwi* und *babalik*[14]. Auch die habituelle Interpretation stieß auf Schwierigkeiten, offensichtlich weil *ngayon* „jetzt", das von T_1 gestrichen wurde, eine dem engl. progressive entsprechende Deutung zu verlangen scheint, die mit everyday in Widerspruch steht.

S. 99, 41): *-um*-Bildungen von Grundwörtern, die Eigenschaften bezeichnen, hält Himmelmann für sehr fraglich. In Übereinstimmung damit hielten T_1, T_2 und W das aus Bloomfield stammende *um-unti* „grew less" für ungrammatisch (W), dialektisch (T_2) oder ungebräuchlich (T_1); allerdings gaben T_1 und W als richtige Entsprechung *k-um-unti* von *k(a)-unti* „little, few"[15] an, also auch von einem Grundwort mit adjektivischer Bedeutung abgeleitet. I bezeichnete *umunti* und *kumunti* als gleichwertig.

S. 99, 43): Das als Einzelfall von Himmelmann gebrachte Beispiel *h-um-agis ng ma-layo ang bola* „the ball got thrown far away" wurde nur von T_2 gebilligt. Nach meinen anderen Informanten müsse es *inihagis* oder *itinapon* (T_1) heißen.[16] Mit *h-um-agis* kann der Satz nach W nur als *„der Ball warf weit" übersetzt werden. In dieselbe Richtung, nämlich einer Aktivierung des Subjekts sollte wohl die Übersetzung von I gehen: „der Ball war weit weggeflogen".

S. 101: *mag-bili* im Sinne von „verkaufen" wurde von T_1, I und W abgelehnt. Nur T_2 akzeptierte die Bedeutung.[17]

S. 101, 46 a–b): Nach T_2 und I sind *nag-balik* und *b-um-alik* gleichbedeutend. Nach W und T_1 bezieht sich *nag-balik* häufiger[18] auf die geistige Umkehr, *b-um-alik* auf die physische Rückkehr, so könnten nach W *nag-balik siya kay Sam-Pedro* etwa „sie bekehrte sich wieder zum Katholizismus (zur Religion St. Peters)" und *b-um-alik ito kay Sam-Pedro* „Jene kehrte zu (der Statue von) St. Peter zurück" interpretiert werden.

S. 109, 62 b): *h-in-agis niya ako ng sapatos* wurde von T_2 in der Bedeutung „He threw a shoe at me" akzeptiert, während letzteres nach T_1, I und W durch *i-h-in-agis niya ang sapatos sa akin* (was dann aber wohl „er warf den Schuh auf mich" übersetzt werden müßte) oder *siya ay nag-hagis ng sapatos sa akin* (also mit Agensfokussierung) (T_1 und W) wiedergegeben werden müßte.

S. 111, 67 d) Das von Himmelmanns Informanten für ungrammatisch erklärt **ni-lakar-an ko ang Luneta/Mendiola Bridge* wurde auch von allen meinen Informanten abgelehnt. W wies allerdings darauf hin, daß man nach einer Warnung, daß das Betreten des Parks/der Brücke gefährlich sei, mit obigem Satz in der

[14] *at kakain* ersetzte T_1 durch *upang kumain* „um zu essen", wodurch es für die Fragestellung ausfällt.

[15] Ramos: *Tagalog Dictionary* S. 77.

[16] Bei Ramos a.a.O. S. 122 findet sich jedoch der Beispielssatz *humagis ang bata sa kotse* „the child was thrown off the car."

[17] *mag-bili* „verkaufen" ist jedoch auch bei Ramos a.a.O. S. 46 und Ramos/Bautista: *Handbook of Tagalog verbs* S. 38 belegt, ebenso Vito C. Santos: *Pilipino-English Dictionary*. 3rd pr. Metro Manila 1986, S. 984..

[18] Allerdings kommt *nag-balik* in bestimmte Redewendungen wie *nag-balik-bayan siya* „er kehrte in die Heimat zurück" auch für die physische Rückkehr vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000219

Bedeutung: „wieso, ich habe ihn doch schon betreten/bin doch schon darauf gegangen (d.h. habe draufgetreten, ohne einzubrechen)" antworten könne, was HIMMELMANNS Hinweis auf den engen Bedeutungsumfang des *-an*-Affixes bei Verben der Bewegung nur bestätigt.

S. 112–3, 68a–e): Der von BLOOMFIELD konstatierte Unterschied zwischen *pasuk-an* „he entered (neutral)" und *pasuk-in* „he violently entered/penetrated" wurde von meinem Informanten nur abgeschwächt bestätigt. *pasuk-in* heißt „unbefugt betreten, ohne anzuklopfen betreten."

S. 116, 72a–b): *I-hasa mo ang pang-ahit na ito!* „sharpen this razor!" wurde von T_1, T_2 und I bestätigt, während W *hasa-in* verlangte.[19] Letzteres wurde von I und T_2 als falsch bzw. dialektisch empfunden, während T_1 es neben *i-hasa* gelten lassen wollte. Den von HIMMELMANN als Parallele mit *-an* zitierten Satz *hasa-an mo ang gulok na ito!* „sharpen this bolo!" lehnten außer T_2 alle meine Informanten ab und erklärten hier seltsamerweise *hasa-in* für richtig.

S. 118–9, 78a–b): Die Gleichwertigkeit[20] von *ni-luluto niya ang gulay* und *i-ni-luluto niya ang gulay* „she is cooking the vegetables" wurde mir von allen meinen Informanten außer W bestätigt. Nach W kann *i-ni-luluto niya ang gulay* nur: „sie kocht für das Gemüse" heißen, es sei denn, man führte eine Person ein, für die sie das Gemüse kocht.

S. 119: Von den „nicht eindeutig kontrastiven Alternationen" „*i-alis/alis-in* 'take (x) out/remove (x)' (mit starker Präferenz für *alis-in*)" ist auch nach meinen Informanten *alis-in* eindeutig vorzuziehen. Nach T_2 und W ist *i-alis* ganz zu streichen[21]; T_2 und I hielten es für ungebräuchlich bzw. eine Neuerung.

S. 122, 83a): Nach T_1, T_2 und W muß es, auch wenn nicht die Person direkt, sondern ihr Gesicht von der Peitsche getroffen wird *h-in-ampas* und nicht *h-in-ampas-an* heißen. Nur I wollte auch *h-in-ampas-an* gelten lassen.

S. 124, 86d): Nach allen meinen Informanten heißt „Stuhl" nicht *uup-án*, sondern *upu-án*. Nach W ist *uup-án* eine Waray-Bildung von einer Tagalog-Wurzel.

S. 127, 93a–b): Nach allen meinen Informanten sind die Formen *na-balik* und *na-punta* in den gegebenen Kontexten nicht richtig gebraucht. W veränderte in *napa-balik* bzw. *napa-punta*, dem T_1 und I zustimmten. T_2 verwendete die *-um-*Form, wodurch aber wohl das „happened/was forced/was able to" verlorengeht, das nach W durch *napa-* ausgedrückt wird.

S. 131, 95c und e): *p-in-ahid ko agad ang mga mata ko* heißt nach W nicht „I immediately wiped my eyes", sondern „ich wischte meine Augen weg", d.h. es wird von W nur die eine der von HIMMELMANN für *pahir-in* gegebenen Bedeutungen bestätigt, während T_1 und I ausdrücklich erklärten, daß es sich um ein Wischen über die Augen handle. Das von HIMMELMANN für „überraschend und unerklärt" betrachtete *-an* in *ngayon ang p-in-apahir-an niya sa mukha ay pawis* „what he was wiping from his face now was sweat" wurde von T_2 und I gebilligt, während nach T_1 und W das von HIMMELMANN erwartete *p-in-apahid* stehen müßte. Mit *p-in-apahir-an* müßte der Satz nach W heißen: *ngayon ang p-in-apa-*

[19] Nach W ist *i-hasa* nur in einer Konstruktion wie *i-hasa mo si Juan ng pang-ahit na ito* „schärfe für Juan dies Rasiermesser!" möglich.

[20] Gleichwertigkeit besteht auch nach RAMOS/BAUTISTA: *Handbook of Tagalog Verbs* S. 167.

[21] Es fehlt auch bei RAMOS/BAUTISTA a.a.O. S. 11–13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000220

hir-an niya ng pawis ay ang mukha oder mit Einführung einer Person *ngayon ang p-in-apahir-an niya ng pawis sa mukha ay si Juan.*

S. 137, 99a): *s-in-ulat-an niya ako* heißt nach T_2 nicht „he wrote me", sondern „er schrieb auf mir." Nach T_1 und W sind beide Interpretationen grammatisch möglich; I bestätigte nur „he wrote me".

S. 138, 101a–b): Während T_2 für „etw. beantworten" sowohl *sagut-in* wie *sagut-an* bestätigte, ist nach meinen anderen Informanten nur *sagut-in* möglich. *sagut-an* hieße „für etw. verantwortlich sein."[22]

S. 142, 104b): Während T_1, T_2 und I *pag-bubuks-an* in . . . *na-raramdam-an niya-ng hindi siya pag-bubuks-an ni Lucy ng pinto* . . . „. . . he felt that Lucy would not open the door for him . . ." für richtig erklärten, muß es nach W *bubuks-an* heißen. Die *pag-. . .-an*-Form sei dagegen in einem Satz wie *pag-buksan mo siya ng beer* „öffne für sie ein Bier!" möglich, weil man das Bier der Frau anbieten könne, die Tür aber nicht.

S. 143, 106b): Nach allen meinen Informanten ist *lutu-an mo ng bigas ang manok* nicht „cook some rice in with the (already cooked) chicken!", sondern „koche den Reis für das Huhn (, um es damit zu füttern)!"

S. 167, 128d): Nach T_1, T_2 und I ist *dalawa-ng kamay . . . ang yakap ni Rico kay Enya* durch „Rico umarmte Enya mit beiden Händen" richtig übersetzt, nach W muß es heißen: „Rico umfaßte die beiden Hände von Enya."

S. 188, 149a): Während T_2 *siya 'y b-um-igti ng tao* „he choked a man to death" bestätigte, kann man nach W *bigti* nur mit *nag-* (für das Reflexiv: to hang or strangle oneself), nicht aber mit *-um-* verbinden. In dem Satz müsse *s-um-akal* verwendet werden. Die Bedeutungsangaben bei Ramos[23] scheinen letztere Auffassung zu bestätigen. T_1 und I dagegen nahmen an der *-um*-Form keinen Anstoß, bemängelten aber die Übersetzung mit „choked", *bigti* hieße nur „hängen", „erwürgen" dagegen *sakal.*

Ewald Wagner, Gießen

Elena Zúbková Bertoncini: *Outline of Swahili Literature: Prose Fiction and Drama.* Leiden: Brill 1989. 431 pp. (Religious Texts Translation Series. 17.). 98. hfl.

As is well known, the first intimation of a literature in Swahili to reach Europe was contained in a letter from Johann Ludwig Krapf to the *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (ZDMG VIII) in 1854. The two Swahili manuscripts accompanying Krapf's letter were representatives of an ancient, classical, essentially Islamic, tradition; since then there has evolved a modern, freer, mainly non-Muslim literature, with which Mrs Bertoncini's deals. The two literatures scarcely recognise one another.

The first of Mrs Bertoncini's four chapters surveys Swahili prose literature until the 1960s, when Tanganyika, Kenya and Zanzibar attained Independence.

[22] Dies gibt Himmelmann nach J. V. Panganiban: *Diksyunaryo – Tesauro Pilipino-Ingles.* Quezon City 1972 als zweite Bedeutung an. Nach T_1 und W kann man *sagut-an* auch sagen, wenn man jemandem einen Fragebogen vorlegt und ihn auffordert: „put an answer to this!"

[23] *Tagalog Dictionary* S. 45 und 237.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000221

The chapter can be read in conjunction with Jack D. ROLLINS: *A History of Swahili Prose*. Leiden: Brill 1983. After a careful perusal the following points emerge:

1. While *Kalila wa Dimna* (p. 17) is in origin a Sanskrit work, one assumes that it was the Arabic translation which exerted an influence on the genre of animal fables in Swahili.

2. In Swahili, Abū Nuwās (p. 20) ceases to be the outstanding Arabic poet of the Abbasid period, and becomes the wily Banawasi, the amusing hero of innumerable tales.

3. The author writes (p. 1): "Most of the prose texts prior to the twentieth century were historic . . . and thus non-literary in character". This opinion accounts for the paucity of space (pp. 24–25) allocated to the chronicles of Swahili-land. Yet not all 19th century Swahili histories are totally devoid of literary interest – e.g. *"The Mombasa Chronicle" (being a Description of SOAS MS 373394)* in: AÜ 73 (1990).

4. The autobiography of Hamed b. Muhammad al-Murjabi, commonly known as Tippu Tip (p. 27), has been thrice edited: in German by BRODE, in English by WHITELEY, and in French by BONTINCK – FR. BONTINCK's version is by far the best.

5. EDWARD STEERE was consecrated Bishop of Zanzibar in 1874 – a reference to him as bishop in 1866 (p. 31) is, therefore, anachronistic.

6. Eleven pages (pp. 36–46) are devoted to SHAABAN ROBERT, whom Mrs BERTONCINI acclaims as "the greatest of the Swahili didactic-moralistic writers". He certainly was the earliest author of prose fiction in Swahili, e.g. *Kusadikika* 1951, (English translation by David C. SPERLING, 1973). Early in his literary life SHAABAN ROBERT espoused standardised Swahili and it was partly for this reason that his works were promoted, and later edited, by J. W. T. ALLEN.

7. A serious lacuna is the absence of any reference to W. E. TAYLOR who lived in or near Mombasa from 1880 to 1896 and who, during that period, acquired a mastery of kiMviṭa (central Swahili) which no other European, either before or since, has attained; indeed, for a concatenation of factors, TAYLOR is likely to remain supreme in his field for ever. He collected a mass of literary and other information about the people of central Swahili-land. Much of that collection has found its way to the library of the School of Oriental & African Studies in London; amongst TAYLOR's papers there languish many exquisite prose texts in the Swahili of Mombasa (e.g. in SOAS MS 54343), virtually ready for the press.

Chapter two is concerned with contemporary prose fiction. Mrs BERTONCINI avers (p. 74): "While there is an attempt at reintroducing Kenyan Swahili dialects into poetry, nothing similar has happened in prose". Concerning the first part of that statement, readers should know that it is in the language of central and northern Swahili-land that the Swahili literary tradition has been handed down for perhaps a quarter of a millennium; the language of the novel and the drama (with which the *Outline* is concerned) is based on the Swahili of Zanzibar town which (dating from the mid-nineteenth century) is the most recent of all the Swahili dialects; concerning the second part of the statement, the *Outline* has two notable omissions: *Maṯembezi ya P'eponi* ("A Tour of Paradise"). Mombasa 1959, and *Maṯembezi ya Motoni* ("A Tour of Hell"). Mombasa 1960 – both by YAHYA ALI OMAR, and both in kiMviṭa. These two prose pieces (long since

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000222

out-of-print) are quite innocent of standardised Swahili and of the ever-increasing influence of English syntax. Although set firmly in the Islamic tradition, the themes are redolent of Dante's masterpieces *Il Paradiso* and *L'Inferno*, and al-Ma'arrī's *Risālat al-Ghufrān*.

On page 89 reference is made to ANICETI KITEREZA's two-volume novel *Bwana Myombekere na Bibi Bugonoka* . . . Dar es Salaam 1980, the longest novel in Swahili to date; J. W. T. ALLEN was instrumental in having the work translated into Swahili from the original Kerewe.

Chapter three is concerned with drama. Mrs BERTONCINI writes (p. 74): "In the 1950s, it was also in Kenya where modern Swahili drama began". In fact, theatre first came to Swahili-land in the 1920s where, in Mombasa's Kibok'oni, two cultural clubs ("Vila" and "Young Vila") performed their own plays; some were concerned with love, others with history – one in particular, dealing with the Swahili hero Mbaruk b. Rashid al-Mazru'i, is remembered to this day. None was ever published.

A short prose drama in kiMvita which did appear in print was *Maisha ya Nabii Adam*, "The Life of the Prophet Adam", by YAHYA ALI OMAR (Mombasa 1961). Set in the Islamic tradition, some readers may nevertheless associate the work with the mystery plays of medieval Europe.

The aim of this thoroughly detailed survey is to show that prose fiction and drama in Swahili "can be aesthetically appealing for Western [including East European] readers"; it is the first attempt at a comprehensive study of these two European-derived genres in Swahili, and is to be welcomed. Surprisingly, perhaps, the pièce de résistance comes at the end of the book, enhancing Mrs BERTONCINI's already established reputation as a bibliographer: Appendix One is a tentative list of contemporary authors of novels, short stories and plays; Appendix Two is a tentative list of novels, collections of short stories and plays.

Finally, since the *Outline* is neither a religious text nor a translation the reason why Messrs Brill have included it in their Religious Texts Translation Series is not clear.

P. J. L. FRANKL, London

Kurzanzeigen[1]

ANDREAS GUTSFELD: *Römische Herrschaft und einheimischer Widerstand in Nordafrika. Militärische Auseinandersetzungen Roms mit den Nomaden.* Stuttgart: Steiner 1989. 215 S. (davon 1 Kt.) 4^0 (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 8.). brosch. 48,– DM.

Diese Heidelberger Diss. stellt neue Fragen an die – durchweg sehr knappen und spröden – Quellen und bietet eine krit. Durchmusterung überkommener Wertungen. Die These „von einer relativen Permanenz" von Stammmesrevolten (S. 9) wird durch eine moderne Analyse der Kämpfe im kaiserzeitl. Nordafrika (bis Diokletian) erschüttert. Eine Differenzierung des hist. Ablaufs ist die Folge: auf eine Eroberungsphase folgte von Claudius bis Septimius Severus eine offensive Grenzpolitik, bei der röm. Grenzvorstöße das Bild bestimmten, nicht aber Stammesrevolten; als dann im 3. Jhdt. eine Phase röm. Stagnation folgte, verstärkten sich Einfälle von Stämmen, die nicht im Reich lebten. Geschickt werden ausgewertet die Probleme und Nachwirkungen des antiken „Nomadendiskurses", d.h. eines komplexen Aussagesystems (17) von erheblicher Variabilität als Grundlage für allerlei antike und moderne Vorurteile. Die Untersuchungen – auch von Inschrr. und Münzen – bringen manche Klarheit in militärische Einzelheiten und berichtigen insgesamt das seitherige Bild von einer „ständige(n) krisenhafte(n) Unruhe" (177) und von einem permanenten Widerstand in Nordafrika unter dem Prinzipat. H. G. G.

DENIS VAN BERCHEM: *L'égypotologue genèvois Edouard Naville.* Genève: Georg Editeur u. Journal de Genève 1989. XIV, 147 S., 7 Taf., 1 Kt. 8^0

EDOUARD NAVILLE, der zur 1. Generation der Ägyptologie gehört, war ein wahrhaft europ. Gelehrter. Geboren 1844 in Genf, hatte er in London, Paris, Bonn und Berlin studiert. In Berlin wurde er von C. LEPSIUS, der ihm stets ein

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: A. H. = AXEL HAVEMANN, Berlin; C. C. = CHRISTOPH CORRELL, Konstanz; E. F. = ECKHARD FREYER, Bonn; E. W. = EWALD WAGNER, Gießen; G. H. = GOTTFRIED HERRMANN, Göttingen; G. W. = GUNTHER WANKE, Erlangen; H. B. = HARTMUT BOBZIN, Erlangen; H. G. G. = HANS GEORG GUNDEL, Gießen; H. H. = HELMUT HUMBACH, Mainz; H. V. = HELGA VENZLAFF, Mainz; J. P. L. = JENS PETER LAUT, Marburg; J. v. B. = JÜRGEN VON BECKERATH, Schlehdorf; K. F. = KLAUS FISCHER, Bonn; K. R. = KLAUS RÖHRBORN, Gießen; M. M. = MOHAMMED MARAQTEN, Würzburg; N. R. A. = NORBERT R. ADAMI, Tokyo; O. v. H. = OSKAR VON HINÜBER, Freiburg i.Br.; P. H. = PETER HEINE, Münster i.W.; P. J. L. F. = P. J. L. FRANKL, London; P. P. = PETER PINK, Hamburg; R. J. = RENATE JACOBI, Saarbrücken; R. P. = RODERICH PTAK, Heidelberg; R. Q.-Z. = ROSEMARIE GUIRING-ZOCHE, Freiburg i.Br.; R. V. = RAINER VOIGT, Berlin; R. W. = REINHARD WEIPERT, München; S. O. = SIEGFRIED OLMS, Emsdetten; S. R. = STEFAN REICHMUTH, Bayreuth; W. W. M. = WALTER W. MÜLLER, Marburg.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000224

väterlicher Freund blieb, für die Ägyptologie gewonnen. Nach 2 Ägyptenreisen 1868 und 1869 veröff. er seine ersten Werke, von denen namentlich sein aufgrund zahlreicher Papyri zusammengestelltes „Todtenbuch" bleibenden Wert behielt. Von 1882 bis kurz vor seinem Tod 1926 grub er in Ägypten für die engl. Egypt Exploration Fund (Society), vor allem im Ost-Delta und im Tempel von Deir el-Baḥari, dessen Inschrr. er in extenso veröff. Die vorl., sorgfältig recherchierte Biogr. umfaßt nur seine frühen Jahre bis 1870. Im Anh. sind Briefe wiedergegeben, die NAVILLE von LEPSIUS (9), dem Vicomte DE ROUGÉ (2), MASPERO (1) und BRUGSCH (1) erhielt; sie werden in der UB Genf aufbewahrt.

J. v. B.

FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* Freiburg (Schweiz): Univ. Verl.; Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1989. 196 S., 39 Abb. 4^0 (Orbis Biblicus et Orientalis. 89.)

A., der schon mehrere Arbb. zu den Bauformen und Bildprogrammen der kgl. Grabanlagen im Tal der Könige veröff. hat, legt hier eine Unters. des baugesch. besonders interessanten Grabes KV 9 vor. Es wurde für Ramses V. begonnen und dann von seinem Nachfolger Ramses VI. für sich selbst vollendet, während Ramses V. erst fast 2 Jahre nach seinem Tode an bisher unbekannter Stelle beigesetzt wurde (seine Mumie ist uns aus ihrem späteren Versteck in KV 35 erhalten). Als Gründe für die außergewöhnliche Grabübernahme kommen eine unbeabsichtigte Kollision mit dem benachbarten KV 12, die sich wohl schon im 4. und letzten Jahr Ramses' V. ereignete, und eine Pockeninfektion, der mehrere Mitglieder der kgl. Familie, darunter der Pharao selbst erlagen, in Betracht. Während Ramses VI. das Grab in der von seinem Vorgänger geplanten, traditionellen Form beließ und es lediglich im hinteren Bereich etwas erweiterte, hat er die Wände mit einem völlig neuen Bildprogramm (im vorderen Teil über die ursprüngliche Dekoration gesetzt) ausschmücken lassen, das auf eine in der Mitte der XX. Dynastie eingetretene rel. Neuorientierung hindeutet. J. v. B.

GESENIUS, WILHELM: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.* 18. Aufl. unter verantw. Mitarb. v. UDO RÜTERSWÖRDEN. Bearb. u. hrsg. von RUDOLF MEYER und HERBERT DONNER. Lfg. 1: ' – *g*. Berlin [usw.]: Springer 1987. XXX, 233 S., 1 Frontispiz. 248,– DM. ISBN 3-540-18206-3.

Der „Gesenius": für Generationen von Theologiestudenten und Semitisten ein Begriff für solide und wohlfeile Information über den Wortschatz der hebr. Bibel! Die 17. Aufl., 1921 als unveränd. Nachdr. der 16. (1915) nachgedr., blieb – trotz KÖHLER-BAUMGARTNERS zwischenzeitlich ersch. Lexikon – bis heute praktisch marktbeherrschend. Eine Neubearb. war angesichts der rasanten Entwicklung der Altsemitistik seit Erscheinen der 17. Aufl. schon lange Desiderat erster Ordnung; aber sie ließ zu lange auf sich warten. Denn inzwischen liegt die Neubearb. des Lexikons von KÖHLER-BAUMGARTNER fast abgeschlossen vor. Angesichts dieser Tatsache waren die Neuhrsgg. m. E. nicht gut beraten, die neue Aufl. des „Gesenius" nach dem gleichen lexikogr. Verfahren vorzunehmen, d. h. als Beleglexikon (zumeist in Auswahl) mit ausführl. etymol. Vorspann und reichlichen Lit.-Angaben: so ist nicht mehr als ein Doppelgänger herausge-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

kommen. Vor allem die nach wie vor unangemessen hohe Einschätzung der Bed. der Etymol. unter Hintanstellung neuerer semant. Methoden für die Bed.-Ermittlung ist nicht recht verständlich. Daß sich insgesamt natürlich Verbesserungen gegenüber der vorigen Aufl. (sowie gegenüber KÖHLER-BAUMGARTNER) finden, ist nicht erstaunlich und anerkennenswert. In seiner neuen, wohl 4–5 Lfgg. umfassenden Form ist der „Gesenius" leider für die Zielgruppe, an die sein Urheber in erster Linie dachte, nämlich Studenten, vollständig unerschwinglich. Vielleicht darf man auf einen für den studentischen Gebrauch berechneten Auszug hoffen!? H. B.

JOHANNES P. FLOSS: *David und Jerusalem. Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichts 2 Sam 5,6–9 literaturwissenschaftlich betrachtet.* St. Ottilien: EOS Verl. 1987. XI, 72 S. 8^0 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 30.) 19,– DM.

Eine erneute Überprüfung derjenigen Texte, die von den Gesch.-Schreibern als Quellen für eine Eroberung Jerusalems durch David reklamiert werden (2. Sam 5,6–9 // 2. Chr. 11,4–8; Jos 15,63; Ri 1,21; 1. Sam 17,54), ergibt, daß ein sekundär deuteronomist. Redaktor einen Bericht von der Einnahme der Bergfeste Zion durch David (2. Sam 5,6–9*) in einen Bericht über die Eroberung Jerusalems zur höheren Ehre Davids umformte. Auch die übrigen Texte widersprechen der Annahme, Israeliten hätten bis zur Zeit Davids keinen Zugang zu Jerusalem gehabt. So ist von der alten ALTschen These, die in fast allen neueren Geschichten Israels ihren Niederschlag gefunden hat, Abschied zu nehmen, nach welcher Davids Eroberung Jerusalems durch die Notwendigkeit motiviert war, für die Doppelmonarchie ein Verwaltungszentrum zu finden, das der latenten Rivalität zwischen Juda und Israel entzogen war. 2. Sam 5,6–9 bezeugt demgegenüber „einen entscheidenden Akt Davids: Die Einnahme der Bergfeste Sion als erwähltem Ort zur Überführung und Aufbewahrung der Lade." G. W.

PIERFELICE TAGLIACARNE: „Keiner war wie er". Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23. St. Ottilien: EOS Verl. 1989. XI, 473, 20 S. 8^0 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 31.) 63,– DM.

Die Münchener kath.-theol. Diss. bietet eine der Schule W. RICHTERS verpflichtete ausführl. Strukturanalyse von 2. Kön 22–23. Dabei wird der Ansatz einer erneuten Untersuchung des Textes methodisch begründet bei einer synchronen Betrachtung der Endgestalt genommen. Das Interesse gilt der Entschlüsselung des Kodes des Textes auf der sprachl. Seite und über die Suche nach Indizien, die das „Leseprogramm" bilden. „Von vornherein wird nicht ausgeschlossen, daß in ihn verschiedene Materialien zusammengeflossen sind, oder daß er eine Imitation bzw. Transformation von schon existierenden Texten darstellt. Es wird nur danach gesucht, ob er ausreichende Merkmale enthält, um einen autonomen Prozeß der Sinnherstellung in Bewegung zu setzen. Dabei wird die Frage nach einer 'historischen' Referenz in Klammern gestellt." Der Absicht entsprechend schreitet das Buch von der Segmentierung in Sätze (Kap. 2) über die Abgrenzung von Textabschnn. (Kap. 3), die morphosyntakt. und semant. Analyse der Abschnn. (Kap. 4) zur Analyse der Textstruktur (Kap. 5) fort. Die Untersuchung von Bezügen zu andern Texten des AT (Ex – 2. Kön; Jer) (Kap. 6)

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000226

und ein knapper Ausblick auf weitere Fragestellungen (Kap. 7) beschließen die Arbeit. Ausführl. Register erleichtern den Umgang mit der materialreichen Arb. G. W.

RENATE WAGNER: *Textexegese als Strukturanalyse. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebräischer Texte am Beispiel des Visionsberichtes Jes 6,1–11.* St. Ottilien: EOS Verl. 1989. IX, 228 S. 8° (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 32.) 45,– DM.

Die Aachener (TU) philos. Diss. bietet eine methodisch der Schule W. RICHTERS verpflichtete Strukturanalyse von Jes 6,1–11. Sie verfolgt die Absicht, der Aussage und Intention des Textes aufgrund einer streng textimmanenten Untersuchung auf die Spur zu kommen und die Interpretation von Vorverständnissen, Vorurteilen und textfremden Interessen zunächst möglichst freizuhalten. Die Auseinandersetzung mit der wiss. Sekundärlit. erfolgt dann folgerichtig auch erst im Anschluß an die durchgeführte Analyse. Diese weist Jes 6 als Inauguralvision eines Propheten aus, dessen Auftrag auf die Gestaltung des Berichts insoweit einwirkte, als sowohl Elemente der Prophetenberufung als auch Elemente der Gerichtsvision in ihm verarb. wurden. Nach diesem Text erscheint Jesaja als ein Prophet, dessen Auftrag es war, das Gericht herbeizuführen, „und zwar derart, daß er das Volk an einer Umkehr hindert". – Auf einen interessanten Exkurs zum hebr. Dual sei ausdrücklich hingewiesen. G. W.

LOUIS H. FELDMAN and GOHEI HATA [Hrsg.]: *Josephus, Judaism, and Christianity.* Leiden: Brill (Tokyo: Yamanoto Shoton Publ. House; Detroit, Mich.: Wayne State Univ. Press) 1987. 448 S. 80,– hfl.

Für „weltweite" Interessen an der modernen Josephus-Forschung gibt es wohl keine eindrücklichere Dokumentation als das vorl. Buch: 21 Autoren aus vielen Ländern (darunter zwei aus der Bundesrepublik Deutschland, O. BETZ/Tübingen und H. SCHRECKENBERG/Münster) haben durchweg in engl. Spr. publ. Beitrr. zu ihm beigesteuert. L. H. FELDMAN/New York eröffnet die Sammlung mit einer ausführl. „Einf." (S. 23–67), in der er auch die einzelnen Abhandlungen analysiert und in die Probleme der Forschung einordnet. Die Gliederung des Buches entspricht dem Titel: 1. Josephus, mit 4 Beitrr., 2. Judentum (S. 131–312), mit 9 Spezialthemen, 3. Christentum, mit 8 Reff. Die von jüd. und nichtjüd. Autoren stammenden Beitrr. können im einzelnen hier nicht genannt oder gar charakterisiert werden. Insgesamt darf man in ihnen einen wertvollen Begleiter zur ersten, von HATA/Tokio erstellen, Übers. der Werke des Josephus ins Jap. erblicken. H. G. G.

WERNER ARNOLD: *Das Neuwestaramäische.* 1: *Texte aus Bax'a.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. X, 368 S., Abb. (Semitica Viva. 4,1.) 88,– DM. ISBN 3-447-02949-8.

Diese neue Textsammlung übertrifft in ihrem Umfang bei weitem das bisher für Bax'a vorl. Material (S. REICH: *Études sur les Villages araméens de l'Anti-Libanon.* Damaskus 1937; C. CORRELL: *Materialien zur Kenntnis des neuaramäischen Dialekts von Baḫ'a.* Diss. München 1969 [Texte von 1955]), ist mit ihren 33 Informanten über jeglichen Verdacht auf Idiolektales erhaben und bietet in

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000227

ihrer Vielfältigkeit ein schon fast lückenloses Bild von Leben und Denken im Dorf (Hausbau, Speisezubereitung, Spiele, Körperpflege, Rel., Landwirtschaft, Tiere und Jagd, „wahre" Erzählungen, Märchen). Die Aufgabe eines Glossars, bzw. des geplanten neuwestaram.-dt. Wbs. nimmt vorerst die jeweils gegenübergestellte, naturgemäß sehr wörtlich gehaltene Übers. wahr. – Daß sich bei der Bearb. eines so beträchtlichen Textkorpus gelegentliche Ungenauigkeiten einzuschleichen vermögen, wird niemanden wundernehmen. Z.B.: Text 54,2 Übers., 1. „Hirt" nicht „Hund"; 52,4 *yuxlill* kann schwerlich heißen „daß er mich auffresse", man erwartet dafür denn doch *yuxlinn*; 28,1, 13, 25 (u.ö.) *b-nespṯal* (= arab. *bi-n-nisba[ti] li-*) sollte, um Verwechslungen mit dem „Stat. constr." f. zu vermeiden, vielleicht besser als *b-nespṯa l-* notiert werden; 11,25 *nappēlun* „daß ich (sie) ihnen gebe", nicht „ihm"; 11,29 *battxun ćapplull* besagt „ihr wollt ihn mir geben", nicht „. . . mich ihm . . ." (das, wie gerade dieser Text besonders deutlich zeigt, im übrigen fakultative *l*-Infix geht grundsätzlich auf zweite Objekte dritter Person; *-ull* = 2./3. Pl. des Agens + „mir"). – Bagatellen der Art können den Wert des Buches kaum schmälern; gewiß auch für den Volks- und Völkerkundler von Interesse, ist es ein neoaramaistisches „Muß". C. C.

T. Fahd [Hrsg.]: *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24–27 juin 1987.* Leiden: Brill 1989. 584 S. Groß-8⁰ (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur les Proche-Orient et la Grèce antiques. 10.) 200. – hfl. ISBN 90-04-09115-7.

Von den 40 Vortrr., die im Juni 1987 auf dem Straßburger Colloquium gehalten wurden und die bisher nur einem kleinen Kreis als Résumés zugänglich waren, sind 33 im vorl. umfangreichen Sammelband veröffentlich worden. Auf F.'s Vorw. folgen die Beitrr., welche in 3 Gruppen eingeteilt sind: Die vorhellenist. Periode, die hellenist. und röm. Epoche sowie die byzant. und vorisl. Zeit. Diese thematische Gliederung allein zeigt schon, daß der Schwerpunkt auf der kulturellen Umwelt Arabiens und den von dort sich bemerkbar machenden Einwirkungen liegt. Die 1. Gruppe von Referaten behandelt Themen der Vor- und Frühgesch. und Archäol. Omans und Nordostarabiens sowie der Beziehungen zu Mesopotamien. In der 2. Gruppe werden hellenist. und röm. Einflüße in der Küstenregion des Persischen Golfes und auf der Insel Failaka aber auch im Jemen und Hadramaut sowie im Nordwesten der Halbinsel erörtert, die Dokumente antiker Autoren über Arabien untersucht und die Zeugnisse des Überland- und Seehandels ausführlich diskutiert. In der 3. Gruppe sind Themen vertreten von der Gesandtschaft des Theophilos an den Himjarenhof und von den Reisen des Kosmas Indikopleustes bis zu den Verbindungen des vorisl. Mekka mit Abessinien und den frühesten arab. Bibelüberss. Der gehaltvolle Bd. wird durch einen 20 S. umfassenden Index vorzüglich erschlossen. W. W. M.

H. & J. D. Pearson: *The Encyclopaedia of Islam/New Edition/Encyclopédie de L'Islam/Nouvelle Édition: Index to Volumes/des Tomes I–V and to the Supplement, Fascicules/et du Supplément, Livraisons 1–6.* Ed. by/publ. par E. van Donzel. Leiden: Brill 1989. VII, 295 S. 8⁰. 120.– Gld./60.– US $. ISBN 90-04-08849-0.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000228

Zehn Jahre nach dem Index zu Bd. 1–3 der 2. Aufl. der EI erschien jetzt, im Umfang um die Hälfte erweitert, die kumulative 2. Ausg. des Index. Er enthält als Stichwörter außer allen Lemmata und Verww. der EI Personen, Orte, Institutionen und Begriffe aus den einzelnen EI-Artikeln, wobei die Bearbb. – leider, doch verständlicherweise – zugunsten einer besseren Handhabung auf Vollständigkeit verzichteten. Mit engl. und frz. Verww. wurde dankenswerterweise großzügiger verfahren als in der EI selbst und auch als in der ersten Ausgabe (z. B. jetzt neu: *Acknowledgement* und *Aveu* → *Iḳrār; Coutûme* und *Custom* → *ʿĀda*). Der Index wird die Gebrauchsmöglichkeiten der EI noch erhöhen, und den Bearbb. gilt dafür Anerkennung und Dank. R. Q.-Z.

Ulrich Rebstock: *Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien. Kurzbeschreibungen von 2239 Handschrifteneinheiten mit Indices.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. X, 278 S.

Der vorl. Katalog stellt die im Rahmen eines Programms zur Rettung der arab. MSS in Mauretanien verfilmten, vor allem in Privatbesitz befindlichen HSS zusammen. Er beruht auf den Verfilmungen dieser Texte und ist in der zeitlichen Reihenfolge der Aufnahmen angeordnet. Die Beschreibungen bestehen aus dem Autorennamen, dem Titel des Werkes, einer thematischen Zuordnung zu den entsprechenden islam. wiss. Disziplinen, dem Zeitpunkt der Abfassung, dem Aufnahmeort und Aussagen über Zustand und Umfang des jeweiligen Textes. Ein aussagekräftiger Registerteil, der aus einem Verz. der Bibliotheken, der Themen der Werke, der Titel und der Autoren besteht, erschließt den Katalog. P. H.

Ulrich Rebstock, Rainer Osswald, A. Wuld Abdelqadir: *Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien.* Beirut 1988. (Beiruter Texte und Studien. 30.)

Der vorl. Bd. katalogisiert die ersten 100 von insgesamt 2239 MSS, die die Bearbb. im Rahmen einer Aktion zur Rettung von arab. MSS in Mauretanien verfilmt haben. Die Reihenfolge der aufgeführten HSS ist zufällig. Sie folgt der Aufnahme bei der Mikroverfilmung, wie sich auch die Beschreibungen der einzelnen MSS jeweils auf die Verfilmung beziehen. Die Texte werden sorgfältig nach Form und Inhalt beschrieben. Neben vielen Werken, die in gedr. oder handschriftl. Form schon seit langem bekannt sind, finden sich auch genuin mauretanischen Texte, die offenbar einen tiefen Einblick in die Gesch. des pol. und soz. Lebens in dieser Gesellschaft geben. Umfangreiche Indizes erschließen den Katalog. Es ist zu wünschen, daß den Bearbb. die Gelegenheit gegeben wird, auch die übrigen HSS dieser Sammlung auf vergleichbare Weise dem Benutzer zu erschließen. P. H.

Manfred Ullmann: *Aufs Wasser schreiben.* München 1989. 29 S. 8⁰ (Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch. 7.) (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1989, H. 1.)

„Aufs Wasser schreiben" ist eine bereits in der griech. und röm. Lit. belegte Metapher für eine vergebliche Mühe. Diese Redensart, die dt. und engl. Klassi-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000229

kern noch geläufig war, heute jedoch obsolet ist, findet sich auch in der klass.-arab. Lit. Anhand einer repräsentativen Sammlung von größtenteils der Poesie entnommenen Belegen stellt U. erstmalig die weite Verbreitung des Motivs einschließlich späterer Neugestaltungen und Variationen dar. Er weist überzeugend nach, daß zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Redensart aus dem Griech. entlehnt wurde und folglich Vers Nr. 47, S. 116 in: *Dīwān Aus b. Ḥaǧar*. Ed. Muḥammad Yūsuf Naǧm. Beirut 1380/1960, der von Abū 'Amr aš-Šaibānī und Abū 'Ubaid dem Aus zugewiesen wurde, nicht von einem vorislamischen Dichter stammen kann. An diesem Beispiel wird deutlich, daß neben der Quellenfiliation in bestimmten Fällen auch die inhaltliche Analyse entscheidend zur Klärung der Echtheit altarab. Poesie beiträgt. R. W.

Mansour Ajami: *The Alchemy of Glory. The Dialectic of Truthfulness and Untruthfulness in Medieval Arabic Literary Criticism*. Washington: Three Continents Pr. 1988. XI, 153 S. 8°. ISBN 0-89410-633-3.

Die Frage, ob die Lüge in der Dichtung zulässig, empfehlenswert oder sogar notwendig ist und worin ihre ästhetische Funktion besteht, ist von der arab. Lit.-Theorie des MA seit ihren Anfängen diskutiert worden. A. hat versucht, das gesamte Spektrum dieser Diskussion, einschließlich der philos. Poetik, darzustellen, indem er die relevanten Äußerungen der einzelnen Theoretiker referiert, an ihren Belegversen überprüft und in den allgem. Zusammenhang der arab. Poetik stellt. Das Buch ist nach Autoren, doch nicht rein chronologisch gegliedert. Im Ganzen kommen 16 Theoretiker zu Wort; der früheste ist Ibn Ṭabāṭabā (st. 934), der letzte in der Reihe Ḥāzim al-Qarṭāǧannī (st. 1285). Auch wenn die Arbeit keine wesentlich neuen Erkenntnisse bringt, so ist die Vielfalt der theoretischen Ansätze doch eindrucksvoll dokumentiert. Ein Glossar der poetol. Termini und Phrasen (S. 137–152) ist hilfreich und zeigt A.'s didaktisches Interesse. R. J.

Munther A[bdallatif] Younes: *Tales from Kalila wa Dimna: An Arabic Reader*, New Haven: Yale Univ. Pr. 1989. 168 p. (Yale Language Series). 19.95 $; accompanying set of 2 audiotapes 14.95 $.

The Indian literary classic *Kalīla wa Dimna* was transl. into Arabic by Ibn Muqaffa' in the 2nd/8th century. It is a collection of fables (similar to those of Aesop) that has long been enjoyed throughout the Arabic-speaking world. — In this book Y., an Arabic teacher in California, uses forty-six of these stories to create a delightful reader for intermediate students of Arabic. He retells the stories in simplified language, with both form and content systematically adjusted and controlled by limiting the vocabulary, simplifying the syntax, and eliminating digressions. This reviewer has tried, but failed, to select his favourite fable — for all have won and all shall have prizes. P. J. L. F.

Leopold Hellmuth: *Die Assassinenlegende in der österreichischen Geschichtsdichtung des Mittelalters*. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1988. 182 S. (Archiv für österreichische Geschichte. 134.)

Zwei aus einer ganzen Gruppe von Erzählungen über Friedrich II., die der Wiener Bürger Jans Enikel seiner 'Weltchronik' locker angefügt hat (z.T. auch

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000230

dem 'Fürstenbuch'; beide wohl nach 1277, vielleicht auch etwas früher, vgl. S. 27 [Lit.]), sind der Ausgangspunkt für H.'s detaillierte und materialreiche Untersuchung. Die Erzählungen berichten, der Kaiser habe Kleinkinder unterirdisch und isoliert von der Umwelt als auf ihn fixierte *stecher* erziehen lassen und sie derart von sich abhängig gemacht, daß sie auf seinen Befehl hin sich bei einer „Demonstration" ohne Zögern von einem Turm in den Tod gestürzt hätten. (Eine Hs. der 'Weltchronik' des 15. Jh.s nennt als – nicht ursprüngliche – Hinzufügung noch einen paradiesischen Garten als „Wunschraum" der *stecher*.). Ohne daß oriental. Kolorit greifbar wäre oder der Name Assassinen auch nur genannt würde, sind Ähnlichkeiten mit anderen abendl. Berichten über die ismā'īlitische Sekte des „Alten vom Berge" doch zu auffällig, als daß dies ein Zufall sein könnte. Unter Heranziehung vielfältigsten Quellenmaterials und der einschlägigen Forschungsliteratur, etwa von G. S. Hodgson, B. Lewis und J. Hauziński, beleuchtet H. in einigen Kapp. kurz die Gesch. der Sekte, um dann die Ausformungen der Assassinensage im Abendland und deren mögliche Bezüge zu Jans Enikel zu untersuchen. Er kann wahrscheinlich machen, daß Enikel beide Erzählmotive wohl nur isoliert und mündlich aus zweiter Hand kennengelernt hat; zur völligen Ersetzung des „Alten vom Berge" durch Friedrich II. könnte er dann durch Gerüchte und Anschuldigungen in der Folge des Attentats auf Ludwig von Bayern (1231) verleitet worden sein (vgl. S. 153). – Das Buch ist auch für Orientalisten von Interesse, insofern es Wege und Abwege der Überlieferung hist. Ereignisse des Vorderen Orients ins MAlichen Abendland exemplarisch aufzeigt. Darüber hinaus kann es, zusammen mit der o.g. Lit., als Komm. und Korrektiv dienen zum 103. Kap. von U. Ecos Roman *Das Foucaultsche Pendel.* S. O.

Antoine Choulhod: *Mārūn 'Abbūd (1886–1962). Ein libanesischer Denker, Kritiker und Literat.* Frankfurt a.M. [usw.]: Lang 1989. 244 S. 8° (Heidelberger Orientalistische Studien. 14.) 58,– sFr. ISBN 3-631-42063-3.

Die Heidelberger Diss. behandelt nach einer Übersicht über die gesammelten Werke des liban. Schriftstellers 'Abbūd dessen Biogr. und seine literarkrit., gesellschaftkrit., pol. und rel. Vorstellungen. Die mit vielen Zitaten vor allem aus franz. Geistesgrößen (die Funktion der Zitate ist nicht immer klar: Beschreibung des Problems, Einfluß auf 'Abbūd oder nur Parallele?) geschmückte Darstellung wirkt manchmal etwas verschwommen, was teilweise bereits auf den zu porträtierenden Autor zurückgehen mag. Immerhin dürfte das Endurteil durchaus zutreffen: „'Abbūd seinerseits zeigte auf sozialer und lit. Ebene den ehrlichen Willen und die Absicht zum Fortschritt, blieb aber im Grunde den traditionellen Werten treu. In diesem Sinne entsprach er nicht nur seinen eigenen Fähigkeiten, sondern spiegelte auch die in seinem Lande etablierte und verwurzelte Denkweise". E. W.

Manfred Lindner [Hrsg.]: *Petra und das Königreich der Nabatäer. Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike.* 5., neubearb. Aufl. München und Bad Windsheim: Naturhist. Ges. Nürnberg e.V. 1989. 336 S. 39,80 DM. ISBN 3-7689-0116-5.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000231

Dieses Buch, eine Gesamtdarst. der nabat. Gesch. und Archäol., wurde von verschiedenen Nabatäerforschern geschrieben und von L. hrsg. Die Kapp. behandeln die Entdeckung von Petra und den anderen nabat. Stätten und bieten dann einen Abriß der nabat. Gesch., Rel. und Architektur, besonders der Felsarchitektur. Ferner schildert das Buch die Ausgrabungstätigkeiten in den nabat. Orten, unter ihnen das am besten erforschte Petra, Hauptstadt der Nabatäer, sowie der nabat. Siedlungen, im Negev. Darüber hinaus sind der Pflanzenwelt in Petra, den kostbaren Handelswaren wie Weihrauch und der bemalten nabat. Keramik Beitrr. gewidmet. Wünschenswert wäre eine Darstellung der nabat. Inschrr., Schrift und Sprache. M. M.

Irfan Shahīd: *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1989. XXVII, 592 S., davon 7 Kt., 2. Abb.

Über den Plan des großen Unternehmens, das S. 1984 mit seinem *Prolegomenon* eröffnete, und über den 1. Bd. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (BAFOC) ist ZDMG 137 (1987), S. 132–133 ausführlicher berichtet worden. Inzwischen ist der vorl. Bd. (BAFIC) erschienen, der sich würdig seinen Vorgängern anschließt. Nach einer Einf. (S. XXI–XXVII), die auch eine allg. Übersicht über das 5. Jhdt. enthält, folgen 4 Teile: 1. Griech. und lat. Quellen mit den Unterabtt. (A) Pol. und militär. Gesch., gegliedert nach den Kaisern Arcadius, Theodosius II., Marcianus, Leo, Zeno, Anastasios, und (B) Kirchengesch., aufgegliedert nach Theodoretos von Kyrrhos, Sozomenos und Kyrillos von Skythopolis, wobei den einzelnen Kapp. jeweils nach Bedarf forschungsrelevante Anhänge angegliedert sind. Teil 2 (S. 233 bis 458) behandelt die arab. Quellen, getrennt für den Osten und für Westarabien und speziell für Kulturhistorisches, jeweils mit Appendices. Im T. 3 sind Studien über die Grenze (bes. zur Notitia dignitatum) und die foederati vereinigt. Der letzte Teil (ab S. 487) bietet eine Zus.-Fass. und Erklärung und leitet dann über zu einem ausführl. Anhang mit den üblichen wiss. Hilfen. Insgesamt: eine wertvolle Fortsetzung des wichtigen Werkes. H. G. G.

Ingeborg Huhn: *Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849–1861) dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren*. Berlin: Schwarz 1989. IX, 463 S., 2 Kt. 8^0 (Islamkundliche Untersuchungen. 136.) ISBN 3-922968-89-9.

Die Berliner Diss. wertet den in der SB Preußischer Kulturbesitz, Berlin, verwahrten Teil des privaten Nachlasses von W. aus. Wir erfahren durch H. nicht nur einiges zur Persönlichkeit W.s, sondern auch sehr viel Interessantes zur Struktur der Konsularvertretungen in der Levante, zur osman. Provinzialverwaltung und zum Gerichtswesen, zum Handel in und mit Syrien, zum Bodenbesitz und zur Landwirtschaft (W. hatte zu seinem Lebensunterhalt Landbesitz erworben, da er als preuß. Konsul nicht besoldet wurde), zur Stellung der *ḏimmīs* und zum Christenmassaker von 1860. H. gelingt es, die Informationen aus dem Nachlaß und diejenigen aus anderen Quellen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen und so ein plastisches Bild von Syrien in den Jahrzehnten nach der äg. Besatzung entstehen zu lassen. Ein umfangreicher Anh. mit Dokumenten und mehrere Indices beschließen das Buch. E. W.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000232

Linda Schatkowski Schilcher u. Claus Scharf [Hrsgg.]: *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie.* Stuttgart: Steiner 1989. X, 540 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte. Beiheft. 22.) 98,– DM. ISBN 3-515-04424-8.

Dieser Sammelbd., hervorgegangen aus einer Tagung (1984 in Bad Homburg) mit namhaften Historikern und Sozialwissenschaftlern aus 12 Ländern, enthält 21 Aufss. über die Gesch. der nahöstl. Regionen – Fruchtbarer Halbmond, arab. Halbinsel und Kleinasien – zwischen den beiden Weltkriegen. Schwerpunkt bilden die Wechselbeziehungen zwischen polit., ökonom. und ideolog. Faktoren. Eine umfangreiche Einleitung präzisiert Intentionen und Fragestellungen des übergreifenden Themas und ordnet die Beitrr. interpretierend in den Gesamtkontext ein. Trotz des unterschiedl. Niveaus vermitteln die Aufss. insgesamt Eine klare Vorstellung von den Entwicklungen in den jeweil. Gebieten; insbes. die Erschließung europ. und arab. Archive liefert dabei neue Erkenntnisse. Problematisch bleibt m.E. die Übers. der urspr. engl. und franz. Beitrr. ins Deutsche. 58 S. Bibl. von L. Sch. beschließen den Bd. – Eine wichtige und nützliche Ergänzung zu der bisherigen Fachlit. über den mod. Nahen Osten. A. H.

Arnold Hottinger: *Die Araber vor ihrer Zukunft. Geschichte und Problematik der Verwestlichung.* Paderborn: Schöning 1989. 283 S. 42,– DM.

H. gelingt es in seinem Buch, hist. und aktuelle Ereignisse im Nahen Osten mit einer überzeugenden Analyse zu durchdringen. Leitmotiv des Buches ist die Frage einer möglichen Harmonie zwischen der kritisch gewordenen Verwestlichung und einer Identitätssuche im Islam, die weltweite Wirkungen zeigt. Dieses Mißgeschick hat Ursachen, an denen der Orient nicht unbeteiligt ist. Aufgrund einer saturierten Geisteshaltung im 18. und 19. Jhdt. wähnte man sich anderen Völkern überlegen und bemerkte erst durch schmerzliche militär. Niederlagen die eigene Stagnation und den Fortschritt des Westens. Von den vielen Gefahren im Nahen Osten, die H. erwähnt, ist die *Intifāḍa* übrig geblieben. Der Krieg zwischen Iran und Irak, dessen Hintergründe und Verlauf brilliant beschrieben werden, ist durch die maßgebliche Intervention der UNO zu einem vorläufigen Ende gelangt. – H. veranlaßt, weiter darüber nachzudenken, ob der Islam die mit der modernen Wissenschaft am besten zu vereinbarende Rel. sei, wie von den Fundamentalisten behauptet wird, oder ob nicht der Islam selber einer Modernisierung hinsichtlich der Methoden der Interpretation des Korans bedürfe. H. schreibt reizvoll und befürwortet keine westliche Nachahmung, sondern er plädiert für die Entdeckung der eigenen arab. Kreativität, aus der sich eine authentische Zukunft ableiten wird. E. F.

Robert T. O. Wilson: *Gazetteer of Historical North-West Yemen in the Islamic Period to 1650. With a foreword by* R. B. Serjeant. Hildesheim [usw.]: Olms 1989. XII, 374 S. 8^0 (Arabistische Texte und Studien. 3.) 39,80 DM. ISBN 3-487-09195-X.

Die vorl. Arbeit, eine bereits vor einigen Jahren in Cambridge entstandene Diss., behandelt ein etwa 10000 qkm umfassendes, nordwestlich von Ṣan'ā' liegendes Gebiet. Für diese Region wurden im Hauptteil des Buches rund 900 Orts-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000233

namen aus arab. Quellen, besonders aus den Werken von al-Hamdānī und anderer jemenit. Autoren, gesammelt, gesichtet und alphabetisch angeordnet sowie an neuerer Lit. überprüft und mit geographischen Daten versehen. Dabei konnten zahlreiche falsche Lesungen und Schreibungen in leider oft unzulänglichen Edd. korrigiert werden. Die Diss. hat zudem den großen Vorteil, daß W. das Material dafür nicht nur am Schreibtisch erarb. hat, sondern das von ihm umrissene Gebiet aus eigener Anschauung kennt, bereist und mündliche Informationen darüber gesammelt hat. Wenn trotzdem manche Ortsnamen unvokalisiert blieben oder nicht einmal in gesicherter Schreibung geboten werden konnten, so ist zu bedenken, daß manche Orte und ihre Namen heute wohl nicht mehr existieren und zum Teil auch wegen der ungenauen Angaben in den schriftl. Quellen nicht genau lokalisiert werden konnten. Das geogr. Lexikon wird sich für die behandelte Region als ein brauchbares Nachschlagewerk erweisen.

W. W. M.

Hans-Detlef Müller-Mahn: *Die Aulad ʿAli zwischen Stamm und Staat. Entwicklung und sozialer Wandel bei den Beduinen im nordwestlichen Ägypten.* Berlin: Reimer 1989. XII, 263 S. 8⁰ (Abhandlungen – Anthropogeographie. Institut für Geographische Wissenschaften, Freie Universität Berlin. 46.) 56,– DM. ISBN 3-496-00373-1.

Die Berliner geogr. Diss. untersucht am Beisp. der um Marsa Matruh siedelnden Aulād ʿAlī die auf eine Seßhaftmachung hinzielende Entwicklungspolitik des Staates auf die Sozialstruktur der Beduinen. Während die in den frühen 80iger Jahren durchgeführten Projekte im allg. technisch erfolgreich waren und auch eine Verbesserung der Lebensverhältnisse für die Mehrheit der Bevölkerung brachten, liegt die zukünftige Gefahr in der Überbeanspruchung der natürl. Ressourcen (vor allem Überweidung) und in der Zerstörung der traditionellen Sozialstrukturen, die sich bisher als sehr förderlich bei der Partizipation der Bevölkerung am Entwicklungsprozeß erwiesen haben und eine bemerkenswerte Fähigkeit der Anpassung an moderne Erfordernisse gezeigt haben. Die unvermeidliche soz. Differenzierung (Beruf, Einkommen, Bildung) wird aber auch eine Interessendifferenzierung zur Folge haben, die durch die auf Gemeinsamkeit ausgerichteten Stammesstrukturen auf die Dauer nicht wird artikuliert werden können. – Die Arbeit beruht auf eingehender Feldforschung und auf Archivstudien und bietet dem Orientalisten interessante Ergebnisse vor allem auf dem Gebiet: Gesch. der Aulād ʿAlī, Stammessystem, Institutionsalisierung der Verbindung Stamm-Staat *(ʿumda, maǧlis, ǧamʿīya)*, Stammes- und staatl. Recht usw.

E. W.

Kurt Beck: *Die Kawāhla von Kordofan. Ökologische und ökonomische Strategien arabischer Nomaden im Sudan.* Stuttgart: Steiner 1988. (Studien zur Kulturkunde. 85.)

Die vorl. ethnol. Arb., die aus einer 2jährigen Feldfoschung in Nordkordofan, Rep. Sudan, hervorging, ist einer der großen, auch hist. gut belegten arab. Nomadengruppen im Sudan gewidmet. Von ihrem Ansatz her verbindet sie eine beispielhafte Analyse nomadischer Landnutzung, Viehhaltung und Sozialstruktur mit einer ausführl. Darstellung der hist. Entwicklung dieser Gruppe, wobei

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000234

die Auswertung der verfügbaren Kolonialakten, in Khartoum ebenso wie in den Provinzorten, besonders reiche Erträge brachte. Die Dynamik von Herdenwachstum, Migration und territorialer Expansion, aber auch das Ineinanderwirken von ökolog. und pol. Entwicklungen werden mit diesem Ansatz auf neuartige Weise transparent. Dem Wandlungsprozeß der Kolonialzeit, der erstmals zur territorialen Fixierung der langsam driftenden Bevölkerung und zur Ausbildung einer flächendeckenden Verwaltung führte, mißt der Autor dabei für die Entstehung des heutigen „Stammes" der Kawāhla in dieser Region die größte Bed. zu. S. R.

Paul Kunitzsch: *The Arabs and the stars. Texts and traditions on the fixed stars, and their influence in Medieval Europe.* Northampton: Variorum Reprints 1989. XVI, 334 S. in getr. Pag. 8° (Collected Studies Series. 307.) (Variorum Reprints.) 42,– £. ISBN 0-86078-255-7.

Die Sammlung enthält 28 Nachdrr. von Artt. a. d. J. 1964–87, denen ein die Auswahl und Reihenfolge begründendes Vorwort vorangestellt und 2 Indices (Namen, Buchtitel und Sachwörter sowie Sternnamen) nachgestellt sind. Ein *Annotated Index of nautical starnames* ist bisher unveröff. Er registriert die bei Aḥmad b. Māǧid und Sulaiman al-Mahrī vorkommenden Sternnamen, soweit sie in (in dieser Sammlung fehlenden) Werken von K. erwähnt werden. Etwa die Hälfte der Artt. stammt aus Publl., die normalerweise in einem Oriental. Inst. vorhanden sind, die anderen aus astron., naturwiss. und byzantinist. Zss. E. W.

Hendrik E. Boeschoten, Ludo Th. Verhoeven [Hrsgg.]: *Studies on modern Turkish. Proceedings of the third conference on Turkish linguistics.* Tilburg: Univ. Pr. 1987. VI, 270 S.

Dieser Bd. enthält 22 Referate eines Symposions, das im August 1986 im Rahmen eines Austausch-Programms zwischen der Boğaziçi Univ. (amer. Univ. Istanbul, ehemals Robert College) und der Univ. of California (Berkeley) veranstaltet wurde. Der Tagungsort Tilburg (Niederlande) war auf halbem Wege und für beide Seiten leicht zu erreichen. – Die Beitrr. beschäftigen sich fast ausschließlich mit dem Türkei-Türkischen. Das Gros der Studien hat gramm., vor allem syntakt. Fragen zum Thema. Einige behandeln Probleme der Lautlehre, aber auch Beitrr. zum Spracherwerb, zur Computer-Linguistik und zur Soziolinguistik fehlen nicht. Ein Referat (Underhill) hat das Qašqay-Türkische zum Gegenstand, wobei das Türkei-Türk. als Kontrastsprache dient. – Vieles von dem, was in diesen Referaten zur Sprache kommt, wird an manchen dt. Univv. von der Didaktik des Türk. im Rahmen der Germanistik betrieben, und die Turkologie vom Fach hat hier sicher Nachholbedarf. Auch unter diesem Aspekt ist die Lektüre dieses Buches zu empfehlen, auch wenn manches vielleicht nur vorläufigen Charakter trägt. K. R.

Edith Ambros: *Candid penstrokes. The lyrics of Me'ālī, an Ottoman poet of the 16th century.* Berlin: Schwarz 1982. XXII, 520 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 66.)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000235

Ed. des Divans eines der weniger bedeutenden osman. Dichter des 16. Jhdts., der wegen seines Humors geschätzt wurde. A. gibt einleitend (S. 1–60) Daten zum Leben des Dichters, die vielfach aus dem Divan selbst entnommen sind. In Abschn. II (S. 61–155) werden die dichterischen Formen, die Metren, der Reim, der Anteil des nicht-türk. Wortgutes, sowie lexikal. und morphol. Besonderheiten behandelt. Der Rest des Bandes gibt den Text und die auszugsweise Übers. des Divans. – Es ist bedauerlich, daß die Osmanistik noch nicht zu einer Umschrift gekommen ist, die dem Leser eine Rekonstruktion des Originals und eine Stellungnahme zu den vorgeschlagenen Lesungen des Bearb. ermöglichen würde. Auf S. VIII erklärt A. das Fatḥa durch *a/e*., Ḍamma durch *u/ü, o/ö* und Kesra durch *ı/i* transkribiert werden, fügt aber dann hinzu, daß diese Zeichen im Text kaum verwendet werden. Daß finales ⟨-h⟩ im Original gewöhnlich zur Darstellung von finalem *-a* dient, wird nur beiläufig in einer Fußnote auf S. 250 erwähnt. Die Möglichkeit der Nachprüfung wird weiterhin dadurch eingeengt, daß die einzelnen Gazele meist nur teilweise übers. werden, und zwar im Zusammenhang mit einer Analyse der „stilistischen Ebenen" („realistische Ebene", „Ebene der Fantasie" und eine „intermediäre Ebene"). Der Leser erfährt bei dieser Methode nicht, ob überhaupt alle Verse verständlich sind oder ob nur die verständlichen übers. worden sind. Die übers. Teile werden allerdings oft sehr überzeugend mit Verweisen auf bekannte Sprichwörter usw. komm. Dankbar begrüßt wird sicher auch der umfangreiche Index der Sprichwörter und Redensarten.

K. R.

T. A. Sinclair: *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey.* Vol. 1. London: Pindar Pr. 1987. XIII, 454 S. mit zahlr. Kt. und Plänen, 118 Tafelabb. 8^0. 475,– DM. ISBN 0-907132-32-4.

Mit dieser Publ. legt S. seinen 1. Bd. zur Architektur und Archäol. der Osttürkei vor, dem 3 weitere Bde. folgen sollen. Behandelt werden hier, nach einer allg. und sehr kurz gehaltenen Einf. zur (Kultur-)Gesch. (1–172), die hist.-geogr. Gebiete „Urartu and Vaspurakan. The Van-Region" (175–345; s. Kt. nach S. 326) und „Kars and Ararat" (347–454; s. Kt. nach S. 454). Das Buch ist als „guide" konzipiert und wendet sich an alle denkbaren Interessenten vom Laien bis zum Spezialisten. Dies hat leider eine Unübersichtlichkeit der Präsentation des Stoffes („Armenian, Georgian and Syrian churches; Seljuk medreses, early Turkish mosques, medieval Turkish, Armenian, Byzantine and Crusader castles, Late Roman city walls, Urartian citadels, pre- and neo-Hittite cities . . ." [S. 5]) zur Folge, die am Schreibtisch erträglich sein mag, vor Ort jedoch schwierig werden kann. Dazu kommt, daß ein Index erst im 3. Bd. zu erwarten ist. Auch auf eine Gesamtbibl. und ein Abk.-Verz. ist solange zu warten, und der Benutzer des 1. Bdes. muß sich auf unabsehbare Zeit mit den hier vorgelegten Kurztiteln und Kürzeln zufriedengeben. Ohne Zweifel ist aber zu begrüßen, daß ein Führer mit minuziösen und zumeist auf eigener Anschauung beruhenden Beschreibungen von hist. Bauwerken der Osttürkei, dem Straßennetz, den Unterkünften etc. auf den Markt kommt. Ein Vergleich mit der bereits vorhandenen Reiselit. (Baedeker etc.) zeigt dies in aller Deutlichkeit. Der „Normaltourist" wird allerdings schon wegen der Unhandlichkeit und schwierigen Benutzbarkeit sowie des sehr hohen Preises von S.'s magnum opus auf die herkömmlichen Reiseführer zurückgreifen. Eigentlich schade, denn auch die allg. Beobachtungen S.'s sind nicht uninteressant, seien es die über türk. Frauen

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000236

(„The younger women . . . strike one as unusually light and delicate; with age they become rather practical and direct" [S. 129]) oder über Religion („it is practically impossible to find anyone who realises that according to Christianity Jesus is the Son of God" [S. 150]). J. P. L.

MARIANNE YALDIZ: *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*. Leiden: Brill 1989. XXII, 237 S., mit 113 Abb. im Text und 171 Faks. (*Handbuch der Orientalistik*. 7. Abt.: *Kunst und Archäologie*. 3,2).

Seit langem fehlte eine zus.-fassende Darstellung der archäol. Forschungen und Funde entlang der zentralasiat. Route der Seidenstraße, die heute wieder in aller Munde ist. Y. gibt zunächst einen hist. Überblick und eine kurze Gesch. der Erforschung dieses Gebiets. Im Hauptteil werden die Ruinenstätten von Kuča, Tumšuq und Šorčuq beschrieben, die weitgehend dem indo-iran. Kulturkreis zuzurechnen sind. Sodann werden die Ruinenstätten Turfan – mehr unter chin. Einfluß – sowie die auf der südlichen Route liegenden Stätten von Loulan bis Niya beschrieben, deren chronol. und kunstgesch. Einordnung noch viele Probleme bietet. Den Abschluß bildet Chotan, das hauptsächlich indo-iran. beeinflußt war. Für jede Örtlichkeit wird das Wichtigste zu Topographie, Architektur, Malerei und Plastik gesagt. Alles ist sehr schön illustriert durch topogr. Skizzen und Nachzeichnungen der Wandgemälde, die meist von GRÜNWEDEL stammen, so daß auch dieser Bd. wieder zeigt, was die Kunstgesch. diesem begabten Manne schuldet, der viele heute zerstörte Bildwerke mit wenigen klaren Strichen für die Nachwelt festhielt. Der Inhalt des Bdes. geht aber über die reine Dokumentation hinaus, und Y. findet reichlich Gelegenheit, ihren wiss. Spürsinn unter Beweis zu stellen, vor allem was Fragen der Chronol. und des Malstils angeht. Die z. T. farbigen Fakss., die diesen wertvollen Bd. beschließen, sind von höchster Qualität. K. R.

HANS-JOACHIM KLIMKEIT [Übers.]: *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Eingel. und aus dem Mittelpers., Parth., Sogd. und Uigur. (Alttürk.) übers. Opladen: Westdeutscher Verl. 1989. 280 S. 8^0. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. 79.) 76,– DM. ISBN 3-531-05096-6.

Wohl jeder, der sich mit iran. und/oder türk. Texten aus Zentralasien beschäftigt, gelangt irgendwann zur Erkenntnis, daß seine Arbeit an diesen Texten eigentlich nur einem sehr kleinen Kreis von Fachgenossen bekannt ist. Und dies, obwohl gerade in Zentralasien u. a. einmalige rel. Dokumente gefunden wurden, die nun wirklich eine größere Beachtung, z. B. von seiten der Rel.-Wiss. verdient haben. Es kann schwerlich die Aufgabe der Philologie sein, die Texte auch in rel.-wiss. Hinsicht ausreichend zu erschließen: Der Philologe hat, wie es W. BANG so schön gesagt hat, „andere Katzen zu bürsten". Gerade deswegen ist eine interdisziplinäre Zus.-Arb. auf dem Gebiet der Zentralasienkunde unerläßlich, und K. gehört zu den wenigen Rel.-Wissenschaftlern, die dazu bereit sind. Eine Frucht dieser Zus.-Arb. (bes. mit dem Iranisten W. SUNDERMANN und dem Turkologen P. ZIEME) und seiner jahrelangen Beschäftigung insbesondere mit dem zentralasiat. Manichäismus und seinen Sprachen ist das anzuzeigende Werk. K. bringt nach einer Einl., in der er seine profunden Kenntnisse der Erfor-

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000237

schung, der Gesch. sowie der Lehre dieser Rel. bietet, Neubearb. von iran. und türk. Turfantexten, lesefreundlich aufbereitet, rel.-wiss. mustergültig komm. und frei vom für diese Zwecke überflüssigen philol. Ballast. Diesen kann sich der interessierte Leser durch die genauen Angaben von Quellen und Edd. jedoch aufladen, wenn er mag. Rez. möchte K.'s Präsentation von Grundlagenforschung ausdrücklich begrüßen und hofft auf weitere Arbb. in dieser Richtung.

J. P. L.

HANS ROBERT ROEMER: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750.* Beirut/Stuttgart: Steiner 1989. X, 525 S. gr. 8⁰ (Beiruter Texte und Studien. 40.) Kart. 148,– DM. ISBN 3-515-05114-7.

Das Werk enthält die dt. Fassung eines Beitr. zu Bd. 6 der *Cambridge History of Iran* (Kap. 1–5), jedoch mit zahlreichen Veränderungen und Ergänzungen, welche die Gliederung, den Text, die Anmm., das Lit.-Verz. und die Indices betreffen. Vor allem im Bereich der Anmm. ist quantitativ und qualitativ so viel hinzugekommen, daß praktisch ein neues Buch entstanden ist, das für lange Zeit das maßgebliche und Maßstäbe setzende Standardwerk zur Gesch. Irans von der Mitte des 14. bis zur Mitte des 18. Jhdts. bleiben wird. G. H.

SEYFEDDIN NAJMABADI: *Moḫtaṣar-e Mofīd des Moḥammad Mofīd Mostoufī.* 1: *Ed. und Einl.* Wiesbaden: Reichert 1989. 9, 387 S. (TAVO. Beihefte. Reihe B. 97,1.) 70,– DM. ISBN 3-88226-444-6.

Ed. eines 1676–1680 entstandenen und nur in einer Hs. des Brit. Mus. erhaltenen Werkes zur Geogr. Irans, dessen Wert von MINORSKY und AUBIN eher skeptisch beurteilt wurde, das nach N.'s Auffassung jedoch schon deshalb unsere Aufmerksamkeit verdient, weil es ca. 350 (sic!) Jahre alt ist. Das Buch enthält außer dem von N.'s Hand gut lesbar geschriebenen Text nur eine knappe Einl., alles andere – Anmm. zum Text, Komm., Register – soll in einem weiteren Bd. ersch. In der Einl., in der nicht einmal die wenigen biogr. Angaben, die für den Autor verfügbar sind (vgl. dazu Muḥ. Mufid Mustaufi Bāfqī: *Ǧāmi'-i Mufīdī.* Hrsg. v. Ī. AFŠĀR. 3. Tihrān 1340/1961, S. haftum), vollständig zusammengetragen wurden, ist die Liste der Corrigenda über das eingelegte Blatt hinaus wie folgt zu ergänzen: Statt *ašrāf* muß es S. 5, Z. 12 *amṣār* heißen; statt Delhi S. 5, Z. 30 Lahore; statt Mirḫōnd S. 6, Z. 28 Ḫōndemīr; statt Ḫōndemīr S. 6, Z. 32 Mirḫōnd. G. H.

JÜRGEN W. FREMBGEN: *Naswar. Der Gebrauch von Mundtabak in Afghanistan und Pakistan.* Liestal 1989. 121 S., 55 Abb. (Stiftung Bibliotheca Afghanica. 8.)

Diese interessante Studie beschäftigt sich mit einem Genußmittel, über dessen Existenz, Gebrauch und Verbreitung bisher nur verstreute Mitteilungen vorlagen. Sehr zu Recht wird die – zunächst etwas befremdlich wirkende – Bezeichnung Mundtabak verwendet: es handelt sich um zerstroßenen Tabak, der vermengt mit verschiedenen Zusätzen (Pflanzenasche, Calciumcarbonat, Gewürzen) als Prise oder Priem in den Mund geschoben, jedoch weder gelutscht noch gekaut wird. Doch F. beschreibt nicht allein den Gebrauch – wie man auf Grund des Untertitels meinen könnte –, seine Arbeit ist eine komplette Monogr., die

15*

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000238

alle denkbaren Aspekte behandelt, angefangen von der Verbreitung der Droge in Süd-, West- und Zentralasien (also nicht nur in Afghanistan und Pakistan) bis zu volkslit. Anspielungen in Redewendungen, Sprichwörtern, Schwänken und Anekdoten. Die sehr gut recherchierten Feldforschungsdaten erstaunen durch eine Fülle bislang unbekannter Einzelheiten und werden durch zahlreiche informative Fotos vortrefflich ergänzt. Negativ zu bewerten ist lediglich die stark vereinfachte und unsystematische Umschrift der termini technici, die eine Ermittlung des jeweiligen Originalwortes beträchtlich erschwert. H. V.

Ji Xianlin (Dschi Hiän-lin): *Ausgewählte Kleine Schriften zur altindischen Philologie / Selected Papers on the Languages of Ancient India.* Peking 1982. III, 438 S. 4,– Yüan.

Der Sammelband beginnt mit dem Erstdr. von J.'s masch.-schriftl. Göttinger Diss. aus dem Jahre 1941: *Die Konjugation des finiten Verbums in den Gāthās des Mahāvastu.* Es folgen 4 dt.- und 3 engl.-sprachige Arbb., deren Titel hier leicht gekürzt wiedergegeben sind: *Die tocharische Rezension des Puṇyavanta-Jātaka.* Aus: ZDMG 97 (1943), 284–324; *Die Umwandlung der Endung -am* und *Die Verwendung des Aorists.* Beides aus: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. 1944, Nr. 6, und 1949, Nr. 10; *āsiyati.* Aus: IF 62 (1956), 184–187 (zu dieser schwierigen Form zuletzt: Rez.: *A difficult verb form in Pāli.* In: *P. K. Jayaswal Commemoration Volume.* Patna 1981, 197f.); *On the oldest transliterations of the name of Buddha.* Aus: Sino-Indian Studies 3 (1947), 1–9; *Indian Physiognomical Characteristics* und *Lieh-Tzu and Buddhist Sūtras.* Beides aus: Studia Serica 8 (1949), 96–102 und 9 (1950), 18–32. Ferner sind in dem Band 5 Titel in chinesischer Sprache enthalten, deren Übersetzung Frau Hu Haiyan, Kopenhagen, zu verdanken ist: *Die kaiserliche Chronik aus der Zeit der 3 Staaten, der Chin (Jin)-Dynastie und der nördlichen und südlichen Reiche* (1949); *Über das Sanskrit des Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (1947); *Der Fund des Sanskrit-Originals des Mūlasarvāstivāda-Vinaya* (1950); *Die Sprache des Urbuddhismus* (1957); *Nochmals über die Sprache des Urbuddhismus und die Methodik des amerikanischen Sanskritisten F. Edgerton* (1958). Es ist zu begrüßen, daß mit dem Ersch. des Sammelbdes. diejenigen Werke des verdienten Verf., die durch F. Edgerton's grundlegende Arbeiten zum Sanskrit der Buddhisten verschüttet waren, wieder in Erinnerung gebracht werden. O. v. H.

Lariviere, Richard W. [Hrsg. und Übers.]: *The Nāradasmṛti. Critically ed. with an introd., annotated transl., and appendices.* P. 1.2. Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies. Univ. of Pennsylvania 1989. P. 1: *Text.* XXXII, 328 S. ISBN 0-936115-04-1; Part II: *Transl.* XLII, 250 S.40,– $. ISBN 0-936115-05-X. ISBN 09-936115-06-08.

Die N. nimmt unter den ind. Rechtsbüchern insofern eine Sonderstellung ein, als sie mehr als alle anderen auf die Praxis ausgerichtet ist. Daher hat sie gleich mit ihrem Bekanntwerden in Europa vor etwa einem Jh. ein reges Interesse gefunden. Dennoch wird erst jetzt erstmals eine wirklich sorgfältige, auf 47 Hss. beruhende krit. Ausg. vorgelegt. In der Einl. zum Textbd. werden die Überlieferungsgeschichte und die Editionsprinzipien dargelegt, die trotz beträchtlicher Materialfülle die Gestaltung eines sehr übersichtlichen krit. Apparates erlau-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000239

ben. Dem Text ist der fragmentarisch erhaltene Kommentar des Asahāya in einer Erstausg. beigegeben. Der 1. Bd. wird durch einen Versindex abgeschlossen. Der gut lesbaren und genauen Übers., die von einem knappen, doch informativen Komm. des Übers. zu den einzelnen Versen begleitet wird, der Verweise auf die heutige ind. Rechtspraxis ebenso einschließt wie Hinweise auf weiterführende Lit. – hier könnte man zu I 21 und XII 45–48 *punarbhū* sowie zu XII 26f. *nagnikā* ergänzen: P. THIEME: *Jungfrauengatte.* 1963. In: *Kleine Schriften.* Wiesbaden ²1984, 426–513 –, ist eine Einf. vorangestellt, in der die Stellung der N. innerhalb der Rechtslit. beleuchtet wird. Eine Bibliographie, der jetzt auch HERAMBA CHATTERJEE SASTRI: *N., The Institutes of Nārada.* P. 1. Calcutta 1988 hinzuzufügen ist, und ein Sachindex beschließen diesen Teil. Durch diese gründliche Arbeit ist die N. nunmehr mustergültig erschlossen. O. v. H.

ÉTIENNE LAMOTTE: *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era.* Transl. from the French by SARA WEBB-BOIN. Louvain-La-Neuve: Univ. Catholique de Louvain, Inst. Orientaliste 1988. XXVI, 870 S., 4 Kt., 1 Plan, 30 Abb. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. 36.) 2750,– BF.

Seit ihrem ersten Ersch. im Jahre 1958 gehört die franz. Fassung dieses Buches zu den Grundwerken der Indologie, deren Vorstellung sich erübrigt [vgl. ZDMG 112 (1962), 207–209]. Über Neuerungen und Zusätze der engl. Ausg., deren Gestaltung in den Händen einer an anderen Werken L.'s bewährten Übersetzerin lag, berichtet das Vorwort von J. DANTINNE: Der allgemeine Index wurde erweitert und durch ein Verz. der techn. Termini in Skt. und Pāli mit franz. und engl. Übers. ergänzt. Ferner wurde auf knapp 20 S. versucht, wichtige Lit. nachzutragen. Über das Gelingen dieses schwierigen Unterfangens werden die Meinungen notwendigerweise geteilt sein; in jedem Falle aber hätte die grundsätzliche Kritik an den Theorien von J. IRWIN durch G. FUSSMAN: *Symbolism of the Buddhist Stūpa.* In: Journal of the International Association of Buddhist Studies 9,2 (1986), 37–53 zu S. 340/736, 355/737 nicht unerwähnt bleiben sollen; zu Māra, S. 761/743 vermißt man: ders.: *Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes.* In: JA 1977, 21–70, bes. 47ff. und zur Paiśācī, S. 624/741: Rez.: *Das ältere Mittelindisch im Überblick.* Wien 1986, § 100: „Duncan, J. and M. Derrett" (!!), zu S. 59/728 sind in Wirklichkeit nur eine Person. Allein die mangelhafte Qualität der Abb. beeinträchtigt dies sonst so wohl gelungene Buch. O. v. H.

EUGEN ROSE: *Azad Hind. Ein europäisches Inder-Märchen oder Die 1299 Tage der Indischen Legion in Europa.* Wuppertal 1989. Buch und Offsetdruckerei Dr. Frost, 5600 Wuppertal, Untere Lichtenplatzer Str. 10a. 240 S. 39,50 DM.

Der meist amüsante, zuweilen aber auch bedrückende Bericht verdient mehr Aufmerksamkeit, als ihm sein Kleinstverl. verschaffen kann. R., Pfarrer der Bekennenden Kirche und promovierter Indologe, war Dolmetscher der Indischen Legion der Deutschen Wehrmacht, die den Kern einer ind. Befreiungsarmee bilden sollte. Sie bestand hauptsächlich aus vorher kriegsgefangenen Indern, denen die Briten diplomatischerweise auch weiterhin ihren profitablen Status nicht aberkannten. Dem deutschen Personal gehörten u. a. an ADALBERT SEIFRIZ (später baden-württembergischer Minister) sowie als Dolmet-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000240

scher Otto Spies, Ernst Bannerth, Paul Thieme, Wilhelm Rau, Gustav Roth und der oft genannte Karl Hoffmann. So ist das Buch neben vielem anderen auch ein recht wertvolles biograph. Dokument. H. H.

Annette Classen: *Kann die Gupta-Kunst Kālidāsas Werke illustrieren?* Berlin: Reimer 1988. T. 1: *Text* = 90 S.; T. 2: *Abb.* = XLV S. m 10 Fig. Strichzeichn., Abb.-Liste u. Quellennachw., 32 Abb. (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde Serie B: Asien. 17.) ISBN 3-496-00989-6.

In einer Marburger Diss. wurden 6 gesicherte Schauspiele des Kālidāsa etwa aus dem Jhdt. zwischen 370 und 470 n. Chr. mit Plastiken und Wandgemälden aus einem Zeitraum von 370–550 n. Chr. innerhalb der Grenzen des Reiches von Candragupta II. verglichen. In der Weltkunstgeschichtsforschung zählt also die sorgfältig dokumentierte und bebilderte und fehlerfrei gedr. Studie zu den Untersuchungen, in denen parallele Entwicklungen von lit. und künstl. Schöpfungen beobachtet werden. Im „Goldenen Zeitalter" der ind. Kultur unter den Guptas ergänzen sich diese beiden Ströme der ästhet. Überlieferung besonders glücklich. C. weist nicht nur überzeugend die Gestaltung der gleichen Motive durch die Einfühlung des Dichters und die Mittel der Bildenden Kunst in einer Art „Illustration" nach, sondern erfaßt auch die Wurzeln beider Äußerungen in der altind. Lehre von Tanz und Gestensprachen. Dabei kann sie sich u. a. auf eine Marburger Diss. über das entsprechende klassische Werk des Bharata, Nāṭyaśāstra, von Minati Das, 1961, beziehen, die selbst als Meisterin des altind. Tanzes berühmt ist. Man kann C. auch darin zustimmen, daß sie im Anh. ältere Werke der frühind. Plastik vorstellt, deren Kenntnis Kālidāsa zu poetischen Erfindungen angeregt haben mag. Alfred Foucher hatte ja in der Gandhāra-Plastik des 1.–3. Jhdts. n. Chr. Motive erkannt, die über mündliche Interpretation durch Pilger-Führer in die buddhist. Lit. eingegangen waren. Angesichts der reichen Wechselwirkungen zwischen den Künsten möchte ich anmerken, daß ein Yakṣa aus der 2. H. d. 2. nachchristl. Jhdts. in der Bildhauerschule von Mathurā (S. 72, Abb. 31) wohl nicht den kummervollen Mann aus dem etwa 200 Jahre jüngeren Meghadūta darstellt, sondern in Übereinstimmung mit älteren und gleichzeitigen ind. Erzählungen den Ṛṣyaśṛṅga, den „Einsiedler mit dem Gazellenhorn auf der Stirn": ein Jüngling sinnt in der *vismaya-* oder *vitarka-mudra* des Erstaunens und Nachdenkens mit Zeige- und Mittelfinger am Kinn im „fruchtbaren Moment" der Legende über seine erste Begegnung mit einem Mädchen nach (J. N. Banerjea: *The Development of Hindu Iconography*. 2. ed. Calcutta 1956, S. 260 u. Taf. IV 3). K. F.

Mehrdad Shokoohy and Natalie H. Shokoohy: *Ḥiṣār-i Fīrūza. Sultanate and early Mughal architecture in the district of Hisar, India.* London: Monographs on Art 1988. 138 S. m. 47 Strichzeichn., XXVIII Taf. (Monographs on Art Archaeology and Architecture. South Asian Series.) ISBN 1-870606-01-9 (geb.), 1-870606-00-0 (brosch.)

Nach der Eroberung Indiens durch den Islam festigte sich die neue Macht zunächst im Sultanat von Delhi unter den Dynastien der Khaljis und der Tughluqs. In der letzteren ragten als Bauherren besonders hervor Ġiyāṯ ad-Dīn (1320–1325), Muḥammad (1325–1351) und Fīrūz Šāh (1351–1388), der 1356

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000241

(Hiǧra 757) die befestigte Stadt Ḥisār-i Fīrūza nordwestlich von Delhi gründete. Der gegenwärtigen Denkmäleraufnahme durch den Archaeol. Survey of India verdankt man eine gründliche Registrierung des Distrikts Hisar im Westen von Delhi mit fachgerechter Illustration, Beschreibung und Identifizierung der Monumente nach dem Hofhistoriker Šams Sirāǧ 'Afīf *(Tārīḫ-i Fīrūz Šāhī)*. Neben Hisar werden auch Sultanats-Bauten aus Hansi, Tosham, Fatehabad und Barwala (mit Einschluß späterer Mughal-Beispp.) dargestellt. Wir erhalten wesentliche Interpretationen und stilistische Vergleiche mit der iran. und zentralasiat. älteren und isl. Baukunst, z. B. aus dem Bereich der Stadtanlage, des Befestigungswesens, der Wasserversorgung, des Palastbaus und der Errichtung von Kultstätten wie Moschee, 'Īdgāh oder Grab. Das Buch liefert eine willkommene Regionalstudie zur frühisl. Kunst Indiens, u. a. mit der Erstveröffentlichung zahlreicher entwicklungsgesch. bedeutsamer Bauten. Wir hören auch von aktuellen denkmalschützerischen Problemen und sehen den 1970 abgebrochenen, ehemals prunkvollen Torbau von Hisar, „Nāgauri Darwaza", nun nach einer hist. Photographie. K. F.

Klaus Karttunen: *India in Early Greek Literature*. Helsinki: Soc. Orientalis Fennica 1989. 293 S., 4 Kt. (Studia Orientalia Ed. by the Finnish Oriental Society. 65.) 150,– Finnmark. ISBN 951-9380-10-8.

Die griech. Nachrichten über das frühe Indien sind ebenso fragmentarisch wie vieldeutig und somit schwer zu interpretieren. Diese Sachlage hat zu einer reichen, oft kaum noch überschaubaren Lit. geführt, in der nicht selten höchst spekulative und weittragende Schlüsse aus dem spärlichen Material gezogen werden. Es ist eines der Hauptverdienste der Arbeit von K., mit großer Nüchternheit und weiter Belesenheit bisher Vorgetragenes kritisch zu referieren und zu einem umfangreichen und gründlichen Forschungsbericht zu vereinigen, den jeder bei der in der Regel völlig mangelhaften Erschließung der Sekundärlit. in vielen Teilgebieten der Indologie dankbar begrüßen wird. Dabei bechränkt sich K. auf die frühe Periode (6.–4. Jh. v. Chr.) und bemüht sich mit Erfolg herauszuarb., daß die Nachrichten über Indien sich, wie zu erwarten, allein auf den Nordwesten, also auf Gebiete der heutigen Staaten Pakistan und Afghanistan, beziehen. Da die antiken auch mit den ind. Quellen verglichen werden, finden sich zahlreiche Bemerkk. vor allem zur Chronologie der frühen ind. Lit.-Gesch. Obwohl das Schwergewicht des Buches deutlich auf der Sicherung des erreichten Wissensstandes liegt, und dies ist gerade in einem Bereich zwischen zwei Disziplinen ein nicht geringes Verdienst, so finden sich doch auch zahlreiche weiterführende Gedanken zu einzelnen Problemen. Damit ist es K. gelungen, ein für den Indologen und Klass. Phil. gleichermaßen wertvolles Buch vorzulegen. O. v. H.

Hans Penth: *Praḥvati Gvām Pén Mā Khoṅ Lān² Nā Daiy* [Die Geschichte von Lān² Nā Thai]. Chiang Mai: Mahāvidyālaya Chiang Mai 2526 [1983] (Neudruck 2532: 1989). [7], 93 S., 1 Frontispiz, 1 Kt., 23 Abb.

In den Gesamtdarstellungen der Geschichte Thailands wie etwa D. K. Wyatt: *Thailand. A Short History*. New Haven und London 1982 werden die einzelnen Landesteile notgedrungen nur am Rande behandelt, sofern sie nicht

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

zum Kernland des hist. Geschehens gehören. Es ist daher sehr verdienstvoll, daß P., der als der beste Kenner der Epigraphik Nordthailands nicht nur selbst eine umfangreiche Quellensammlung in Form des „Archive of Lan Na Inscriptions" mit derzeit [1989] mehr als 1200 Inschriften angelegt, sondern einen Teil der Früchte seiner Arbeit etwa in seinem grundlegenden Buch: *Gāṃ Cārūk Dī*[1] *Ṭhān Braḥ Buddharūp Nai Nagara Jeīyaṅ Hmai*[1] [Die Inschriften auf Sockeln von Buddhastatuen in der Stadt Chiang Mai]. Bangkok 2519: 1976 bereits vorgelegt hat, nun einen zusammenfassenden Abriß der Geschichte des Lān Nā-Reiches widmet, der von den vor- und frühgesch. Zeugnissen der Region bis zum Untergang dieses nordthailänd. Reiches durch eine birman. Eroberung in 16. Jh. reicht. Ein 1. Abschn. ist der Môn-Periode gewidmet, bevor in 4 Kapp. die Einwanderung der Thai (um 1050–1260), der Entstehung des Reiches (um 1260–1371), das „goldene Zeitalter" (1371–1525) und endlich der Verfall (1525–1558) geschildert wird. 2 kurze Abschn. führen die Ereignisse weiter bis zur Eingliederung in das zentralthailänd. Königreich im 19. Jh. Weitgehend auf der Grundlage von inschriftl. Materialien werden in zwei Anhängen der Herrscher Mangrai und die Chronologie der Lān Nā-Herrscher dargestellt (1264–1578). Man würde sich wünschen, daß diese wertvolle Abhandlung durch Übers. aus dem Thai weitere Verbreitung fände. O. v. H.

Hoppô bunka kenyû hôkoku. Studies from the Research Institute for Northern [No. 1: and Arctic] Culture. Ed. by Hokkaidô Daigaku Hoppô Bunka Kenkyû Shitsu Nos. 1–20. 1939–1965. Reprint in 10 vols. Kyôto: Shibunkaku Shuppan 1987. 98000 Yüan.

To everybody in the field of Ainu studies (and not only there) the journal Hoppô bunka kenkyû hôkoku is well-known because of its valuable contributions. It contains not only articles on the Ainu (although the majority of studies is devoted to them) and Siberian peoples like the Gilyak or Orok but also basic reports on archaeol. excavations and important articles concerning the hist. of exploration of Northern Japan including the Kuril Islands and Sakhalin. So it is heartily welcomed that the first 20 numbers of this journal were be made available again through a repr. Although the 10 hard-cover vols. are quite expensive the excellent reprod. of the original ed. should not be missing in the library of anyone doing research on the regions covered by the Hoppô bunka kenkyû hôkoku. Since Engl. summaries are regularly given for the articles (at least from no. 15 on) the vols. can be used to a certain extent even by those not knowing Jap. – Quite a lot of the articles contained in this journal constitute a basic part of lit. on the Ainu. Since the interest in their culture is steadily increasing even among those not knowing Jap. it would be of great interest to many researchers outside Japan if at least some of the articles from Hoppô bunka kenkyû hôkoku were transl. into a Europ. language. Maybe that by making available the Jap. originals again the present repr. will help to reach this aim and further Ainu studies not only within Japan but also in Europe and the US. N. R. A.

Even Hovdhaugen, Ingjerd Hoëm, Consulata Mahina Iosefo und Arnfinn Muruvik Vonen: *A Handbook of the Tokelau Language*, Diess.: *Ko te kalama Tokelau muamua*. Beide: The Institute for Comparative Research

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000243

in Human Culture. Oslo: Norwegian Univ. Pr. 1989. ISBN 82-00-02803-8 (82-00-02799-6 pbk) und ISBN 82-00-07890-6 (82-00-02865-8 pbk).

Ziel vorl. Veröffentlichungen ist es, den Tokelauanern eine Grammatik ihrer Mutterspr. an die Hand zu geben, um den Gebrauch des Tokelau als Unterrichtsspr. zu fördern. Das schließt die Darstellung diffiziler Phänomene, die in erster Linie für den Linguisten von Interesse sind, aus. *Ko te kalama muamua* ist für den Schulgebrauch konzipiert, während sich das *Handbook* an Lehrer und Studenten wendet. Beide folgen dem gleichen Aufbau, gewichten jedoch innerhalb der einzelnen Punkte unterschiedlich. So behandelt das *Handbook* z. B. eingehender die Problematik der Definition von Wort und Satz, *Ko te kalama* ausführlicher die Orthographie. Das *Handbook* folgt weitgehend einer Preliminary Version (Oslo 1987), verzichtet jedoch auf die Kennzeichnung langer Vokale und die Übers. eines Teils der Beispielsätze. Besonders hervorzuheben ist die klare Darstellung. So liegt eine Basisgrammatik vor, wie man sie auch anderen Schülern in der Dritten Welt wünschen möchte. P. P.

Guide to the Sources of History in Singapore. Vol. 1: Hrsg. v. Ong Choo Suat. Singapore: National Archives of Singapore 1989. XLVII, 180 S. (Serie International Council on Archives. Guide to the Sources of Asian History. 10,1: Singapore.) ISBN 9971-9908-6-5.

Dieses Buch stellt summarisch alle wichtigen veröff. und unveröff., überwiegend in engl. oder chin. Spr. abgefaßten Dokumenten- und Aktensammlungen zur Regierungs-, Wirtschafts-, Sozial-, Rechts- und Verwaltungsgesch. Singapurs vor. Die Anordnung ist weitgehendst chronol.: Material aus der Zeit der sog. Straits Settlements (Penang, Malacca und Singapur, 1786–1867), der Kronkolonie Singapur (1867–1941), der jap. Besatzung (1942–1945), der brit. Militärverwaltung, Nachkriegsjahre und des modernen, unabhängigen Singapur (1945 bis 80er Jahre). Berücksichtigt werden ebenso Dokumente zu den Federated Malay States und zur Federation of Malaya sowie – im Appendix – einzelne, meist in Manuskriptform erhaltene Verträge in Engl. oder Jawi (1800–1833). Die summarischen Einträge geben in der Regel den zeitgesch. Hintergrund der jeweiligen Sammlung an, enthalten Hinweise zu weiterführenden Indices oder Inventarlisten, soweit vorhanden, und vermerken, ob das Material unbeschränkt zugänglich ist oder nicht (unveröff. Akten nach 1945 sind meist nur begrenzt einsehbar). Die Präsentation ist gründlich und wird durch einen gesch. Überblick, Kurzbibl. und Index abgerundet; sie eignet sich z. B. als Einstieg in die Quellenkunde zur Gesch. der East India Company in Südostasien während des späten 18. Jhdts. und kann begleitend zu entsprechenden Darstellungen benutzt werden. R. P.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000244

Wissenschaftliche Nachrichten

BERICHT ÜBER DIE ALLGEMEINE VERSAMMLUNG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT AM 1. APRIL 1990 IN WIESBADEN

Die Versammlung wird um 14 Uhr 15 im Salon Carl Schuricht des Kurhauses durch den Ersten Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. LEDDEROSE, eröffnet (Anlage 1: Teilnehmerliste). Er gedenkt der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Frau Prof. Dr. SUSANNE DIWALD, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. WILHELM EILERS, Herrn Dr. KLAUS SCHWARZ und Frau Dipl.-Bibl. HEDDA WETZSTEIN.

(1) Frau Dr. HOFFMANN und Herr Dr. MUTH werden zu Protokollführern bestellt.

(2a) Der Zweite Geschäftsführer, Herr Prof. Dr. WAGNER, verliest in Vertretung des Ersten Geschäftsführers, Herrn Prof. Dr. ROSNER, den Geschäftsbericht (Anlage 2). Unter Hinweis auf sein Ausscheiden im kommenden Jahr kündigt er an, daß Herr Prof. Dr. NAGEL zur Übernahme der Schriftleitung der ZDMG und der Kandidatur um das Amt des Zweiten Geschäftsführers grundsätzlich bereit sei.

(2b) Der Schatzmeister, Herr ROTTA, verliest und erläutert den Kassenbericht für 1989 (Anlage 3). Anschließend erklärt er, für eine Wiederwahl nicht mehr zur Verfügung zu stehen. Der Erste Vorsitzende dankt Herrn ROTTA für seine langjährige erfolgreiche Tätigkeit.

(2c) Herr Prof. Dr. WAGNER berichtet (Anlage 4) über die Bibliotheken in Gießen und Halle/Saale. Wie sich aus der folgenden Aussprache mit Frau WALTHER und Herrn VORNDRAN ergibt, befindet sich die Bibliothek der DMG in Halle/Saale in beklagenswertem Zustand. Der Vorstand will ehemalige DMG-Mitglieder in der DDR zur erneuten Mitarbeit gewinnen und mit diesen Belange der Hallenser Bibliothek absprechen.

(3) In Vertretung für Herrn Prof. Dr. VOGEL verliest Herr Dr. BAUMANN den Bericht der Helmuth von Glasenapp-Stiftung (Anlage 5).

(4) Herr Dr. SEIDENSTICKER verliest das Protokoll über die Kassenprüfung 1989 (Anlage 6).

(5) Die Versammlung beschließt, den Mitgliedsbeitrag von DM 110,– für das Jahr 1991 beizubehalten.

(6) Den Bericht über die Tätigkeit des Orient-Instituts der DMG in Beirut / Ausweichstelle Istanbul für das Jahr 1989 trägt dessen Direktorin, Frau Prof. Dr. GLASSEN, ausführlich vor (Anlage 7). Herr Prof. Dr. ENDE regt eine künftige Straffung solcher Berichte an, die vom Vorstand wohlwollend aufgenommen wird. An der folgenden Aussprache, die u. a. den bislang ungeklärten Status der Ausweichstelle in Istanbul betrifft, beteiligen sich die Damen HARTMANN und GLASSEN und die Herren VORNDRAN, SECKEL, KHOURY, SIEVEKING, WILD, LEDDEROSE, FRAGNER und LEDER. Der Vorstand weist darauf hin, daß die

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000245

Nutzung der Ausweichstelle in Istanbul Änderungen der Institutsordnung erfordert. Herr WILD erläutert diese Änderungen, die sich in Absprache mit dem BMFT ergeben haben. Die Versammlung gibt einstimmig ihr Einverständnis dazu, daß die geänderte Ordnung als Geschäftsgrundlage dienen kann. Die neugefaßte Institutsordnung soll der nächsten Mitgliederversammlung vorgelegt werden. Sie wird Änderungen in der Satzung der DMG erforderlich machen, über die die nächste Mitgliederversammlung zu befinden hat.

(7) Für Herrn Prof. Dr. WEZLER verliest der Zweite Vorsitzende, den Bericht über das Nepal Research Centre der DMG in Kathmandu (Anlage 8) und den Bericht über das Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP) (Anlage 9).

(8) Der Zweite Geschäftsführer berichtet in Vertretung für Herrn Dr. FEISTEL über den Stand der Arbeiten an der Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland, die jetzt von der Göttinger Akademie der Wissenschaften betreut werden (Anlage 10). Frau Dr. AUCH macht auf nicht bearbeitete Handschriftenbestände in der DDR aufmerksam; sie will sich um Kontaktaufnahme bemühen.

(9) Frau Dr. EBERT verliest ihren Bericht über die Arbeit der Sektion Kunst und Archäologie (Anlage 11). Herr Prof. Dr. FRAGNER beantragt, die turkologische Geschäftsordnung mit entsprechenden Änderungen auch für die iranistische Sektion übernehmen zu können. Die Versammlung stimmt bei einer Enthaltung zu.

(10) Auf Antrag von Herrn Prof. Dr. SECKEL erteilt die Allgemeine Versammlung dem Vorstand die Entlastung und spricht den scheidenden Mitgliedern des Vorstandes ihren besonderen Dank aus.

(11) Herr Prof. Dr. ENDE übernimmt für die Vorstandswahl die Wahlleitung. Im Anschluß verläßt der erweiterte Vorstand den Saal. Nach kurzer Diskussion über den Wahlmodus (SECKEL, RICHTER-BERNBURG, GROTZFELD und BUDDRUSS) ergibt die offene, für Vorstand und erweiterten Vorstand en bloc vorgenommene Wahl die vom Vorstand vorschlagene Zusammensetzung.

Vorstand: Erster Vorsitzender: Prof. Dr. JUNGRAITHMAYR
Zweiter Vorsitzender: Prof. Dr. VON HINÜBER
Erster Geschäftsführer: Prof. Dr. ROSNER
Zweiter Geschäftsführer: Prof. Dr. WAGNER
Schatzmeister: Dr. BAUMANN (Univ.-Bibl. Tübingen)

Ergebnis: 31 Ja-Stimmen, 1 Nein-Stimme, 5 Enthaltungen. Erweiterter Vorstand: Proff. Dres. WILD, HORNUNG, RÖLLIG und LEDDROSE. Ergebnis: 35 Ja-Stimmen, 5 Enthaltungen. Die Amtszeit des Ersten und Zweiten Geschäftsführers endet auf eigenen Wunsch mit der nächsten Allgemeinen Versammlung im Jahr 1991. Der gewählte erweiterte Vorstand nimmt die Wahl an und dankt für das entgegengebrachte Vertrauen.

(12) Auf Vorschlag des Zweiten Vorsitzenden werden Dr. SEIDENSTICKER und Privatdozent Dr. LEDER durch Akklamation zu Kassenprüfern für das Jahr 1990 gewählt. In Anbetracht der schwierigen Materie und des Wechsels des Schatzmeisters wird dem Antrag von Dr. SEIDENSTICKER, daß künftig zusätzlich ein Mitglied des Vorstandes bei der Kassenprüfung anwesend sein soll, mit 2 Enthaltungen entsprochen.

(13) Entfällt.

(14) Die nächste allgemeine Versammlung der DMG soll am Mittwoch, dem 10. April 1991, in München stattfinden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000246

(15) Der XXV. Deutsche Orientalistentag 1991 soll in der Zeit vom 8.–13. April 1991 in München abgehalten werden. Herr Prof. Dr. SCHLINGLOFF hat die Organisation dieses Kongresses übernommen.

(16) Anträge lagen nicht vor.

(17) Unter dem Punkt „Verschiedenes" regt Herr Prof. Dr. GROTZFELD an, das Stimmrecht von juristischen Personen zu regeln. Der Vorstand will sich bemühen, eine Klärung der Sachlage herbeizuführen. Weitere Anfragen von den Damen WALTHER und AUCH und den Herren FRAGNER, ENDE, VORNDRAN und THIEME betreffen den Zustand der Bibliothek der DMG in Halle/Saale und die Kontaktaufnahme mit früheren und möglichen DMG-Mitgliedern aus der DDR, für die Erleichterungen im Zahlungsverkehr erwogen werden. Herr Prof. Dr. LEDDEROSE weist zudem auf das Jubiläum der DMG im Jahre 1995 hin und bittet die Mitglieder, Vorschläge und Initiativen zur Gestaltung zu unterbreiten. Er gibt Kenntnis von Erwägungen des Vorstandes, die Geschichte der DMG darstellen zu wollen. Er empfiehlt an dieser Stelle allen Kollegen zu bedenken, wie die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Arbeit und die Belange der Orientalistik in der Öffentlichkeit wirksam dargestellt werden können.

Die Versammlung wird um 17 Uhr vom Ersten Vorsitzenden geschlossen.

gez. HOFFMANN gez. MUTH
gez. LEDDEROSE

Anlage 1

Liste der Teilnehmer

Bamberg: FRAGNER, HOFFMANN, WALTHER. **Berlin:** STEPPAT. **Bonn:** MAY, RICHTER-BERNBURG, WILD. **Erlangen:** BOBZIN. **Frankfurt:** KELLNER, LEDER, MUTH. **Freiburg:** ENDE, v. HINÜBER, SCHARLIPP. **Gießen:** RÖHRBORN, SEIDENSTICKER, WAGNER. **Hamburg:** STEINBACH. **Heidelberg:** KHOURY, LEDDEROSE, SECKEL. **Istanbul:** GLASSEN. **Köln:** FALATURI, SCHNEIDER. **Lindelbach:** EBERT. **London:** SÖHNEN. **Mainz:** BUDDRUSS, SMETS T., SMETS H. (Gast). **Marburg:** KRAATZ, LAUT, MÜLLER, NEBES. **Münster:** GROTZFELD H., GROTZFELD S. (Gast). **Rheinböllen:** HEISSIG. **Schwetzingen:** KROPP. **Stuttgart:** ROTTA, SIEVEKING. **Tübingen:** KÜMMERER, THIEME. **Wackerow/Greifswald:** AUCH (Gast). **Walldorf:** VORNDRAN. **Wiesbaden:** JOST, PETZOLT, WENGER. **Würzburg:** HARTMANN, REITER.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 16. April 1989 in Wiesbaden abgehalten. Seitdem sind 12 neue (persönl.) Mitglieder zu verzeichnen einschließlich der Ehrenmitgliedschaft von Herrn Prof. Dr. AYDIN SAYILI (Ankara).

7 Mitglieder sind verstorben.
17 persönliche Mitglieder und
1 institutionelles Mitglied (Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000247

erklärten ihren Austritt. Wegen Zahlungssäumigkeit wurden 13 persönl. Mitglieder im Adreßverzeichnis gelöscht.

Nach den Unterlagen der Geschäftsstelle hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nunmehr 593 persönl. und 99 institutionelle Mitglieder.

Seit der vorjährigen Mitgliederversammlung sind Heft 2/139 (1989) und Heft 1/140 (1990) der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erschienen. In den Fahnen liegt Heft 2/140 (1990) vor. Die Manuskripte für Heft 1/141 (1991) sind zum Druck gegangen.

In den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ist erschienen:

Bd. 49,1: Ulrich Rudolph: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam.* 1989.

Im Druck befinden sich:

Bd. 48,3: Harald Hundius: *Phonologie und Schrift des Nordthai.*

Bd. 49,2: Gerhard Conrad: *Abū 'l-Ḥusain al-Rāzī (-347/858) und seine Schriften. Untersuchungen zur frühen Damaszener Geschichtsschreibung.*

Bd. 49,3: Milan Adamovic: *Die Rechtslehre des Imām an-Nasafī in türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332.*

Bd. 50,1: Jürg Meyer zur Capellen und Dietrich Seckel [Hrsgg.]: *Das Bildnis in der Kunst des Orients.*

Druckbeihilfen der DFG wurden zugesagt für:

Harald Motzki: *Quellenstudien zur Entstehung der islamischen Jurisprudenz.*

Martin Strohmeier: *Al-Kullīya aṣ-Ṣalāḥīya in Jerusalem. Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg.*

Vom *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* [WKAS] sind im Berichtszeitraum die Lieferungen 17 *(lfẓ* bis *lqḥ)* und 18 *(lqḥ* bis *lqm)* sowie die 2. erw. Fassung des *Vorläufigen Literatur- und Abkürzungsverzeichnisses zum zweiten Band (Lām)* erschienen, alles in der Bearbeitung von Manfred Ullmann. Die 19. Lfg. ist in Vorbereitung.

Rosner

Anlage 3

Bericht über die Einnahmen und Ausgaben der DMG 1989

Einnahmen

	DM
Verkaufserlöse Sortiment	40.749,29
Beitragserlöse	48.285,00
Erlöse Druckbeihilfen DFG	30.225,00
Zinserlöse	5.711,48
Sonstige Erlöse	261,57
	125.232,34

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000248

Ausgaben

	DM
Herstellungskosten-Zeitschrift	78.077,79
Sonstige Herstellungskosten	13.132,06
Rückzahlung Druckbeihilfen DFG	3.622,10
Verwaltungskosten	18.824,10
Aufwendungen WKAS	2.349,48
Aufwendungen Bibliothek	2.140,00
	118.145,53

Kapitalveränderung

	DM
Stand per 31. 12. 1988	200.408,01
Zuwachs	7.086.81
Stand per 31. 12. 89	207.494.82

Anlage 4

Bibliotheksbericht für das Jahr 1989

Die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Gießen hatte im Berichtszeitraum die üblichen Zugänge bei Zeitschriften und Serien. Der Zugang an Monographien war wie immer gering. Alle Zugänge konnten ordnungsgemäß bearbeitet und gebunden werden.

Auf eine Anfrage teilte der Direktor der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt mit, daß die DMG-Bibliothek in Halle in einem Ausweichmagazin untergebracht sei, dessen Dach z. Zt. völlig neu gedeckt werde, so daß keine Gefahr von Schäden bestehe.

Anlage 5

Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1989

1. Im 26. Geschäftsjahr 1989 hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von 24.773,72 DM erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen DM 5.097,07, die aus Zinsen DM 21.663,26. An Verwaltungskosten wurden 1.854,36 DM verausgabt. Sämtliche Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.

Aus dem Jahr 1988 stand noch ein Betrag von 8.569,57 DM offen, so daß insgesamt der Betrag von DM 33.343,29 zur Ausschüttung gelangen kann.

Das Stiftungskapital ist in Rentenpapieren angelegt, deren Börsenkurs am 31. 12. 1989 DM 303.388,75 betrug.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000249

2. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten folgenden Druckvorhaben: Beihilfe für die *Kleinen Schriften* EMIL SIEG, herausgegeben von KLAUS L. JANERT, und diejenigen von HANNS OERTEL, herausgegeben von THOMAS OBERLIES. Die *Kleinen Schriften* WILLEM CALAND (Ausschüttung 1983) sind soeben erschienen, mit dem Erscheinen der *Kleinen Schriften* MORIZ WINTERNITZ (Ausschüttung 1987) ist in wenigen Monaten zu rechnen.

3. Mit Zustimmung des Regierungspräsidiums Darmstadt, der Aufsichtsbehörde der Stiftung, wurde deren Geschäftsadresse an den Stuttgarter Sitz des Franz Steiner Verlags (Birkenwaldstraße 44, 7000 Stuttgart 1) verlegt, weil dessen Wiesbadener Zweigniederlassung in Kürze geschlossen wird.

C. VOGEL

Anlage 6

Dr. STEFAN LEDER Dr. TILMAN SEIDENSTICKER

Protokoll

über die am Dienstag, dem 20. März 1990, in der Birkenwaldstraße 44, Stuttgart, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. für das Kalenderjahr 1989.

Im Auftrage der Mitgliederversammlung der DMG vom 16. April 1989 in Wiesbaden haben wir die oben bezeichnete Prüfung durchgeführt.

Es wurden vorgelegt:

1. Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 1989 nebst Erläuterungen
2. Sachkonten
3. Kartei der Mitglieder
4. Einnahmen- und Ausgabenbelege 1989 nebst Mitgliederjournal

Die Unterlagen wurden von Herrn HANS ROTTA und Herrn WALTER LANG erläutert und von uns für richtig befunden.

Stuttgart, den 20. März 1990

LEDER/SEIDENSTICKER

Anlage 7

Jahresbericht 1989 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

I. Das Orient-Institut im Wechsel der äußeren Geschehnisse

Beirut: Das Orient-Institut der DMG muß mit den Absurditäten und Imponderabilien leben, die die Realität des Vorderen Orients prägen. Wir besitzen ein herrliches Institutsgebäude in Beirut, das bislang fast unversehrt geblieben ist, mit einer riesigen wissenschaftlichen Bibliothek, die auch noch ständig bereichert wird, aber die deutschen Mitarbeiter konnten diese ideale Arbeitsstätte auch im Jahre 1989 nicht nutzen. Andauernde Gefahr der Geiselnahme und die schwersten Kämpfe seit dem Bürgerkrieg verhinderten die Rückkehr nach Beirut. Inzwischen sind die Referenten in der Überzahl, die das Beiruter Institut nie gesehen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000250

Unsere Beiruter Stützen. Frau KANAAN und Herr HUJAYRI, die bis zum Juli mit Unterbrechungen im Beiruter Institut gearbeitet hatten, verließen im Zusammenhang mit ihrem Jahresurlaub den Libanon. Frau KANAAN, die zeitweise am Istanbuler Institut arbeitete, wurde von der Rechtsanwältin STELLA SULTAN vertreten. Herr Dr. RONCAGLIA, der am längsten in Beirut ausgeharrt hatte, kam im Anschluß an seinen Urlaub im September zu einer Dienstreise (Abstimmung der beiden Bibliotheken) nach Istanbul. Das Beiruter Institut mußte in den Sommermonaten für den Publikumsverkehr geschlossen werden. Es konnte nur durch den Hausmeister und einige seiner für den Objektschutz engagierten Verwandten vor Plünderung bewahrt bleiben.

In den Kämpfen zwischen der libanesischen und der syrischen Armee und ihren jeweiligen Verbündeten im Osten und Westen, die am 13. März ausbrachen, wurden Waffen schwersten Kalibers eingesetzt. Die Bemühungen der arabischen Länder, eine diplomatische Lösung für den Libanon zu finden, scheiterten im Mai in Casablanca. Doch das dort gebildete Dreierkomitee (bestehend aus den Außenministern Saudi-Arabiens, Marokkos und Algeriens) traf sich Mitte September in Jidda. Es wurde ein mehrstufiger Friedensplan unterbreitet, der zu einem Waffenstillstand führte. Die libanesischen Parlamentarier trafen sich in Ta'if. Aufgrund des Vertrages von Ta'if, der Ende Oktober zustande kam, wurde gegen den Widerstand General Aouns, des Chefs der christlichen Militärregierung, am 6. November der Abgeordnete René Moawwad zum Präsidenten gewählt. Er beauftragte den Sunniten Dr. Selim Hoss mit der Bildung einer Regierung der nationalen Einheit. Noch bevor die Regierungsbildung zustande kommen konnte, wurde Moawwad am 22. 11. das Opfer eines Sprengstoffattentats. Bereits zwei Tage später trat das Parlament erneut zusammen und wählte Elias Hraoui zum Präsidenten. Bald darauf konnte eine Regierung unter Selim Hoss gebildet werden. Die Lage im Libanon blieb gespannt, da General Aoun auf seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Vertrag von Ta'if beharrte und die Präsidentenwahlen für verfassungswidrig erklärte. Doch der Waffenstillstand wurde bis Jahresende weitgehend eingehalten.

Nach Abschluß des Waffenstillstandes und der Wiedereröffnung des Flughafens kehrten auch die Mitarbeiter des Beiruter Institutes, Herr Dr. RONCAGLIA, Frau KANAAN und Herr HUJAYRI, nach Beirut zurück. Im Institut konnte wieder im gewohnten Umfang die Arbeit aufgenommen werden. Die wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Beiruter Buchmarkt konnten beschafft, die Druckprojekte ein Stück vorangetrieben werden.

Istanbul: Der neuen Direktorin, die am 1. Mai ihren Dienst antrat, war jedoch nach wie vor aus Sicherheitsgründen eine Reise nach Beirut verwehrt.

Der Wechsel im Amt des Direktors geschah also zum ersten Male außerhalb Beiruts. Er wurde am 28. April in Tarabya am Bosporus in der alten Sommerresidenz der Deutschen Botschaft mit vielen Gästen festlich begangen, u. a. in Beisein von Herrn Ministerialdirigent VOLKER KNOERICH (BMFT), der eine programmatische Ansprache hielt, sowie des Ersten und des Zweiten Geschäftsführers der DMG, nämlich der Herren Professoren ROSNER und WAGNER. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurde auch die Laudatio auf Herrn Prof. Dr. AYDIN SAYILI (Direktor des Atatürk Kültür Merkezi in der T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Ankara, verlesen, der zum Ehrenmitglied der DMG gewählt worden war.

Auch Frau KANAAN aus Beirut war bei dieser Feier anwesend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000251

Dieser offizielle Direktorenwechsel in Istanbul ermutigte zu einer festen Etablierung des Orient-Instituts Istanbul. Doch zu den Absurditäten unserer realen Existenz gehört, daß die Mitglieder des Orient-Instituts in Istanbul (im Idealfall) als Forscher mit einer individuellen Forschungs- und darauf basierenden Aufenthaltsgenehmigung oder aber als Touristen (das impliziert eine Ausreise spätestens nach drei Monaten) in einer privat angemieteten Wohnung arbeiten. Das Orient-Institut Istanbul besitzt bislang keinen offiziellen Status.

In der Wohnung (Susam Sokak 16/18, 8), zu der im Laufe des Jahres 1989 im gleichen Haus eine zweite angemietet und eingerichtet werden konnte, wurde seit 1987 eine vorwiegend regional orientierte Bibliothek aufgebaut. Dazu gehört auch ein Spektrum türkischer Zeitungen und Zeitschriften, die wir abonniert haben.

Die Bibliotheksarbeit nahm den Bibliothekar, Herrn Dr. Lemke, voll in Anspruch. Er und die Referenten mußten sich in das im Frühjahr 1989 beschaffte Lidos-EDV-Programm einarbeiten. Die Erstellung von Kommentar und Thesaurus, sowie die bibliothekarische Erfassung der Bestände und der ständigen Neuzugänge waren kaum zu bewältigen. Eine Liste der Neuerwerbungen Nr. 1 (Untersuchungen zu türkischen Mundarten) wurde von Dr. Strauss redigiert und im Juni verschickt. Zu unseren Beständen, die etwa 8000 Bände umfassen, gehören inzwischen auch islamwissenschaftliche Bücher aus dem Nachlaß Spies und die türkisch-osmanische Fachliteratur, die aus der Beiruter Bibliothek nach Istanbul gesandt wurde. Wir haben zwei türkische studentische Hilfskräfte und eine deutsche Studentin für die technischen Arbeiten in der Bibliothek anstellen können.

Das Orient-Institut Istanbul sollte (darauf bitten wir alle Beteiligten hinzuwirken) auch in Zukunft neben dem Orient-Institut Beirut bestehen bleiben und eine Funktion als Zentrum der deutschen Türkeiforschung in der Türkei übernehmen. Daher versuchen wir gegenwärtig, eine für diesen Zweck angemessene Bibliothek einzurichten. Leider hat sich die Hoffnung auf Übernahme des Gebäudes in der Sıraselviler Caddesi, das jahrzehntelang durch das DAI genutzt wurde, zerschlagen. Das Deutsche Krankenhaus, auf dessen Gelände es sich befindet, hat Eigenbedarf angemeldet. Doch wir suchen weiterhin nach unter deutscher Verfügungsbefugnis stehenden Räumlichkeiten, was unseren Status de facto verbessern würde.

II. Personelle Veränderungen

Prof. Dr. Anton Heinen, der fünf Jahre das Orient-Institut geleitet und nach der Exilierung aus Beirut (1987) die erfolgreiche Ansiedlung der Ausweichstelle in der Susam Sokak in Istanbul erreicht und viele Kontakte geknüpft hatte, wurde am 1. Mai 1989 von Prof. Dr. Erika Glassen abgelöst.

Am 1. April wurde eine (wegen der sechsmonatigen Stellensperre seit Oktober 88) vakante Referentenstelle mit Dr. Birgitta Ryberg besetzt. Am 1. Mai trat Dr. Verena Klemm ihren Dienst an. Dr. Klaus-Detlev Wannig konnte im Rahmen eines Werkvertrages noch weiter am Institut beschäftigt werden.

III. Wissenschaftliche Kontakte, Vorträge, Colloquien

Herr Wannig wirkte im April (gemeinsam mit Prof. Kreiser, Bamberg) an der Veranstaltung „Türkische Literatur und ihre Übersetzung ins Deutsche" in Ankara mit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000252

Frau GLASSEN und Herr STRAUSS nahmen teil an der feierlichen Eröffnung der reorganisierten Başbakanlık Devlet Arşivleri (Staatsarchive) in Istanbul am 16. Mai, zu deren ersten und eifrigsten Benutzern Herr STRAUSS dann 1989 gehörte.

Herr LEMKE wurde eingeladen zu dem 3rd Congress of Muslim Librarians and Information Scientists, Istanbul, 24.–26. Mai 1989.

Verschiedene Mitglieder des Orient-Instituts besuchten die Vorträge auf dem 5th International Congress on the Social and Economic History of Turkey, die vom 21.–25. August in der Marmara-Universität Istanbul veranstaltet wurde, während Herr VÄTH an dem International Congress on Pre-Ottoman Turkish Culture in Ankara (vom 4.–7. September) teilnahm, der von dem Ehrenmitglied der DMG, Prof. AYDIN SAYILI organisiert wurde.

Die Mitarbeiter des Orient-Instituts Istanbul machten im Mai offizielle Informationsbesuche an der Boğaziçi-Üniversitesi und der Marmara-Üniversitesi in Istanbul, wo sie jeweils von den Dekanen und Mitgliedern des Lehrkörpers der geisteswissenschaftlichen Fakultäten zu längeren Gesprächen empfangen wurden.

Es wurden die Kontakte zu anderen in Istanbul ansässigen Forschungs- und Kultur-Instituten gepflegt. Mit dem Institut Francais d'Études Anatoliennes (Dr. BACQUÉ-GRAMMONT), der Istanbul Üniversitesi (Prof. Dr. NURHAN ATASOY) und dem DAI (Prof. Dr. MÜLLER-WIENER, Prof. Dr. KÖNIGS) wurden im Mai und Juni Gespräche geführt über ein in Aussicht genommenes gemeinsames Projekt zur Erforschung der Friedhöfe des ehem. Osmanischen Reiches. Vortragsbesuche und Kontakte ergaben sich mit I.R.C.I.C.A. (Prof. Dr. IHSANOĞLU), dem Schwedischen Archäol. Institut (Dr. ROOS) usw.

Das Orient-Institut organisierte einen Abend (Şiir gecesi) mit dem türkischen Dichter CAHIT KÜLEBI, der am 4. Dezember im Auditorium der Mimar Sinan Üniversitesi über die Bühne ging. Den literaturwiss. Einführungsvortrag hielt der Kulturberater des Istanbuler Oberbürgermeisters, der Universitätsdozent und Literat, HILMI YAVUZ. Herr WANNIG trug seine Übersetzungen dieses Vortrags und der Gedichte KÜLEBIS vor.

In die Bibliotheksräume des Orient-Instituts konnten wir zu drei Vortragsveranstaltungen einladen, die gut besucht waren. Es sprachen: am 26. 9. HORST UNBEHAUN (Bamberg) über: *Türkische Arbeitnehmer in arabischen Ländern,* am 5. Oktober HARALD STANDL (Bamberg) über *Abriß der Stadtentwicklungsplanung in Istanbul seit 1840* und am 21. November Herr VÄTH über *Die Feier des Prophetengeburtstages. Entstehung — Ausbreitung — Erscheinungsformen.*

IV. Wissenschaftliche Tätigkeit der einzelnen Mitglieder des Orient-Instituts

Dr. VERENA KLEMM war zunächst noch mit den Korrekturen ihrer Dissertation *Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fī d-dīn in Šīrāz* befaßt, die Ende 1989 in den Europäischen Hochschulschriften Reihe XXVII: Asiatische und Afrikanische Studien als Band 24 erschien.

Sie konzentrierte dann ihre Forschungen auf eine Studie mit dem Arbeitstitel: *Selbstverständnis und gesellschaftliche Rolle palästinensischer Schriftsteller,* die in den Rahmen des literatursoziologischen Projekts gehört, an dem sie zusammen mit Frau GLASSEN und Frau RYBERG arbeitet. In diesem Zusammenhang unternahm sie im Oktober eine Dienstreise nach Jerusalem, die der Kontaktauf-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000253

nahme mit palästinensischen Literaten, Publizisten und Wissenschaftlern und der Beschaffung von Literatur für die Bibliotheken in Beirut und Istanbul diente. Sie befaßte sich sodann mit der Auswertung des Materials, der Schriften und Interviews und berichtete über die Ergebnisse ihrer Reise.

Frau KLEMM las Korrekturen mit (BTS 38) und investierte viel Zeit in die Bibliotheksarbeit (Abteilung Geschichte, Landeskunde u. a. m.).

Dr. M. RONCAGLIA versuchte in Beirut, nicht nur die Bibliothek auf dem Laufenden zu halten, die Gäste zu betreuen, die in den Feuerpausen als Bibliotheksbenutzer auftauchten, und das Institut bei wissenschaftlichen Veranstaltungen zu vertreten, sondern er konnte auch an seinen eigenen Publikationen arbeiten, so am zweiten Band seiner *Faḫr ad-Dīn-Dokumente*, an der *Bibliographie islamo-chrétienne*, an dem zweiten Band des *Bibliographical Essay on the Islamic Diplomatic*. Außerdem erschien der zweite Band seiner revidierten *Histoire de l'Eglise Copte*.

Dr. BIRGITTA RYBERG konnte die ersten Korrekturen ihrer Abhandlung: *Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch im Werk des ägyptischen Schriftstellers Yūsuf Idrīs* lesen, die als BTS 41 im Druck ist. Sie befaßte sich mit der Roman-Pentalogie *Mudun al-milḥ* des saudi-arabischen Autors ʿABDARRAḤMĀN MUNĪF.

Gemeinsam mit Frau GLASSEN und Frau KLEMM arbeitete sie an der Konzeption des literatur-soziologischen Projekts. Im Rahmen dieses Projekts möchte sie sich auf die Literatur der Maghreb-Länder spezialisieren. Außerdem las sie regelmäßig die in Istanbul erreichbare arabische Presse, um den Verlauf der Libanon-Krise zu verfolgen. In der Bibliothek war sie für die moderne türkische Literatur zuständig.

Dr. JOHANN STRAUSS gehörte zu den wenigen Referenten, die aus den reichen Neuerwerbungen unserer turkologischen Bibliothek auch wissenschaftlichen Nutzen ziehen konnten. Unsere Bibliothek, in die er selbst viel Kraft investiert hat, und sein Forschungsvorhaben: *Zur Übersetzung bei den Osmanen im 19. Jahrhundert* stellte er auf der Deutsch-Französischen Turkologenkonferenz in Bamberg (25.–27. April) vor. Für den 5. Internationalen Kongreß zur Osmanischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte im August in Istanbul schrieb er seinen Vortrag: *The Cretan Muslims and their Struggle for Ottomanism: Some Evidences from the Periodical Press (Sadā-yi Girid, Istikbāl)*. Als Quelle dienten ihm seltene Periodica, die das Istanbuler Orient-Institut besitzt.

In den reorganisierten Staatsarchiven arbeitete er an einem Taḥrīr-Defter des Vilayets Janina aus der Zeit Süleymāns des Prächtigen. Die Archivbenutzungsbestimmungen, die in der Resmi Gazete veröffentlicht wurden, übersetzte er ins Deutsche. Sie sollen ebenso wie sein Artikel über die Eröffnungsveranstaltung der Staatsarchive in der Welt des Islams publiziert werden.

Er übernahm auch die Redigierung eines deutschsprachigen Artikels des türkischen Wissenschaftlers ŞÜKRI HANIOĞLU über den Jungtürkenkongreß in Paris (1902) für die Welt des Islams.

Schließlich arbeitete er an einem Artikel über die volkstümliche Literatur der Uighuren in Sinkiang. Nicht unerwähnt bleiben darf sein unermüdlicher Einsatz bei der Kontaktpflege mit türkischen und auswärtigen Wissenschaftlern.

Dr. GERHARD VÄTH unternahm im März eine Dienstreise nach Amman. Dort besorgte er den Versand der restlichen Exemplare von BTS 32 (HEINRICHS) und mahnte säumige Editoren der BI (Balāḏurī, Ṣafadī).

Anschließend reiste er in den Iraq, um wissenschaftliche Kontakte aufzufrischen und Bücherkäufe für die Bibliothek zu tätigen. Dazu gehörte auch Litera-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000254

tur für sein eigenes Forschungsvorhaben über das Hochschulwesen *(madāris)* und die Lehrmaterialien unter den Seldschuken und deren Stellvertretern im Iraq und Obermesopotamien. Er schrieb seinen Vortrag für den internationalen Kongreß über die vor-osmanische türkische Kultur im September in Ankara: *Schools and Scholars in the Time of the Begtiginids in Irbil.* Seinen Vortrag über den *Volksglauben in Hasankeyf*, den er auf dem Kölner Orientalistentag (1988) gehalten hatte, machte er druckfertig. Er befaßte sich mit einer bislang unausgeschöpften Quelle zur Geschichte der Ayyubiden von Hasankeyf im 14. Jahrhundert, nämlich mit dem Manuskript des Ibn al-Munšī *(Nuzhat an-nāẓir wa-rā-ḥat al-ḫāṭir)*, das er edieren möchte. Außerdem schrieb er seinen Vortrag über den Prophetengeburtstag. Herr VÄTH war auch aktiv bei der Beschaffung von Materialien, der Beantwortung von Anfragen und der Durchsicht von Druckprojekten.

Dr. K. D. WANNIG arbeitete weiter in seinem Forschungsgebiet über die osmanisch-türkische Poetologie und Poesiegeschichte sowie die moderne türkische Lyrik. Dazu gehörten sein Aşık Ömer-Projekt, Studien zu dem Diwan Nišānīs (16. Jahrhundert) und zu dem Werk des 1920 verstorbenen Dichters Osman Fahri. Die Übersetzungen der Gedichte des zeitgenössischen türkischen Dichters CAHIT KÜLEBI liegen druckfertig vor, er konnte sie in öffentlichen Lesungen gemeinsam mit dem Dichter erfolgreich vorstellen.

Außerdem befaßte er sich mit den Vorarbeiten zu einem Vortrag über die *Rolle der Lyrik in der Türkei.* Dazu regte ihn vor allem die aktuelle Diskussion in den Kulturzeitschriften an, die wir für das Orient-Institut abonniert haben. Auch Herr WANNIG war mit redaktionellen Arbeiten für Druckprojekte (BTS 39), Beantwortung wissenschaftlicher Anfragen und Beschaffung von Materialien befaßt.

Die Direktoren:

Dr. A. HEINEN prüfte im ersten Quartal neue Druckprojekte und weihte seine Nachfolgerin in die laufenden Projekte ein. Er begann mit der Vorbereitung seines Beitrages über die islamische Kosmologie zu einer Ausstellung zur Geschichte der arabischen Naturwissenschaften und setzte die Arbeit an Editionsprojekten von arabischen Handschriften zur Geschichte der Naturwissenschaften fort.

Dr. ERIKA GLASSEN erarbeitete zusammen mit Frau KLEMM und Frau RYBERG die Konzeption eines literatursoziologischen Projekts mit dem Arbeitstitel: *Literarische Kultur im Vorderen Orient: Schriftsteller und Rezipient.* Es sollen der gesellschaftliche Stellenwert und die Rolle zeitgenössischer Literaten in der Türkei und in mehreren Ländern des arabischen Nahen Ostens ermittelt werden. Auf einer Dienstreise nach Kairo bemühte sie sich um ein Übereinkommen mit der Familie Mostafa über den Druck der letzten Indices-Bände zu Ibn Iyās und führte Gespräche mit AYMAN FU'ĀD SAYYID über neue Druckprojekte.

Sie las die Korrekturen zu dem Aufsatz: *Die Josephsgeschichte im Koran und in der persischen und türkischen Literatur*, der in dem Band *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments.* Hrsg. F. LINK. Berlin 1989, erschienen ist.

Vom 7.–9. Dezember nahm sie teil an dem dritten internationalen Symposium über zeitgenössische Literatur in der islamischen Welt: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt in der Uni-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000255

versität Bern und hielt einen Vortrag unter dem Titel: *Das türkische Schattentheater – ein Spiegel der spätosmanischen Gesellschaft.*

V. Gäste

Wie immer wieder aus Beirut berichtet wird, hat die dortige Bibliothek in ruhigeren Phasen viele Gäste, da kaum andere Bibliotheken am Ort so flexibel funktionsfähig sind.

In Istanbul haben wir nun in der Susam Sokak auch ein Gästezimmer mit zwei Betten im Souterrain. Es diente sowohl den Dienstreisenden aus Beirut, Frau KANAAN und Herrn RONCAGLIA, als Unterkunft, aber auch den Herren Professoren MAJER (München), Y. ABDULLIN und E. KERIMULLIN aus Kazan (SSBB) und M. S. KHAN aus Calcutta, sowie dem Dichter CAHIT KÜLEBI aus Ankara. Die offiziellen Gäste, die aus Deutschland anläßlich des Direktorenwechsels angereist kamen, wurden schon erwähnt (KNOERICH, BMFT, ROSNER, Göttingen und WAGNER, Gießen). Das Institut besucht haben auch die deutschen Diplomaten in der Türkei: Herr Botschafter Dr. EICKHOFF und der Kulturreferent Dr. SIEBECK aus Ankara, Herr Generalkonsul Dr. MÜLLER-CHORUS und die Istanbuler Kulturreferentin Dr. G. GUELLIL.

Wir freuten uns über den zunehmenden Besuch deutscher Studenten, die sich mit Türkeistudien befassen. Einige aus dem Istanbuler Gästebuch ausgewählte Namen: die Professoren KOBOYASHI aus Tokyo und MANO aus Kyoto, Dr. GÉZA DAVID (Budapest), Dr. BERND BRENDEMOEN (Oslo), Dr. LEKKER (Jerusalem), Dr. KEVIN REINHART aus USA, Prof. TIETZE (Wien), Prof. T. NAGEL (Göttingen), Dr. FARUK ŞEN vom Zentrum für Türkeistudien in Bonn und viele andere, besonders auch türkische Wissenschaftler, Presseleute, Schriftsteller, Bibliothekare.

VI. Publikationen

Beiruter Texte und Studien

BTS 37: B. RADTKE: *Adab al-mulūk*: Neue Korrekturen sind ausgedruckt. Das Imprimatur ist demnächst zu erwarten.

BTS 38: ULRICH HAARMANN: *Das Pyramidenbuch des Abū Ğa'far al-Idrīsī*: Die Korrekturen gingen zurück an die Druckerei.

BTS 39: TILMAN NAGEL [Hrsg.]: *Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen.* Die Zweitkorrekturen gingen zurück in die Druckerei.

BTS 40: HANS R. ROEMER: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750.* Das Buch ist erschienen und im Handel.

BTS 41: BIRGITTA RYBERG: *Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch im Werk des ägyptischen Schriftstellers Yūsuf Idrīs.* Erstkorrekturen in die Druckerei.

BTS 42: HARTMUT BOBZIN: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa.* Das Manuskript ging in die Druckerei.

BTS 43: BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.* Erster Probedruck an Autorin.

BTS 45: OTFRIED WEINTRITT: *Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersu-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000256

chung zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. Erstkorrekturen in die Druckerei.

BTS 46: GERHARD CONRAD: *Die quḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte.* Der erste Ausdruck in Arbeit.

BTS 47: MICHAEL GLÜNZ: *Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts.* Erster Ausdruck an den Autor.

BTS 48: AYMAN FU'ĀD SAYYID: *La Capital de l'Egypte jusqu'à l'Epoque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique.* Wurde in die Druckerei gegeben.

BTS 49: JEAN MAURICE FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus.* Wurde in die Druckerei gegeben.

Bibliotheca Islamica

BI 6(s) Ṣafadī. T. 19: Hrsg. von RIḌWĀN SAYYID. Das Manuskript wurde in die Druckerei gegeben.

BI 6 (u) Ṣafadī T. 21: Hrsg. von MUḤAMMAD AL-ḤUĞAIRĪ. Der Band wurde fertiggestellt und ist im Handel.

BI 27b: *Ḥāšiya 'alā Šarḥ Bānat Su'ād des 'Abdalqādir al-Baġdādī,* hrsg. von NAZIF HOCA, T. 2: Überarb. von M. ḤUĞAIRĪ. Der Erstausdruck ist beendet. Herr ḤUĞAIRĪ las die Korrekturen und erarbeitete die Indices.

BI 34 *Mu'ğam aš-Šağarī. Das Homonymenwörterbuch des Ibn aš-Šağarī.* Hrsg. von ATTIA RIZQ. Wurde in die Druckerei gegeben.

BI 35: BERND RADTKE [Hrsg.]: *Drei Schriften des Theosophen at-Tirmidī.* Korrekturen zurück an die Druckerei.

BI 39 Ibn aṭ-Ṭuwayr: *Nuzhat al-muqlatain fī aḫbār ad-daulatain.* Kompil., hrsg. u. eingel. von AYMAN FU'ĀD SAYYID. Wurde in die Druckerei gegeben.

ERIKA GLASSEN

Anlage 8

Bericht über das Nepal Research Centre (NRC) für den Zeitraum vom April 1989 bis März 1990

1. Allgemeines

Das NRC basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen und bereits zweimal verlängerten Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Aufgabe des NRC ist die Unterstützung deutscher und ausländischer Wissenschaftler aller Fachgebiete bei der Vorbereitung und Durchführung von Forschungsprojekten in Nepal.

2. Mitarbeiter

Direktor des NRC ist Prof. Dr. ALBRECHT WEZLER, Hamburg. Die örtliche Leitung hat Dr. FRANZ-KARL EHRHARD, Kathmandu, inne. Manager des NRC

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000257

ist nach wie vor G. B. KALIKOTE. Die Aufgabe des offiziellen Übersetzers nimmt PHILIP PIERCE, M.A. wahr.

3. Aufgaben und Aktivitäten

a. Das NRC beherbergt und unterstützt das „Nepal German Manuscript Preservation Project" (NGMPP). Zur Zeit bearbeiten die Handschriften und Dokumente in Sanskrit und Newari VISHNU RAJ JHA und GURUSHEKAR SHARMA; das tibetischsprachige Material wird katalogisiert von PEMA JIGME, zeitweise unterstützt von SEPO RANGRIG. „Chief Research Scholar" MAHESH RAJ PANT befindet sich zur Fertigstellung seiner Dissertation seit Sept. 1989 an der Universität Kiel.

b. Folgende Wissenschaftler wurden im Berichtzeitraum, z.T. in Zusammenarbeit mit dem Schwerpunktprogramm „Nepal" der Deutschen Forschungsgemeinschaft, betreut: KIRSTEN KVALØY (Sozialanthropologie: Universität Oslo); FRIEDRICH SCHÄBLE (Geographie: Universität Augsburg); PETRA KIEFFER-PÜLZ (Buddhismuskunde: Universität Göttingen); BRUNO KNALL (Entwicklungsökonomie: Universität Heidelberg); NORBERT WINDING, DAVID DENIEL, WOLFGANG LINDMOSER, HELGA WALCHER (Zoologie/Ökologie: Universität Salzburg); HERMANN SCHLEICH (Paläontologie/Historische Geologie: Universität München); HEINZ BÖKER (Ethno-Psychiatrie: Universität Gießen); ULRIKE MÜLLER-BÖKER, MICHAEL KOLLMANN (Geographie: Universität Gießen); FRØYOIS KVALØY (Management of Natural Resources: Universität Oslo); GUDRUN CORVINUS (Geo-Archäologie: Universität Erlangen); WILLIBALD HAFFNER (Geographie: Universität Gießen); PERDITA POHLE (Geographie: Universität Gießen); SIGMUND KVALØY (Öko-Philosophie: Universität Oslo); DIETER SCHUH (Tibetologie: Universität Bonn); HEINZ BECHERT (Buddhismuskunde: Universität Göttingen); ROBERT KOSTKA (Kartographie: Technische Universität Salzburg); WALTER KUSCHEL (Architektur: Universität Graz).

c. Folgende Personen wurden im Berichtszeitraum mit Unterstützung des NRC von der „Research Division" der Tribhuvan University als „Foreign Researchers" offiziell angenommen: JOHANNES RIES (Freiburg): *Man Made Soil Erosion and Soil Conservation on the Example of High Mountain Region in Nepal*; CORINNE SALA (Zürich): *The Status of Women and Social Change among the Gurungs in Regional Perspective*; Dr. PAUL WINKLER (Göttingen): *Ecology and Behaviour of Langur Monkeys (presbytis entellus) in Nepal.*

d. Publikationen – Im Berichtszeitraum erschienen:

N. P. MANANDHAR: *Useful Wild Plants of Nepal.* (NRC Publication. No. 14.)

In Vorbereitung:

B. PFLEIDERER: *Himalayan Bibliography.* (NRC Publications. No. 15.)

P. POHLE: *Useful Plants of Manang District.* NRC Publications. No. 16.)

Journal of the Nepal Research Centre. Vol. 9 (including the Nepalese National Bibliography for 1984–1986).

4. Tätigkeiten der Mitarbeiter

Neben der aktiven Unterstützung der genannten Wissenschaftler widmeten sich die Mitarbeiter der Vorbereitung von Nummer 9 des Journal of the Nepal Research Centre. Dr. EHRHARD stellte einen Artikel fertig zum Ritualwesen des Sherpa-Buddhismus, PHILIP PIERCE, M.A. übersetzte neben verschiedenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000258

Auftragsarbeiten Artikel zu den Themen Ethnobotanik und Historische Geographie des Manang-Distrikts. In Zusammenarbeit mit der Central Library der Tribhuvan University wurde ferner an der Nepal National Bibliography für die Jahre 1984 / 1985 / 1986 (addenda 1983) gearbeitet.

Als Teil 2 der: Ergebnisse des Mustang Projekts im Schwerpunkt „Nepal" der Deutschen Forschungsgemeinschaft erschien 1989: MAHESH RAJ PANT / PHILIP H. PIERCE: *Administrative Documents of the Shah Dynasty Concerning Mustang and its Periphery (1789–1844 A.D).* In No. 114 (October–November 1989) von: Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology erschien: F. K. EHRHARD: *A Renovation of Svayambhunath-Stupa in the 18th Century and its History (According to Tibetan Sources).*

5. Öffentliche Veranstaltungen

Am 26. 9. 89 stellte Dr. EHRHARD der interessierten Öffentlichkeit vor: Publications of the Nepal-German Manuscript Preservation Project. Bd. 1 (1989). Anwesend bei dieser Gelegenheit waren: Seine Excellenz Dr. MARTIN SCHNELLER, Deutscher Botschafter; Dr. SAPHALYA AMATYA, Direktor, Dpt. of Archaeology; Herr BALARAM DAS DANGOL, Leiter, National Archives; Frau SHANTI MISHRA, Leiter, Central Library der Tribhuvan University; Herr KLAUS SCHRÖDER, Direktor, Goethe Institut.

FRANZ-KARL EHRHARD

Anlage 9

Bericht über das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) für den Zeitraum von April 1989 bis März 1990

1. Allgemeines

Nach dem Auslaufen des Vertrages zwischen dem Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Februar 1990, stehen die Verhandlungen kurz vor dem Abschluß, das Projekt in eine fünfte Phase überzuleiten. Der Zeitraum für die erneute Verlängerung ist auf drei Jahre festgesetzt.

2. Mitarbeiter

Direktor des NGMPP ist Prof. Dr. ALBRECHT WEZLER, Hamburg. Die örtliche Gesamtleitung, mit Schwerpunkt auf der tibetologischen Abteilung, liegt in den Händen von Dr. FRANZ-KARL EHRHARD, Kathmandu. MAHESH RAJ PANT, Chief Research Scholar, unterbrach seine Arbeit ab November 1989. Das Projekt beschäftigt nunmehr zwölf nepalische Mitarbeiter.

3. Verfilmung und sonstige Aktivitäten

Im Berichtszeitraum (März noch nicht eingeschlossen) wurden 4.838 Handschriften und Dokumente verfilmt mit insgesamt 143.301 Folios. Auf die tibetologische Abteilung entfallen davon 2.163 Handschriften mit 77.071 Folios. Damit sind von Beginn des Projekts bis Ende Februar 1990 115.222 Manuskripte mit 4.254.360 Folios verfilmt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000259

Die Nachverfilmung der Tibetica in den National Archives schreitet voran; vor dem Ablaufen des Vertrages wurden 126 Einzeltexte verfilmt. Parallel dazu konzentriert sich die Arbeit auf das Erstellen eines umfassenden Kataloges der tibetischen Texte in den National Archives.

Die Verfilmung der in den Guthisamstans aufbewahrten Dokumente wird planmäßig fortgesetzt; Ergebnis in den letzten elf Monaten: 1.167 Urkunden. Ferner konnten 80 Bände der Mahes Regmi Research Series gefilmt werden; sie enthalten umfangreiches Inschriftenmaterial zur nepalischen Geschichte.

Im Berichtszeitraum unternahm die tibetologische Abteilung drei Expeditionen: Junbesi/Solu-Region (April/Mai, 292 MSS mit 17.977 Folios); Drumba & Thini/Jomosom-Region (Oktober/November, 302 MSS mit 8.658 Folios); Kshaden & Sermathang/Helambu-Region (Januar/Februar, 327 MSS mit 12.290 Folios). Darüber hinaus wurden zwei Explorationstouren durchgeführt (Helambu- und Langthang-Gebiet).

Mit der demnächst zu erwartenden Verlängerung des Vertrages wird die Arbeit in den National Archives wiederaufgenommen werden. Die Verfilmung von neu eingehendem Textmaterial wird in den Räumen des NGMPP fortgesetzt. Expeditionen sind in nächster Zeit geplant für die Regionen Solu-Khumbu und Langthang.

Der Bau des vom Auswärtigen Amt finanzierten Mikrofilm-Hauses ist im Planungsstadium; nach der Konstituierung des Baukommittees im Oktober 1989 konnte inzwischen die Ausschreibung realisiert werden. Mit dem Baubeginn ist in den nächsten Wochen zu rechnen.

FRANZ-KARL EHRHARD

Anlage 10

Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland

Die Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland ist seit dem 1. Januar 1990 ein Projekt der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen; die Finanzierung erfolgt über die Bund-Länder-Kommission für Bildungsförderung. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft ist für eine Förderung des Projekts, die sich über zweiunddreißig Jahre erstreckte, zu danken.

Seit der letzten allgemeinen Versammlung sind erschienen:

X,6 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden.* T. 6: Beschrieben von KLAUS WILLE. Hrsg. von H. BECHERT. 1989.

Suppl. 29 *Die Malaiischen Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin.* Von C. SNOUCK HURGRONJE. Faksimilie der Handschrift. Mit einer Einl. hrsg. von E. U. KRATZ. 1989.

Suppl. 31 *A Concordance of H. P. Sastri's Catalogue of the Durbar Library and the Microfilms of the Nepal German Manuscript Preservation Project.* Von R. GRÜNENDAHL.
A Catalogue of Palm-leaf and Selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library Nepal. Vol. I and II. Von H. P. SASTRI. 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000260

Es befinden sich im Druck:

II,9	*Indische Handschriften.* Teil 9: Hrsg. von K. L. JANERT, verzeichnet von N. N. POTI.
II,11	*Indische Handschriften.* Teil 11: *Titelregister nach Schriften für II,1–9 und Generalregister B für II,7–9.* Von K. L. JANERT.
VI,1 b	*Hebräische Handschriften. StuUB Frankfurt.* Teil 2: Beschrieben von E. ROTH un L. PRIJS.
XVII, Reihe B,2:	*Arabische Handschriften.* Teil 2: Beschrieben von G. SCHOELER.
XXVII,4	*Japanische Handschriften und traditionelle Drucke aus der Zeit vor 1868.* Teil 4: Beschrieben von E. KRAFT.
Suppl. 30	*Die handschriftliche Überlieferung des Vinaya der Mulasarvastivadin.* Beschrieben von K. WILLE.

HARTMUT-ORTWIN FEISTEL

Anlage 11

Bericht über die Sektion Kunst und Archäologie des Orients Sommer 1989 bis Frühjahr 1990

Mitte Juli des vergangenen Jahres erreichte uns die Nachricht, daß wir als Gäste des Deutschen Kunsthistorikertags in Aachen in der letzten Septemberwoche 1990 eine Plenar- und Sektionssitzung zur Kunst und Archäologie des Orients gestalten sollten. Es hatte vieler Telefonate und Anfragen, vor allem aber der tatkräftigen Hilfe von Frau Prof. VON ERDBERG und Herrn HOLLÄNDER bedurft, um diese Einladung möglich zu machen (Einzelheiten dazu im 1. Rundbrief der Sektion 1989).

Erfreulich viele Vortragsvorschläge trafen auf diese Nachricht bei mir ein, von denen 18 inzwischen angenommen wurden (vgl. 'Nachtrag zum 1. Rundbrief 1990').

Auf der endgültigen Besprechung mit den Kunsthistorikern am 16. 2. 1990 in Aachen schien es zunächst, als ließe sich unsere Plenarsitzung doch nicht verwirklichen (Erläuterungen im '1. Rundbrief der Sektion 1990'), so daß ich mich entschloß, eine sehr umfangreiche Sektionssitzung zu veranstalten. Eine grundlegende Umgestaltung des Programms durch die Kunsthistoriker eröffnete dann aber die Möglichkeit, im März 1990 über diesen Punkt noch einmal zu verhandeln. Diese Verhandlungen führten zu einem positiven Ergebnis, so daß wir nun sowohl eine Plenar- wie eine Sektionssitzung mit insgesamt 18 Vorträgen anbieten können (vgl. 'Nachtrag . . .'!). Neben den Vorbereitungen für den Kunsthistorikertag in Aachen liefen auch diejenigen für den Deutschen Orientalistentag vom 8.–13. April 1991 in München, zu welchem der Aufruf für Vorträge an unsere Mitglieder bereits ergangen ist, und solche für den Mediaevistentag im Herbst 1991.

Für den Internationalen Kunsthistorikertag in Berlin 1992 ist unsere Sektion bereits vorgemerkt, und die Mitglieder sind davon bisher soweit unterrichtet, daß sie über Vorträge jetzt schon nachdenken können. Wie im Einzelnen unsere Beteiligung daran aussehen wird, wollen wir zusammen mit Prof. GAETGENS in Aachen im September diskutieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000261

Ob dieser Sonderweg der Sektion Kunst und Archäologie des Orients der DMG zum offenen Gespräch mit anderen uns nahestehenden Disziplinen erfolgreich sein wird, kann frühestens nach dem Kongreß in Aachen 1990 beurteilt werden. Daß wir mit unserem Experiment aber offensichtlich richtig liegen, zeigt sich schon jetzt, nicht nur an dem großen Interesse innerhalb der Sektion selbst, sondern auch an der großen kooperativen Bereitschaft der Kunsthistoriker, denen ich hier noch einmal unseren Dank aussprechen möchte.

JORINDE EBERT

Anvayavyatireka und anderes. Zu einem Besprechungsaufsatz von HEIDRUN BRÜCKNER

Von WILHELM HALBFASS, Philadelphia, PA

In der ZDMG 140/2 (1990) hat HEIDRUN BRÜCKNER eine überaus detaillierte Besprechung meiner *Studies in Kumārila und Śaṅkara.* Reinbek 1983, veröffentlicht. Wenn man ihre Ausführungen dem hinzufügt, was zuvor schon über das bereits 1983 erschienene Büchlein geschrieben worden ist (vgl. z.B. J. W. DE JONG in: IIJ 30 (1983); R. V. DE SMET in: JAOS 105 (1985); I. FIŠER in: AO 47 (1986); J. TABER in: Philosophy East and West 35 (1985); R. MESQUITA in: WZKS 33 (1989); ganz zu schweigen von längeren Beiträgen aus Japan und Indien), so nähert sich die Seitenzahl der Besprechungen allmählich derjenigen des besprochenen Werkes. So viel intensives und großenteils recht freundliches Interesses kann dem Verfasser einer kleinen Gelegenheitsarbeit (und mehr sind die *Studies* ja nicht) gewiß nur willkommen sein.

Freilich sind im vorliegenden Falle einige Hinweise und Klarstellungen unerläßlich. Zunächst einmal ist daran zu erinnern, daß das von Dr. BRÜCKNER so ausführlich besprochene Werk längst restlos vergriffen und zudem durch ein neues, viel umfassenderes ersetzt worden ist (*Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought.* Albany, N.Y. 1990). Die Autorin selbst erwähnt diesen Tatbestand in ihrer Schlußanmerkung. Sie zitiert dazu meinen Brief vom 15. 3. 1990 und weist darauf hin, daß sie mir den Text ihres Besprechungsaufsatzes bereits vor der Veröffentlichung gesandt hatte. Sie erwähnt freilich nicht, daß ich sie in demselben Brief auf zahlreiche Ungenauigkeiten in ihrem Manuskript hingewiesen hatte. Einige meiner Korrekturen hat sie stillschweigend in die im Druck erschienene Fassung übernommen; z.B. hat sie eine unzutreffende Aussage über eine angebliche „sphoṭa-Theorie" Kumārilas zurückgenommen und Fehlzitate in ihrer Anm. 43 korrigiert. Manches andere, das der Klarstellung und Richtigstellung bedurft hätte, ist leider unverändert stehen geblieben. Auch in der korrigierten Fassung ist Anm. 43 irreführend geblieben; daß es mir in meiner hier kritisierten Anm. 32 insbesondere um Śaṅkaras BSBh III,2,20 geht (eine Stelle, die für den Begriff *dṛṣṭānta* sehr relevant ist und zudem aus dem Werk stammt, dessen Verfasserschaft die Identität Śaṅkaras definiert), bleibt unerwähnt. Kurz zuvor, in Anm. 41, wird mir fälschlich (d.h. unter Mißachtung von HACKERS Hinweis auf die *Upadeśasāhasrī*) vorgehalten, daß sich „HACKERS Ausführungen" über *anvayavyatireka* lediglich auf Sureśvara, nicht aber auf Śaṅkara beziehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000262

Eine detaillierte Auseinandersetzung ist im gegenwärtigen Rahmen nicht möglich und wohl auch nicht notwendig. Die folgenden selektiven Beobachtungen beziehen sich vor allem auf das für die Autorin zentrale Kapitel 2, „Human Reason and Vedic Revelation in the Philosophy of Śaṅkara". Ich wende mich zunächst den vier „Einwänden" zu, die sie einleitend gegen das Kapitel „auflisten" möchte.

1. Die Behauptung, es werde nicht deutlich, „welche Texte Śaṅkaras" ich einbezogen habe, ist in so offenkundiger Weise falsch, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Freilich habe ich meine Auswahlprinzipien nicht explizit begründet (vgl. aber hierzu *Tradition and Reflection*, Kap. 6, „Epilogue"). Dafür, daß ich das von Dr. BRÜCKNER über Gebühr ins Zentrum gerückte ChUBh mit Vorsicht benutzt habe, glaube ich gute Gründe zu haben. Ihre Behauptung, daß ich dieses Bhāṣya „überhaupt nicht" (Anm. 49) zitiere, ist freilich ein weiteres Beispiel flüchtigen, wenn nicht selektiven Lesens (vgl. z.B. *Studies*, Kap. 2, Anm. 141; ganz zu schweigen von Anmerkungen zu anderen Kapiteln). Daß ich „zu Unterschieden zwischen den Werken" schweige, kann nur sagen, wer S. 39 und andere Stellen der *Studies* nicht zur Kenntnis genommen hat. Von einer Abwesenheit der *anvayavyatireka*-Problematik in BAUBh und TUBh kann im übrigen, trotz des fehlenden Terminus, keine Rede sein.

2. Die Behauptung, daß ich die Belege für meine Argumentation „einmal diesem und einmal jenem Text" entnehme, „ohne daß diese Auswahl immer erkennbar begründet würde", ist offenbar als Plädoyer für philologische Gewissenhaftigkeit gemeint. Der „Beleg", den Dr. BRÜCKNER für Ihre Behauptung präsentiert, ist freilich wiederum nur ein Beispiel ihres ungenauen Lesens. Hätte sie sorgfältiger gelesen, so hätte sie sehen müssen, daß mein in Anm. 141 gegebener Hinweis auf US und mehrere Upaniṣad-Kommentare genau das belegt, was im Text auf S. 51 gesagt ist, und daß ihr Hinweis auf den „didaktischen" Charakter von US irrelevant ist.

3. Auf das hier gebotene Sammelsurium von Andeutungen und Unterstellungen (z.B. vage Hinweise auf „frühere, besonders indische Werke", Behauptungen über Śaṅkaras angeblich nicht vorhandenes Interesse an „Konsistenz", und vergebliche Versuche, dem Begriff des Selbstverständnisses gerecht zu werden) will ich nicht näher eingehen. In welchem Sinne ich von „programmatic statements" spreche und wie ich sie auf Śaṅkaras Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung (nicht auf seine „Lehre insgesamt") beziehe, habe ich auf S. 49 ausdrücklich gesagt und an anderen Stellen exemplarisch vorgeführt. Gegen diese Darstellung und Deutung kann man gewiß argumentieren; man sollte sie jedoch zuvor zur Kenntnis genommen haben.

4. Über „möglicherweise kontextuell bedingte Unterschiede zwischen den verschiedenen Werken Śaṅkaras" und Sureśvaras Verhältnis zu Śaṅkara ließe sich vieles sagen. Es ist eine Frage des philosophisch-philologischen Augenmaßes (und eben dies ist ja ein zentrales Anliegen meines Kapitels), die hermeneutische Relevanz solcher Unterschiede abzuschätzen. Daß Sureśvara weder ein bloßer Nachbeter noch ein philologisch-historischer Interpret Śaṅkaras ist, ist offenkundig und braucht nicht eigens konstatiert zu werden. Gleichwohl darf man getrost davon ausgehen, daß er Śaṅkara besser versteht als mancher derzeitige Anwalt der philologisch-historischen Methode, und daß er uns gerade dadurch, daß er ihn innerhalb seines eigenen Traditionshorizontes deutend weiterdenkt, Ausblicke eröffnet, die jeder kleinliche Umgang mit der philologisch-historischen Methode verschließt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000263

Dr. BRÜCKNERS Bemerkungen über *anvayavyatireka* zeichnen sich durch besondere Ausführlichkeit, um nicht zu sagen, Redundanz, aber auch wiederum durch zahlreiche Mißverständnisse aus. Sie versichert mindestens viermal in abgewandelten Formulierungen, daß ich diesem „Verfahren" bereits für Śaṅkara selbst grobe Bedeutung beimesse. Dies ist eine gänzlich irreführende Zusammenfassung meiner Darlegungen. Daß *anvayavyatireka* ein von Śaṅkara praktiziertes und von seinen Nachfolgern zunehmend vernachlässigtes spezifisches „Verfahren" sei, ist die Auffassung S. MAYEDAS. Eben dagegen argumentiere ich und versuche stattdessen, eine Übersicht und Analyse der Verwendungsweisen von *anvayavyatireka* und verwandten Begriffen (insbesondere *vyabhicāra/avyabhicāra*) aus dem geschichtlichen Vorfeld und Umfeld von Śaṅkara zu geben. Hier weise ich in der Tat einige nach simplen logischen Kriterien präzise unterscheidbare und keineswegs auf die bekannte Gegenüberstellung logischer und grammatischer Anwendungen reduzierbare „Modi" auf (vgl. S. 60f.), deren Sinn der Autorin offenkundig entgangen ist. Im Gegensatz zu ihrer wiederum mehrfach geäußerten Ansicht hängt die Feststellung solcher logisch-begrifflichen Unterschiede übrigens nicht von der Zahl der Belegstellen ab. Für Śaṅkara selbst betone ich demgegenüber, daß er diese logisch unterscheidbaren Modi in einem von ihm als Grundphänomen der Rationalität begriffenen Operieren mit Kontinuität und Diskontinuität, Identität und Differenz zusammenfließen lasse. Ich tue also das Gegenteil dessen, was mir unterstellt wird. Das geht übrigens aus dem von der Autorin selbst zitierten Abschnitt von S. 61 der *Studies* eindeutig hervor. In prägnanter Zusammenfassung ist es auch in der bereits genannten Rezension von J. TABER (Philosophy East and West 35; insbesondere S. 313) nachzulesen. Was ich vortrage, ist eine prononcierte These, die zur Diskussion einlädt. Diese Diskussion kann aber nur dann sinnvoll sein, wenn außer der nötigen philologischen Sorgfalt ein gewisses Maß an logisch-begrifflicher Klarheit gegeben ist.

Zu *upakrama/upasaṃhāra (nigamana)* will ich nicht viel sagen. Sonderbar ist es freilich, daß die Autorin meine Beobachtungen, die sich namentlich auf Śabara, aber auch auf einen gewiß alten Vers unbekannter Herkunft beziehen, auf „überwiegend Zitate aus Werken jüngerer Autoren" reduzieren möchte. Ihren Zweifel daran, daß die Behandlung dieser Begriffe der in ihrer Dissertation *Zum Beweisverfahren Śaṃkaras*. Berlin 1979 gebotenen „Untersuchung der *dṛṣṭāntas* Wesentliches hätte hinzufügen können" (Anm. 36), brauche ich hier nicht zu diskutieren. Ich bin aber überzeugt, daß die Berücksichtigung der exegetischen Dimensionen von *upasaṃhāra/nigamana* ihr zu einem vorsichtigeren Umgang mit dem Begriff des „Beweisverfahrens" hätte verhelfen können. Dies führt nun zu einem weiteren (und wohl zentralen) Problem des vorliegenden Besprechungsaufsatzes, nämlich zu Dr. BRÜCKNERS wenn auch modifiziertem und abgeschwächten Festhalten an ihrem früheren, höchst problematischen Deutungsansatz. Ich will hier nicht dem von ihr selbst gesetzten Beispiel folgen und eine Schrift rezensieren, deren Veröffentlichung bereits lange zurückliegt. Wegen der ganz engen und expliziten Verbindung des vorliegenden Rezensionsaufsatzes mit der Arbeit von 1979 (und mit der daran in meinen *Studies* vorgetragenen Kritik) sind jedoch einige grundsätzliche Feststellungen notwendig.

Dr. BRÜCKNERS Voraussetzung in ihrer 1979 erschienenen Arbeit war, daß Śaṅkara vedische Prämissen durch Beispiele und syllogistische Argumentation „bestätigen" und „beweisen" wolle, daß er nur diejenigen „Logiker" kritisiere, die sich nicht an vedische Prämissen halten, und daß das, was er über die Struk-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000264

tur der *śruti* sage, in Wahrheit sein eigenes „Beweisverfahren" beschreibe. Dagegen habe ich in den *Studies* argumentiert. Das „Beweisen" und rationale „Bestätigen" vorgeblich vedischer (zumal die Existenz des *ātman* betreffender) Prämissen wird von anderen, namentlich den Naiyāyikas, praktiziert, die Śaṅkara ausdrücklich in seine Kritik einbezieht. Er sieht, daß man dann, wenn man der Argumentation das Recht und die Fähigkeit zur Beglaubigung und Sicherung von Offenbarungswahrheiten zuspricht, ihr das Recht zur Kritik und Negation kaum absprechen kann. Ihm geht es darum, die weltliche Vernunft als solche in ihre Schranken zu weisen und ihre legitimen Geltungsansprüche in der vedischen „Offenbarung" (die er als ein komplexes didaktisches Gefüge konzipiert) zu verankern.

Dies ist ein so deutlich ausgesprochenes und zudem geschichtlich bedeutsames Anliegen seines Denkens, daß man ihm nicht durch halbherzige, ungenaue und letztlich irreführende Äußerungen ausweichen sollte (vgl. z. B. Anm. 29–31 und die zugehörigen Stellen im Text). Ferner ist es zwar begrüßenswert, aber doch unzulänglich, daß die Autorin nunmehr auf ihren unangebrachten Begriff eines „Beweisverfahrens" Śaṅkaras verzichtet. Ihre Berufung auf verschiedene Sichtweisen („Innensicht" gegen „Außensicht") ist wenig hilfreich. Es geht nicht um verschiedene subjektive Bewertungen (vgl. Anm. 29), sondern um genaues Lesen, begriffliche Klarheit und philosophischen Respekt vor dem expliziten Selbstverständnis Śaṅkaras. Daß Śaṅkara „in gewisser Weise selbst erst die Tradition schafft, auf die er sich beruft", habe ich im übrigen nie bezweifelt. Worauf es ankommt, ist zu verstehen, wie und warum er es tut, und wie sich sein Verfahren von dem anderer Traditionsdeuter und „Traditionsschaffer" (etwa der Śabdādvaitins, Pūrvamīmāṃsakas und Naiyāyikas) unterscheidet. Was den Nyāya angeht, so hätten die von Dr. Brückner selbst zitierten Texte (vgl. *Beweisverfahren*, S. 169–178) ihr durchaus relevante Hinweise geben können. Sie übersieht jedoch die wichtigsten historischen und systematischen Implikationen und übersetzt zudem exemplarische Stellen unklar, zumal in NBh I,1,39. So bedeutet z. B. in dem mit *avayavasamudāye* beginnenden Abschnitt *āptopadeśa* nicht „erlangte Unterweisung" (S. 177), sondern „Belehrung durch einen Glaubwürdigen" (vgl. NS und NBh I,1,7). *Pratisandhāna* in dem hier relevanten Sinne ist nicht einfach „Zusammenfügung", sondern „Wiedererkennen", ja geradezu „Anerkennen", und „Bestätigen" (im Sinne der in NBh I,1,3 bereits erörterten Konvergenz von Erkenntnismitteln). Der Wortgebrauch aus NBh (und zumal NV) I,1,10, der sich auf das Erfassen identischer Gegenstände durch verschiedene Wahrnehmungsorgane bezieht, ist durchaus als Analogon zu nennen. Die folgende Übersetzung von *svātantrya* ist entsprechend unklar; für das Verständnis von *anṛṣi* ist an die Klassifikation des *āpta* in NBh I,1,7 zu erinnern. Worauf es hier ankommt, nämlich die schon in NBh I,1,1 (vgl. auch die Erläuterungen in NVTṬ, ed. A. Thakur, S. 59) behandelte Konkordanz der vier Erkenntnismittel mit den ersten vier Beweisgliedern (und *nigamana* als Zusammenfassung), wird durch die Übersetzung nicht geklärt. Im zweiten Kapitel meines bereits genannten Buches *Tradition and Reflection* habe ich versucht, die hier bestehenden Probleme in ihre grundsätzlichen historischen und systematischen Zusammenhänge einzuordnen und das Verhältnis der verschiedenen Traditions- und Offenbarungsbegriffe zu verdeutlichen.

Abschließend sei der Autorin noch einmal ausdrücklich dafür gedankt, daß sie mir durch ihre überaus eingehende und ernsthafte Besprechung diese Gelegenheit zum Gespräch und zur Klarstellung meiner Auffassungen geboten hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000265

Neue Impulse für die Seidenstraßenforschung: Die Desert Route Expedition der UNESCO

Von Thomas O. Höllmann, München

Im Jahre 1988 wurde von der UNESCO ein inzwischen auf zehn Jahre angelegtes Projekt unter dem Titel „Integral Study of the Silk Roads: Roads of Dialogue" in Angriff genommen. Neben dem Bestreben, den völkerverbindenden Charakter dieses Handelsroutennetzes wiederzubeleben, hat man es sich zur Aufgabe gemacht, die Seidenstraßenforschung voranzutreiben und zu koordinieren. In Verbindung mit diesem Vorhaben fand nun im Sommer 1990 die „Desert Route Expedition" statt, die Wissenschaftler aus 17 Nationen von Xi'an, der einstigen Hauptstadt am Unterlauf des Wei, nach Kashgar (Kashi) am westlichen Ende des Tarim-Beckens führte. Wichtigste Stationen waren Baoji, Tianshui, Lanzhou, Wuwei, Zhangye, Jiuquan, Dunhuang, Hami, Turfan (Tulufan), Korla (Kuerle), Kucha (Kuche) und Aqsu (Akesu).

Interdisziplinärer Gedankenaustausch war eines der wichtigsten Ziele dieses Unternehmens. Insbesondere kamen aber Archäologen und Kunsthistoriker, die sich mit den Hinterlassenschaften des Buddhismus beschäftigen, auf ihre Kosten; hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang Aufenthalte in den Höhlen von Mogao (bei Dunhuang), Bäzäklik (bei Turfan) und Kizil (bei Kucha). In mehreren Seminaren – unter anderem im Dunhuang Research Institute – wurde darüber hinaus der Kontakt zu chinesischen Kollegen gepflegt. Den Abschluß bildete eine dreitägige Konferenz über „Land Routes of the Silk Roads and the Cultural Exchanges between East and West before the 10th Century", die in Zusammenarbeit mit der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften in Urumchi (Wulumuqi) durchgeführt wurde. Es ist vorgesehen, den Inhalt der mehr als vierzig Vorträge, die bei dieser Gelegenheit gehalten wurden, in englischer und chinesischer Sprache zu veröffentlichen.

Iranische Organisation für das kulturelle Erbe des Landes

Das Ministerium für Kultur und Hochschullehre der Islamischen Republik Iran gibt bekannt, daß alle Organisationen wie: die Zentren für Archäologie und Ethnologie, die Organisation für die Erhaltung archäologischer Denkmäler und das Amt für historische Denkmäler und Museen zusammengefaßt werden in der „Iranischen Organisation für das kulturelle Erbe des Landes (Iranian Cultural Heritage Organisation)".

Diese Organisation ist nunmehr für alle Fragen zur Forschung, Konservierung, Wiederbelebung, Informationen und Unterricht über das kulturelle Erbe Irans zuständig. Daher werden alle internationalen wissenschaftlichen und kulturellen Organisationen gebeten, sich in Zukunft bei Fragen, die diese Themen betreffen, an: Iranian Cultural Heritage Organisation, Kh. Azadi Nabsh-e Zanjan-e jonubi, Sazeman-e Miras-e Farhangi-e Keshvar (Moavanat va Amuzesh) Teheran, Iran zu wenden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000266

2nd European Conference of Iranian Studies

The 2nd European Conference of Iranian Studies will be held at Bamberg University, Institute of Oriental Studies, from September 30 to October 4, 1991.

The conference will be organized in at least three, and if possible not more than three sections which will not be bound to separate thematic matters. Aside from these sections, two workshops will be established:

1. "Recurrent Patterns in Iranian Religion from Mazdaism to Sufism" to be organized by Bo UTAS, Uppsala.
2. "Computers and Text Processing in Iranian Studies" (exchange of news and information).

Participation fees: Ordinary members of the Societas Iranologica Europaea: DM 100,–; Non-members: DM 200,–; Students: DM 25,–. Colleagues from soft currency countries are exempted from paying their participation fees in advance.

If you are interested in participating in the conference, please contact the address below for application forms and further information: 2nd European Conference of Iranian Studies; Universität Bamberg; Iranistik (U 11); P.O. Box 1549; D-8600 Bamberg; Germany.

Orientalistische Dissertationen

(* = abgeschlossen vorliegend)

*CZARNOCKA, ANNA: Aspekte der 'Chinoiserie' in der französischen Lackkunst des 18. Jahrhunderts (Diss. Bonn).

GIERLICHS, JOACHIM: Vorosmanische Tierreliefs in Anatolien und Nordmesopotamien (Arbeitstitel) (STRUBE).[1]

GOESCH, BETTINA: Shôtoku Taishi Eden (Arbeitstitel) (Diss. Heidelberg).

KLEINERT, CLAUDIA: Die Revision der Historiographie des Osmanischen Reiches am Beispiel von Abdülhamid II. (SCHULZE).

LAUER, UTA: Die Kalligraphie des Zhongfen Mingben (Arbeitstitel) (Diss. Heidelberg).

*LUTZ, ALBERT: Der Tempel der Drei Pagoden von Dali. Zur buddhistischen Kunst des Nanzhao- und Dali-Königreichs in Yunnan (Diss. Zürich).

NICKEL, LUKAS: Die chinesichen Kunstwerke im Schloßmuseum Wörlitz (Arbeitstitel) (Diss. Halle).

PEINTINGER, FRANZ XAVER: Chinesische Kopfstützen Song-Qing (Arbeitstitel) (Diss. München).

PRÜCH, MARGARETE: Ornamentik auf Lackgefäßen der Chan-kuo- und Han-Zeit (Arbeitstitel) (Diss. Heidelberg).

RAHMAN-STEINERT, UTA: Chinesische Malerei des 20. Jh. (Arbeitstitel) (Diss.).

SCHIRRMACHER, CHRISTINE: Christlich-muslimische Apologetik im 19. und 20. Jahrhundert (SCHULZE).

SCHULENBERG, STEPHAN VON DER: Kishida Ryüsei (Arbeitstitel) (Diss. Heidelberg).

[1] Der Autor bittet, ihm altes wissenschaftliches Photomaterial zugänglich zu machen, das heute zerstörte oder restaurierte Bauten und deren Details im ursprünglichen Zustand zeigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000267

WEGNER, IRENE: Die Schminkmasken der Peking-Oper. Ursprünge, Aufbau und Funktion (Diss. München).
YANG, GI: Die Kalligraphie von Wang Duo (Arbeitstitel) (Diss. Heidelberg).

Neuerwerbungsliste des Orient-Instituts der DMG

Das Orient-Institut in Istanbul versendet seit einiger Zeit Neuerwerbungslisten seiner Bibliothek. Um den kostspieligen Versand an solche Institutionen, die die Listen nicht benötigen, zu vermeiden, werden die Interessenten gebeten, ihr Interesse am weiteren Bezug dem Orient-Institut mitzuteilen.

MITGLIEDERNACHRICHTEN
STAND 10. 10. 1990

Neue Mitglieder

3996 Schmitt, Edeltraud von der, 6, rue des Bugnons, CH-1217 Meyrin
3997 Dekan, Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstr. 21, Postfach 3980, 6500 Mainz

Adressenänderungen

3963 Darabseh, Dr. Mahmoud, Arabic Dept., Yarmouk University, Irbid, Jordanien
3916 Hermann, Dr. Rainer, Postfach 1500 (Botschaft Kuwait) 5300 Bonn 1

Gestorben

E Eberhard, Prof. Dr. Wolfram, Dept. of Sociology, University of California, Berkeley, Cal. 94720, USA

Austritte

3660 Dörschung, Stephan, Hauptstr. 15, 8089 Emmering
3703 Gutschow, Dr. Niels, Ortstr. 26, 6941 Abtsteinach
3078 Kömmerling-Fitzler, Prof. Dr. Dr. Hedwig, Buchsweilerstr. 94, 6780 Pirmasens
3540 Kropfitsch, Dr. Lorenz, Breslauer Str. 1a, 6728 Germersheim
3334 Fachbereich Ost- u. Außereuropäische Sprach- u. Kulturwissenschaften, Japanologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Dantestr. 4–6, 6000 Frankfurt a.M. 11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000268

Schlaglichter über das Sufitum

Abū Naṣr as-Sarrāǧs Kitāb al-lumaᶜ

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von **Richard Gramlich**

1990. 21 x 29,8 cm. 676 Seiten (Freiburger Islamstudien, Band 13). Kart. DM 270,–

Das Kitāb al-lumaᶜ ist das älteste der großen uns erhaltenen klassischen Handbücher des Sufitums. Die durch lange Studien und weite Reisen und ein Leben im Geist der islamischen Mystik erworbenen Kenntnisse und Erfahrungen des Verfassers, des im Jahr 378/899 in Ṭūs verstorbenen Abū Naṣr as-Sarrāǧ, fanden darin ihren Niederschlag und machten es zu einem der bedeutendsten Quellenwerke für das Studium der islamischen Mystik. Das Werk ist eine breit angelegte Apologie der sufischen Wissenschaften, in einige große Themenkreise aufgegliedert, nüchtern in der Darbietung, durch eine Fülle von Zitaten der großen Mystiker stets mit den Quellen des mystischen Lebens verbunden. Und es ist eine Schatztruhe, gefüllt mit den feinsten Kostbarkeiten überlieferter religiöser Innerlichkeit. Das vorliegende Buch ist die erste vollständige deutsche Übersetzung. Einleitung, Kommentar und ein ausführlicher Index erleichtern seine Erschließung.

Iranian Jewry during the Afghan Invasion

The Kitāb-i Sar Guzasht-i Kāshān of Bābā b. Farhād. Text, edition, and commentary

By **Vera Basch Moreen**

1990. 21 x 29,5 cm. X, 174 Seiten (Freiburger Islamstudien, Band 14). Kart. DM 98,–

This book is a Judaeo-Persian chronicle that describes primarily the circumstances leading to the conversion to Shiᶜism of the Jewish community of Kāshān around 1729/30, and how that community regained its religious freedom. Its historical background refers to the turbulent period in Iranian history which witnessed the downfall of the Safavid dynasty (1501-1736) spurred on by the Afghan invasion of Iran (1722-1730). At the same time the Russians and the Ottomans conquered long coveted portions of Iran. Iranian Jewish communities, especially the community of Kāshān, experienced its own financial and religious difficulties in the midst of these events. This chronicle is a unique document written from the point of view of a member of a minority community who recorded its internal struggles in the larger political context of his times.

Franz Steiner Verlag
Postfach 10 15 26 — D-7000 Stuttgart 10

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000269

Erste Heidelberger Südasiengespräche

Herausgegeben von
Dietmar Rothermund

1990. X, 124 Seiten (Beiträge zur Südasienforschung, Band 135). Kart. DM 38,–

Aus dem Inhalt:
Vorwort — **Werner Breitschwerdt**: Deutsch-indische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Hochtechnologie — **Dietmar Rothermund**: Indien 1990: Strukturprobleme und Entwicklungstendenzen — **Dagmar Gräfin Bernstorff**: Die indischen Parlamentswahlen 1989 und die Folgen — **Dieter Braun**: Internationale Auswirkungen veränderter Strukturen und Potentiale in Südasien — **Citha D. Maaß**: Indiens Konflikte mit seinen Nachbarn — **Reinhold Braun**: Investitionen in Indien: Erfahrungen aus der Praxis — **Dieter Conrad**: Die Zukunft des indischen Rechtsstaates — **Hans-Christoph Rieger**: Probleme der Liberalisierung der indischen Wirtschaft — **Bruno Knall**: Die Europäische Gemeinschaft nach 1992 und die Länder Südasiens —**Klaus Zeller**: Deutsch-indische Beziehungen - Chancen und Grenzen — **Hans Winterberg**: Deutsche Kulturpolitik in Indien — **Dieter Kebschull**: Anmerkungen zur indischen Liberalisierungspolitik — Wirtschaftsdaten Indiens — Diskussionen der Referate

ṬUROYO, die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ᶜAbdîn

C: Grammatik

Von Hellmut **Ritter**. Das Autorenmanuskript in Abschrift der Arbeitsmaterialien zum Druck gebracht von **Rudolf Sellheim**

1990. *21*, 810 Seiten (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band 6). Geb. DM 150,—

Das 5bändige Ṭūrōyo-Korpus von Hellmut Ritter (1892-1971), im letzten Dezennium seines so ertrag-reichen Forscherlebens erstellt, liegt mit der „Grammatik" nunmehr abgeschlossen vor. Mit ihr wird vor allem die sehr umfang- und variantenreiche Morphologie des starken und schwachen Verbums in zahllosen Paradigmen umfassend dokumentiert. Gleichzeitig wird das gesamte lexikalische Material zum Verbum, geordnet nach Verbstämmen und Verbklassen, in Ergänzung zum „Wörterbuch" verzeichnet und weit über die Textsammlungen der drei ersten Bände hinaus im verstreuten, wissenschaftlichen Schrifttum belegt. Mit der internationalen Kritik läßt sich sagen, daß das neuaramäische Ṭūrōyo zur bestdokumentierten schriftlosen semitischen Sprache geworden ist.

Ferner lieferbar:
A: Texte
Band 1: 1967. 43, 609 Seiten. Kart. DM 68,–
Band 2: 1969. 24, 698 Seiten. Kart. DM 68,–
Band 3: 1971. 26, 704 Seiten. Kart. DM 68,–

B: Wörterbuch
1979. 23, 606 Seiten. Kart. DM 72,–

Franz Steiner Verlag
Postfach 10 15 26 — D-7000 Stuttgart 10

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000270

Japan Handbuch



Land und Leute, Kultur und Geistesleben

Herausgegeben von **Horst Hammitzsch**
In Zusammenarbeit mit **Lydia Brüll**, unter Mitwirkung von **Ulrich Goch**

3. Auflage 1990. Zusammen 925 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, Tabellen und Diagrammen. Kart. DM 98,—

Infolge seines wahrhaft enzyklopädischen Spektrums hat sich das Handbuch mit seinen zahlreichen Abbildungen, Karten und Tabellen in Bibliotheken aller Art, in Schulen, Volkshochschulen und Universitäten, bei diplomatischen Vertretungen, Industrie- und Handelskammern sowie Exportfirmen, nicht zuletzt aber auch bei breiten politisch, historisch oder künstlerisch-literarisch interessierten Leserschichten (einschließlich der Fernost-Touristen) schnell unentbehrlich gemacht. Das bezeugen auch die sehr positiven Rezensionen.

Aus dem Inhalt: Bildungswesen – Geographie – Geschichte: Die Geschichte bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs; Administrative Landesordnung; Arbeiterbewegung; Aufstand; Außenbeziehungen; Feudalismus; Geschichtsschreibung und -wissenschaft; Imperialismus; Kapitalismus; Landbesitz; Militarismus; Nationalismus; Politische Parteien u. Strömungen; Volk - u.a. – Gesellschaft – Kunst – Literatur – Musik – Philosophie – Religion – Sprache – Theater, Film – Volkskunde – *Anhang*: Wissenschaftsgeschichte – Bibliographien

Aus Rezensionen der 1. Auflage:
„Das hat uns gefehlt, ein über 2600 Spalten starkes Japan-Handbuch. Dies ist ein ausgezeichnetes Werk. Über sechzig Prozent der mehr als 400 Beiträge in diesem Buch stammen von ausländischen Wissenschaftlern." *FAZ*

„Die besten 150 Japan-Kenner (Deutsche und Japaner) haben vorgelegt das erste große Japan-Handbuch. Damit dürften wir Deutschen an der Spitze der modernen Japan-Forschung stehen." *Die Zeit*

"The work can only be given unreserved praise; the technical execution of the printing is exemplary in every respect. For decades to come this book will provide a standard for similar undertakings." *Prof. Dr. M. Gimm in „Mundus"*

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 15 26 — D–7000 Stuttgart 10

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000271

JOSEF VAN ESS

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra

Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam

Das Werk behandelt die Frühgeschichte der islamischen Theologie. Im Vordergrund steht die Frage nach dem geographischen Standort und sozialen Hintergrund der einzelnen theologischen Schulen sowie dem Entstehen einer ersten umfassenden „Orthodoxie".

Insgesamt 4 Teile in 6 Bänden

BAND 1–2: Grundzüge islamischer Theologie im 1. Jahrhundert Hidschra (Teil A). Die islamischen Provinzen im 2. Jahrhundert Hidschra (Teil B).
BAND 3–4: Die Vereinheitlichung des islamischen Denkens und die Blüte der Theologie im 3. Jahrhundert Hidschra (Teil C). Problemgeschichtliche Zusammenfassung (Teil D).
BAND 5–6: Quellengeschichte in Übersetzung.

- BAND 1 -

Groß-Oktav. XXXII, 456 Seiten, 1 Falttafel.
1991. Ganzleinen DM 264,- ISBN 3 11 011859 9

Die islamischen Provinzen im 2. Jahrhundert: 1) Syrien (Die Qadarīya und der Putsch Yazīds III.; von der Askese zur Mystik). 2) Der Irak, 1. Teil: Kūfa (Die Murǧi'a; Ṣūfīs und Qadariten; Die Šī'a: Zaiditen und Rawāfiḍ; die frühe šī'itische Theologie; die Ḫāriǧiten; die „Ketzer" [Zanādiqa]).

Band 2: im Druck

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G **Berlin · New York**

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000272

Werner Arnold
Das Neuwestaramäische
Teil I: Texte aus Bax^{c}a
(Semitica Viva, Band 4)
1989. X, 368 Seiten, Abb., br. DM 88,–

Jeffrey Deboo
Jemenitisches Wörterbuch
Arabisch-Deutsch-Englisch
1989. XV, 292 Seiten, br. DM 112,–

Otto Jastrow
Der arabische Dialekt der Juden von ^{c}Aqra und Arbīl
(Semitica Viva, Band 5)
1989. XVI, 438 Seiten, 5 Abb., br. DM 112,–

Ulrich Rebstock
Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien
Kurzbeschreibungen von 2239 Handschrifteneinheiten mit Indices
1989. X, 278 Seiten, br. DM 78,–

Syrische Passionslieder
Herausgegeben von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen: I. Reihe: Syriaca, Band 32)
1989. XIII, 172 Seiten, br. DM 58,–

Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache
Vorläufiges Literatur- und Abkürzungsverzeichnis
zum zweiten Band (Lām)
Zusammengestellt von Manfred Ullmann
2., erweiterte Fassung (Stand: April 1988). V, 62 Seiten, br. DM 39,80

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000273

Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata

Edited by Paul Wexler, Alexander Borg, Sasson Somekh

(Mediterranean Language and Culture Monograph Series, Vol. 6)

1989. VIII, 314 Seiten, Abb., br. DM 128,–

This homage to the memory of Haim Blanc, the distinguished arabist at the Hebrew University (1926–1984), contains 26 papers in English and 1 in German, as well as an appreciation and bibliography of Haim Blanc's works. Besides 13 contributions on Arabic, there are 14 papers on diverse topics, many of which also counted among Blanc's interests: Biblical and Modern Hebrew, Neo-Judeo-Aramaic, Judeo-Persian, Turkish, Indo-European, Ibero-Romance, Chinese and Dungan, the sociolinguistics of Soviet Yiddish and the Scandinavian languages, and linguistic theory.

Studia semitica necnon Iranica

Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata

ediderunt Maria Macuch, Christa Müller-Kessler, Bert G. Fragner

1989. XLIV, 418 Seiten, 10 Abb., Leinen DM 94,–

Der Würdigung des Jubilars durch seine Schüler Sylvia Powels und Heinz Pohl folgt sein Schriftenverzeichnis. Führende Semitisten und Iranisten befassen sich in 31 Beiträgen u.a. mit vergleichender Semitistik (E. Lipiński, K. Tsereteli), Aramistik (W. Diem, A. Schall), insbesondere Mandaistik (J. C. Greenfield, S. Segert, R.M. Voigt) und Samaritanistik (J. Margain, J. Naveh, A. Tal, L. Vilsker), Arabistik (V. Christides, S. Noja, E. Panoussi, F. Rosenthal, F. Rundgren, G. Vitestam), dem samaritanischen Arabisch (H. Shehadeh, G. Wedel), Äthiopistik (E. Hammerschmidt / S. Uhlig, E. Wagner), Problemen der Übersetzung aus dem Hebräischen und Aramäischen ins Griechische (K. Beyer), Ugaristik (K. Aartun), Iranistik (B. G. Fragner, M. Macuch, S. Najmabadi, H. R. Roemer) und Afrikanistik (A. Zaborski).
Manche Beiträge überschreiten die genannten Gebiete. So führen z.B. K. Beyer und E. Panoussi zu hermeneutischen Problemen, Naveh und Noja zu epigraphischen, Diem, Rundgren und Voigt zu vergleichenden semitischen – der letztgenannte sogar zum Problem der mittelpersischen Ideogramie –, Powels zu indischen und Roemer zu türkischen und ägyptischen Fragen.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000274

Friedrich Junge

"Emphasis" and Sentential Meaning in Middle Egyptian

(Göttinger Orientforschungen. IV. Reihe: Ägypten, Band 20)

1989. 130 Seiten, br. DM 30,–

Essay aiming at describing those features of Egyptian sentences that determine sentential meaning beyond the meaning of words and forms. Treated are traditional terms like subject and predicate, their function in meaning and their interrelation with "theme" and "rheme", focussing devices (those phenomena that have been subsumed under "emphasis") and the ways of extraposing phrases, the validity of recent concepts on tense and aspect; finally a concept is envisaged to describe "how things are done with words" in Middle Egyptian.

Siegfried Schott

Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten

Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici

Aus dem Nachlaß niedergeschrieben von Erika Schott. Mit einem Wortindex von Alfred Grimm

1990. V, 553 Seiten, Kst. DM 184,–

Es handelt sich bei dem Werk um das hinterlassene Manuskript eines Stichwortverzeichnisses zu einer geplanten Veröffentlichung. Das Verzeichnis war nicht zur Veröffentlichung bestimmt, daraus erklären sich manche Inkonsequenzen und Mängel an lexikographischer Systematik. Die überwiegende Mehrheit der hieroglyphischen Stichwörter ist nicht übersetzt.

Aufgenommen wurden: Buchtitel, Spruchtitel, Kapitelüberschriften, markante Vermerke und Termini technici wie Schreiber, Papyrus., Bücherkiste sowie bestimmte Ausdrücke aus Religion und Kult etc. Gelegentliche Rubra in den hieroglyphischen Zitaten sind durch Unterstreichungen kenntlich gemacht.

Die umfangreiche Materialsammlung dürfte für alle, die sich mit Ägypten und besonders mit ägyptischer Literatur befassen, nützlich sein.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000275

Werner Arnold
Lehrbuch des Neuwestaramäischen
(Semitica Viva – Series Didactica, Band 1)
1989. XVII, 137 Seiten, br. DM 39,80
Kassette dazu DM 28,–

Hendrik E. Boeschoten
Acquisition of Turkish by Immigrant Children
A multiple case study of Turkish children in the Netherlands aged 4 to 6
(Turcologica, Band 6)
1990. Ca. 192 Seiten, br. DM 54,–

Anja Buder
Aspekto-temporale Kategorien im Jakutischen
(Turcologica, Band 5)
1989. XIV, 117 Seiten, br. DM 36,–

Tamurbek Dawletschin / Irma Dawletschin / Semih Tezcan
Tatarisch-Deutsches Wörterbuch
(Turkologie u. Türkeikunde, Bd. 2)
1989. XIII, 365 S., Ln. DM 148,–

Otto Jastrow
Der neuaramäische Dialekt von Mlahso (Provinz Diyarbakır)
(Semitica Viva, Band 6)
1990. Ca. 250 S., br. ca. DM 68,–

Wolf Leslau
Arabic Loanwords in Ethiopian Semitic
1990. XVIII, 373 S., br. DM 98,–

Wolf Leslau
Concise Dictionary of Geᶜez
(Classical Ethiopic)
1989. XI, 247 Seiten, Ln. DM 88,–

Károly Rédei
Uralisches Etymologisches Wörterbuch
Band II: Finnisch-permische und finnisch-wolgaische Schicht; ugrische Schicht
1988. 309 Seiten, Leinen DM 188,–

Ralf-Peter Ritter
Untersuchungen zum Partitiv im Vepsischen
(Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 26)
1988. 103 Seiten, br. DM 30,–

Ferdinand de Saussure
Cours de linguistique générale, Tome 1
Édition critique par Rudolf Engler
Reproduction de l'édition originale (1968)
1989. XII, 1030 S., Ln. DM 398,–

Karl Steuerwald
Türkisch-Deutsches Wörterbuch
Türkce-Almanca Sözlük
2., verb. u. erw. Auflage. 1988. XII, 1294 Seiten, Leinen DM 268,–

Türksprachige Volksnamen für Kräuter und Stauden mit den deutschen, englischen und russischen Bezeichnungen
Zusammengestellt und mit Indices versehen von Ingeborg Hauenschild
1989. V, 370 Seiten, br. DM 128,–

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000276

Gerhard Fecht
Metrik des Hebräischen und des Phönizischen
(Ägypten und Altes Testament, Band 19)
1990. 211 Seiten, br. DM 78,–

Manfred Görg
Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels
Dokumente – Materialien – Notizen
(Ägypten und Altes Testament, Band 2)
1989. VIII, 307 S., 40 Tafeln, br. DM 75,–

Thomas D. Goodrich
The Ottoman Turks and the New World
A Study of Tarih-I Hind-I Garbi and sixteenth-Century Ottoman Americana (Near and Middle East Monographs. New Series, Vol. III)
1990. XVIII, 457 Seiten, 103 Abb., br. DM 148,–

Jean-Georges Heintz
avec la collaboration de Daniel Bodi et Lison Millot
Bibliographie de Mari
Archéologie et Textes [1933–1988]
(Travaux du Groupe de Recherches et d'Etudes Sémitiques Anciennes [G. R. E. S. A.], Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Vol. 3)
1990. X, 128 Seiten, br. DM 180,–

Ernst Axel Knauf
Ismael
Unters. zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jtsd. v. Chr.
(Abh. des Deutschen Palästinavereins, Band 7)
2., erw. Aufl. 1989. XII, 163 Seiten, 9 Abb., 1 Karte, br. DM 58,–

Ernst Axel Knauf
Midian
Unters. zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jtsd. v. Chr.
(Abh. des Deutschen Palästinavereins, Band 10)
1988. XII, 194 S., Abb., br. DM 78,–

Johannes Koch
Neue Untersuchungen zur Topographie des babylonischen Fixsternhimmels
1989. XI, 157 S., 22 Abb., br. DM 70,–

Raphael Kutscher
Royal Inscriptions
The Brockmon Tablets at the University of Haifa
Part of the Shay Series of the Zinman Institute of Archaeology
(Haifa University Press. Only for this volume sole distributor outside of Israel: Otto Harrassowitz, Wiesbaden)
1989. 135 Seiten, 16 Abb., Ln. DM 98,–

Hans Eberhard Mayer
Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šobak)
Jordanien im 12. Jahrhundert
(Abh. des Deutschen Palästinavereins, Band 14)
1990. XXXII, 302 Seiten, br. DM 106,–

Hans-Peter Rüger
Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela
(Abh. des Deutschen Palästinavereins, Band 12)
1990. XI, 80 Seiten, br. DM 52,–

Christel Rüster / Erich Neu
Hethitisches Zeichenlexikon
Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten
(Studien zu den Boğazköy-Texten, Beiheft 2)
1989. 388 Seiten, Kst. DM 98,–

Stefan Timm
Moab zwischen den Mächten
Studien zu historischen Denkmälern und Texten
(Ägypten und Altes Testament, Band 17)
1990. VII, 516 S., zahlr. Siegel, br. DM 128,–

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000277

Maria-Theresia Derchain-Urtel

Priester im Tempel

Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit

(Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten, Band 19)

1989. VI, 276 Seiten, 2 Ausklapptafeln, br. DM 124,–

Die bisher nur unter ikonographischen Aspekten bearbeiteten Texte der ägyptischen Totenstellen aus griechisch-römischer Zeit bilden die Grundlage der Untersuchung des religiösen Innen- und Außenraumes, in welchem sich die Priester der großen oberägyptischen Tempel von Edfu und Dendera bewegten. In die Untersuchungen wurden auch alle erreichbaren griechisch-römischen Stelen aus Achmin einbezogen. Es wird deutlich, wie sehr das Privatleben der Priester von den Tempeltexten beeinflußt war, die – oft in Formulierungen der ‚Idealbiographien', häufig in direkten ‚Aufforderungen an die Priester' – die Umsetzung theologischer Erkenntnisse in die gelebte Ethik postulieren. Ferner erweist sich, daß Texte – vor allem aus dem Bereich der Totenliteratur – bei Übernahme in die neue Redaktion der Tempeltexte von Edfu und Dendera nicht selten erheblich verändert wurden.

Mittelägyptische Grammatik für Anfänger

Zusammengestellt von Erhart Graefe

3., verb. und teilw. überarb. Aufl. 1990. XXI, 253 Seiten, br. DM 54,–

Wolfgang Helck

Thinitische Topfmarken

(Ägyptologische Abhandlungen, Band 50)

1990. Ca. IV, 161 Seiten, br. ca. DM 98,–

Dieter Kessler

Die heiligen Tiere und der König

(Ägypten und Altes Testament, Band 16)

1989. XI, 303 Seiten, 10 Tafeln, br. DM 78,–

Christian Leitz

Studien zur ägyptischen Astronomie

(Ägyptologische Abhandlungen, Band 49)

1989. IX, 108 Seiten, 6 Abb., br. DM 58,–

Hermann Alexander Schlögl

Echnaton – Tutanchamun

Fakten und Texte

3., ergänzte Auflage. 1989. X, 88 Seiten, 16 Abb., br. DM 29,80

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 1 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000278

INHALT

Aufsätze

HINZ, WALTHER: Wilhelm Eilers (1906–1989) 1
ROEMER, HANS ROBERT: Klaus Schwarz (1943–1989) 7
HINZ, WALTHER: Zu den Sinai-Inschriften 16
O'SHAUGHNESSY, THOMAS J.: The Qur'ānic View of Youth and Old Age 33
VERSTEEGH, KEES: Greek Translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.) 52
HARTMANN, JENS-UWE und DIETER MAUE: Neue Spuren von Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa* 69
FÄHNRICH, HEINZ: Kartwelische Wurzelmorpheme der Struktur CVC 83
WOLFF, FRITZ (†): Verbesserungen und Zusätze zum Schahname-Glossar 88
REITER, FLORIAN C.: "Auspicious Clouds", an inspiring phenomenon of common interest in traditional China 114
FRANKL, P. J. L., in consultation with YAHYA ALI OMAR: Mombasa under the BuSa'idi. A Leaf from the Taylor Papers (SOAS MS 47757, folio 50) 131
LANGE, DIERK: Das frühe Kebbi und Mali. Versuch einer historischen Interpretation der Kanta-Traditionen 139

Bücherbesprechungen

GOULET, RICHARD [Hrsg.]: Dictionnaire des philosophes antiques. Von HANS DAIBER 167
WEXLER, PAUL, ALEXANDER BORG und SASSON SOMEKH [Hrsgg.]: Studia linguistica et orientalis memoriae Haim Blanc dedicata. Von EWALD WAGNER 168
SHARON, MOSHE [Hrsg.]: The Holy Land in History and Thought. Von GUNTHER WANKE 171
BÓID, IAIN RUAIRIDH MAC MHANAINN: Principles of Samaritan Halachah. Von RUDOLF MACUCH 172
KAMMENHUBER, ANNELIES [Hrsg]: Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Von OĞUZ SOYSAL 175
RICKS, STEPHEN D.: Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Von WALTER W. MÜLLER 176
HUNTINGFORD, G. W. B.: The Historical Geography of Ethiopia From the First Century AD to 1704. Von P. J. L. FRANKL 177
SPITALER, ANTON: al-qalamu aḥadu l-lisānaini. Von ANGELIKA NEUWIRTH 178
NETTON, IAN RICHARD: Allāh Transcendent. Von ULRICH RUDOLPH 179
ALTORKI, SORAYA, and DONALD P. COLE: Arabian Oasis City. Von P. J. L. FRANKL 183
DOERFER, GERHARD: Grammatik des Chaladsch. Von LARS JOHANSON 185
MEIER, FRITZ: Bahā'-i Walad. Von FRITZ MEIER 187

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000279

Bb 930

Sharma, B. R. [Hrsg.]: Puṣpasūtra. Von Johannes Bronkhorst .. 193
Meisig, Konrad [Übers.]: Premcand. Die Schachspieler. Von Dietmar Mayan 195
Entwistle, Alan W.: Braj: Centre of Krishna Pilgrimage. Von Monika Thiel-Horstmann 197
Pian di Carpine, Giovanni di: Storia dei Mongoli. Von Hansgerd Göckenjan 200
Satoshi, Nakajima: Tōyōshigaku ronshū. Von Herbert Franke 200
Huang, K'uan-Chung: Nan-Sung shih-tai k'ang-Chin ti i-chün. Von Herbert Franke 201
Komatsu, Shigemi, und Kwan S. Wong: Chinesische und japanische Kalligraphie aus zwei Jahrtausenden. Von Dieter Kuhn 202
Schmidt, Vera: Die Sieboldiana-Sammlung der Ruhr-Universität Bochum. Von Klaus Kracht 203
Himmelmann jr., Nikolaus: Morphosyntax und Morphologie – Die Ausrichtungsaffixe im Tagalog. Von Ewald Wagner 204
Bertoncini, Elena Zúbková: Outline of Swahili Literature: Prose, Fiction and Drama. Von P. J. L. Frankl 211

Kurzanzeigen 214

Wissenschaftliche Nachrichten

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 1. April 1990 in Wiesbaden *1*
Halbfass, Wilhelm: *Anvayavyatireka* und anderes. Zu einem Besprechungsaufsatz von Heidrun Brückner *18*
Höllmann, Thomas O.: Neue Impulse für die Seidenstraßenforschung: Die Desert Route Expedition der UNESCO *22*
Iranische Organisation für das kulturelle Erbe des Landes *22*
2nd European Conference of Iranian Studies *23*
Orientalistische Dissertationen *23*
Neuerwerbungsliste des Orient-Instituts der DMG *24*
Mitgliedernachrichten *24*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000280

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
EWALD WAGNER
UNTER MITWIRKUNG VON
HERRMANN JUNGRAITHMAYR · BERNHARD KÖLVER
WOLFGANG RÖLLIG · ERHARD ROSNER

BAND 141 – Heft 2
1991

Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V. Mainz
Zs 1

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER
STUTTGART 1991

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000281

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.: 1. Vorsitzender: Prof. Dr. Herrmann Jungraithmayr, Unter dem Gedankenspiel 56, D-3550 Marburg 6 (Dienstanschrift: Afrikanische Sprachwissenschaften der Joh. Wolfgang Goethe-Universität, Feldbergstr. 22, D-6000 Frankfurt a. M.). – 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Oskar von Hinüber, Oriental. Seminar der Univ., Humboldtstraße 5, D-7800 Freiburg. – 1. Geschäftsführer: Prof. Dr. Erhard Rosner, Ostasiatisches Seminar der Univ., Papendiek 16, D-3400 Göttingen. – 2. Geschäftsführer: Prof. Dr. Ewald Wagner, Institut für Orientalistik, Otto-Behaghel-Straße 10, Haus E, D-6300 Gießen. – Schatzmeister: Dr. George Baumann, Universitätsbibliothek Tübingen, Wilhelmstraße 32, D-7400 Tübingen. – Beisitzer: Prof. Dr. Stefan Wild, Orientalisches Seminar der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 7, D-5300 Bonn 1. – Prof. Dr. Wolfgang Röllig, Ob dem Viehweidle 10, D-7400 Tübingen – Prof. Dr. Erik Hornung, Spechtstr. 21, CH-4104 Oberwil.

Redaktion (verantwortlich): Prof. Dr. Ewald Wagner, Universität Gießen, Institut für Orientalistik, Otto-Behaghel-Straße 10, Haus E, D-6300 Gießen

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte mit zus. 30 Bogen.

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement DM 140,–, Einzelheft DM 70,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen des Abonnements können nur zum Ablauf eines Jahres erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Verlag: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart

Birkenwaldstraße 44, D-7000 Stuttgart 1; Postfach 10 15 26, D-7000 Stuttgart 10

Anzeigenleitung (verantwortlich): Susanne Szoradi

Mitgliedsbeiträge werden erbeten an die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Schatzmeister) Kreissparkasse Tübingen 1 388 855 (BLZ 641 500 20).

Aufsätze und Besprechungen werden an die Redaktion erbeten, erwünscht sind für alle Manuskripte einseitig beschriebene Blätter (Maschinenschrift). Die Mitarbeiter werden gebeten, die Namen zitierter Autoren doppelt, Büchertitel und transkribierte Wörter aus orientalischen Sprachen mit einer Wellenlinie und gesperrt zu setzende Textstellen mit einer unterbrochenen Linie zu unterstreichen. Rezensionsexemplare werden an die Redaktion erbeten. Bei unverlangt eingesandten Rezensionsexemplaren besteht keine Verpflichtung zu einer Besprechung oder zur Rücksendung. Der Verlag liefert den Verfassern 25 Sonderdrucke der Aufsätze, 5 Sonderdrucke der Besprechungen unentgeltlich. Bestellungen auf weitere Sonderdrucke (gegen Berechnung) müssen bei Rücksendung der ersten Korrektur aufgegeben werden.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung des Verlages. Die Beiträge geben nicht die Meinung der Herausgeber wieder.

Gesamtherstellung: J. J. Augustin, Am Fleth 36, D-2208 Glückstadt

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
© 1991 Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.
Printed in Germany. ISSN 0341-0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000282

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
EWALD WAGNER
UNTER MITWIRKUNG VON
HERRMANN JUNGRAITHMAYR · BERNHARD KÖLVER
WOLFGANG RÖLLIG · ERHARD ROSNER

BAND 141
1991

Z 1
Deutsche Morgenländische Gesellschaft

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER WIESBADEN GMBH
STUTTGART 1991

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000283

INHALT

des 141. Bandes der Zeitschrift
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

HINZ, WALTHER: Wilhelm Eilers (1906–1989) 1
ROEMER, HANS ROBERT: Klaus Schwarz (1943–1989) 7

Aufsätze

BASHEAR, SULIMAN: *ʿĀshūrā*, An early Muslim Fast 281
BEHNSTEDT, PETER: Noch einmal zum Problem der Personalpronomina *hənne* (3. Pl.), *-kon* (2. Pl.) und *-hon* (3. Pl.) in den syrisch-libanesischen Dialekten 235
BÜHNEMANN, GUDRUN: The Ritual for Infusing Life *(prāṇapratiṣṭhā)* and the Goddess Prāṇaśakti 353
FÄHNRICH, HEINZ: Kartwelische Wurzelmorpheme der Struktur CVC 83
FLOOR, WILLEM: Traditional Crafts and Modern Industry in Qajar Iran 317
FRANKL, P. J. L. (in consultation with YAHYA ALI OMAR): Mombasa under the BuSaʿidi. A Leaf from the Taylor Papers (SOAS MS 47737, folio 50) 131
FRANKL, P. J. L. (in consultation with YAHYA ALI OMAR): The nature of aspiration in Swahili 366
HARTMANN, JENS-UWE und DIETER MAUE: Neue Spuren von Mātṛceṭas *Varṇārhavarṇa* 69
HINZ, WALTHER: Zu den Sinai-Inschriften 16
HOENERBACH, WILHELM (†): Zwei Studien zur spanisch-arabischen Literatur 253
LANGE, DIERK: Das frühe Kebbi und Mali. Versuch einer historischen Interpretation der Kanta-Traditionen 139
MAUE, DIETER s. HARTMANN, JENS-UWE
O'SHAUGHNESSY, THOMAS J.: The Qur'ānic View of Youth and Old Age 33
REITER, FLORIAN C.: "Auspicious Clouds", an inspiring phenomenon of common interest in traditional China 114
VERSTEEGH, KEES: Greek Translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A.D.) 52
WAGNER, EWALD: The Genealogy of the later Walashmaʿ Sultans of Adal and Harar 376
WOLFF, FRITZ (†): Verbesserungen und Zusätze zum Schahname-Glossar 88

Bücherbesprechungen

ALTORKI, SORAYA, and DONALD P. COLE: Arabian Oasis City. Von P. J. L. FRANKL 183
BERTONCINI, ELENA ZÚBKOVÁ: Outline of Swahili Literature. Von P. J. L. FRANKL 211
BÓID, IAN RUAIRIDH MAC MHANAINN: Principles of Samaritan Halachah. Von RUDOLPH MACUCH 172
BORG, ALEXANDER s. WEXLER, PAUL
COLE, DONALD P. s. ALTORKI, SORAYA

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000284

Doerfer, Gerhard: Grammatik des Chaladsch. Von Lars Johanson 185
Entwistle, Alan W.: Braj. Von Monika Thiel-Horstmann 197
Goshen-Gottstein, Moshe: Fragments of Lost Targumim. Von Peter Schäfer 400
Goulet, Richard [Hrsg.]: Dictionnaire des philosophes antiques. Von Hans Daiber 167
Goyankā, Kamalkiśor [Hrsg.]: Pramcand kā aprāpya sāhitya. Von Dietmar Mayan 418
Hagenbuchner, Albertine: Die Korrespondenz der Hethiter. Von Johann Tischler 394
Himmelmann jr., Nikolaus: Morphosyntax und Morphologie. Von Ewald Wagner 204
Holmberg, Bo [Hrsg.]: A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar. Von Hans Daiber 401
Huang, K'uan-chung: Nan-Sung shih-tai k'ang-Chin ti i-chün. Von Herbert Franke 201
Huntingford, G. W. B.: The Historical Geography of Ethiopia From the First Century AD to 1704. Von P. J. L. Frankl 177
Journal of Semitic Studies. Vol. 34,2: published to celebrate the Seventieth Birthday of Edward Ullendorff. Von P. J. L. Frankl 402
Kammenhuber, Annelies [Hrsg.]: Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Von Oğuz Soysal 175
Keck, Egon, Svend Søndergaard, Ellen Wulff [Hrsgg.]: Living Waters. Von Ewald Wagner 391
Komatsu, Shigemi und Kwan S. Wong: Chinesische und japanische Kalligraphie aus zwei Jahrtausenden. Von Dieter Kuhn 202
Leitz, Christian: Studien zur ägyptischen Astronomie. Von J. von Beckerath 387
Lienhard, Siegfried: Nepalese Manuscripts. Von Bernhard Kölver 416
Meier, Fritz: Bahā'-i Walad. Von Fritz Meier 187
Meisig, Konrad [Übers.]: Premcand. Die Schachspieler. Von Dietmar Mayan 195
Michailowsky, Boyd: La Langue Hayu. Von Thomas Amis Lyman 422
Moutaouakil, Ahmed: Pragmatic functions in a functional grammar of Arabic. Von Rainer Voigt 410
Netton, Ian Richard: Allāh Transcendent. Von Ulrich Rudolph 179
Pian di Carpine, Giovanni di: Storia dei Mongoli. Von Hansgerd Göckenjan 200
Ricks, Stephen D.: Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Von Walter W. Müller 176
Sack, Dorothée: Damaskus. Von Dominique Sourdel & Marianne Barrucand 414
Satoshi, Nakajima: Tōyōshigaku ronshū. Von Herbert Franke 200
Schmidt, Vera: Die Sieboldiana-Sammlung der Ruhr-Universität Bochum. Von Klaus Kracht 203
Selwi, Ibrahim al-: Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdānī und Našwān. Von Tilman Seidensticker 411
Sharma, B. R. [Hrsg.]: Puṣpasūtra. Von Johannes Bronkhorst .. 193
Sharon, Moshe [Hrsg.]: The Holy Land in History and Thought. Von Gunther Wanke 171
Søndergaard, Svend s. Keck, Egon
Somekh, Sasson s. Wexler, Paul

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000285

Spitaler, Anton: al-qalamu aḥadu l-lisānaini. Von Angelika Neuwirth 178
Uhlig, Siegbert: Äthiopische Paläographie. Von Michael A. Knibb 405
Wexler, Paul, Alexander Borg, Sasson Somekh [Hrsgg.]: Studia linguistica et orientalis memoriae Haim Blanc dedicata. Von Ewald Wagner 168
Wong, Kwan S. s. Komatsu, Shigemi
Wulff, Ellen s. Keck, Egon
Zuurmond, Rochus [Hrsg.]: Novum Testamentum Aethiopice. Von Ewald Wagner 408

Kurzanzeigen

Abitz: Baugesch. und Dekoration des Grabes Ramses' VI 215 / Adelberger: Vom Sultanat zur Republik 445 / Ajami: The Alchemy of Glory 220 / Ambros: Candid penstrokes 225 / Arnold: Das Neuwestaram. 217 / Barkindo: The Sultanate of Mandara to 1902 445 / Bechert, Wille: Skt.-HSS aus den Turfanfunden 444 / Beck: Die Kawāhla von Kordofan 224 / Berchem: L'égyptologue genèvois E. Naville 214 / Boeschoten, Verhoeven [Hrsgg.]: Studies in modern Turkish 225 / Brunner-Traut: Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens 425 / Buder: Aspekto-temporale Kategorien im Jakut. 441 / Buğnurdī [Hrsg.]: Dā'irat al ma'ārif-i buzurg-i islāmī 434 / Cahiers de la Céramique Égyptienne 425 / Caland: Kl. Schrr. 443 / Chittick [Übers.]: The Psalms of Islam 436 / Choulhod: Mārūn 'Abbūd 221 / Classen: Kann die Gupta-Kunst Kālidāsas Werke illustrieren? 231 / Dawletschin, Dawletschin, Tezcan: Tatar-dt. WB 440 / Dawletschin-Linder: Die Türkei und Ägypten in der Weltwirtschaftskrise 441 / Due: The Cyropaedia 424 / Fahd [Hrsg.]: L'Arabie préisl. et son environnement hist. et cult. 218 / Feldmann, Ḥata [Hrsgg.]: Josephus, Judaism, and Christianity 217 / Firmage, Weiss, Welch [Hrsgg.]: Religion and Law 428 / Floss: David und Jerusalem 216 / Frajzyngier: A grammar of Pero 444 / Frembgen: Naswar 228 / Fuchs: Fachi 446 / Gelb, Kienast: Die altakkad. Königsinschrr. des 3. Jtsd. v. Chr. 430 / Gesenius: Hebr. und aram. Hand-WB. über das AT 215 / Graf: Die Epitome der Universalchronik Ibn ad-Dawādārīs im Verhältnis zur Langfassung 437 / Gutsfeld: Röm. Herrschaft und einheimischer Widerstand in Nordafrika 214 / Hauenschild: Türksprachige Volksnamen für Kräuter und Stauden 440 / Havemann, Johansen [Hrsgg.]: Gegenwart als Geschichte 436 / Heinrichs [Hrsg.]: Studies in Neoaramaic 431 / Hellmuth: Die Assassinenlegende der österr. Gesch.-Dichtung des MA 220 / Hermann: Kulturkrise und konservative Erneuerung 438 / Hölbl: Ägypt. Kulturgut auf den Inseln Malta und Gozo in phönik. und pun. Zeit 426 / Hoppô bunka kenyû hôkoku 233 / Hottinger: Die Araber vor ihrer Zukunft 223 / Hovdhaugen, Hoëm, Iosefo, Vonen: A Handbook of the Tokelau Lang; diess.: Ko te kalama Tokelau muamua 233 / Huhn: Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus 222 / Jahani: Standardisation and Orthography in the Balochi Language 442 / Jarrar: Die Prophetenbiogr. im isl. Spanien 435 / Joannes: Archives de Borsippa 430 / Kákosy: Zauberei im alten Ägypten 425 / Karttunen: India in Early Greek Lit. 232 / Keel, Keel-Leu, Schroer: Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel 428/ Klimkeit [Übers.]: Hymnen und Gebete der Rel. des Lichts 227 / Kunitzsch: The Arabs and the stars 225 / Lamotte: Hist. of Ind. Buddhism from the Origins to the Śaka Era 230 / Lariviere [Hrsg. und Übers.]: The Nāradasmṛti 229 / Laurens [Hrsg.]: Kléber en Egypte 438 / Lindner [Hrsg.]: Petra und das Königreich der Nabatäer 221 / MacKenzie: The Khwarezmian element in the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000286

Qunyat al-munya 442 / MANTRAN [Hrsg.]: Les grandes Dates de l'Islam 437 / MARAQTEN: Die sem. Personennamen in den alt- und reichs-aram. Inschrr. aus Vorderasien 431 / MARTISCHNIG: Tätowierung ostasiat. Art 444 / MÜLLER-MAHN: Die Aulad 'Ali zwischen Stamm und Staat 224 / NAJMABADI: Moḥtaṣar-e Mofid des Moḥammad Mofid Mostoufi 228 / NEUGEBAUER: Abu Shaker's "Chronography" 433 / NIBBI: Canaan and Canaanite in Ancient Egypt 426 / PARIS: Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman 436 / PEARSON, PEARSON: The Enc. of Islam. Index 218 / PENTH: Praḥvati Gvām Pén Mā Khoṅ Lān Nā Daiy 233 / REBSTOCK, OSSWALD, ABDELQADIR: Kat. der ar. HSS in Mauretanien 219 / REBSTOCK: Sammlung ar. HSS aus Mauretanien 219 / RIPPIN: Muslims 435 / RÖHRBORN: Uigur. WB 439 / ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit 228 / ROSE: Azad Hind 230 / SCHABINGER v. SCHOWINGEN [Übers.]: Aus Andalusiens Maurenzeit 434 / SCHALIT: Untersuchungen zur Assumptio Mosis 428 / SCHATKOWSKY SCHILCHER, SCHARF [Hrsgg.]: Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 223 / SCHOTT: Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten 424 / SCHULZE: Isl. Internationalismus im 20. Jhdt. 439 / SCHWARZ: Orient-Okzident 443 / SEIDL: Die babyl. Kudurru-Reliefs 430 / SELB: Oriental. Kirchenrecht 432 / SELZ: Altsum. Verwaltungstexte aus Lagaš 429 / SHAHĪD: Byzantium and the Arabs in the 5th Cent. 222 / SHOKOOHY, SHOKOOHY: Ḥiṣār-i Fīrūza 231 / SINCLAIR: Eastern Turkey 226 / SPERBER: A Dict. of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Lit. 426 / STEMBERGER [Hrsg.]: Die Juden 427 / STILLMAN, STILLMAN [Übers.]: Samuel Romanelli. Travail in an Arab Land 429 / SUAT [Hrsg.]: Guide to the Sources of History in Singapore 234 / TAGLIACARNE: „Keiner war wie er" 216 / TIMM: Moab zwischen den Mächten 427 / UHLIG: Introd. to Eth. palaeography 433 / ULLMANN: Aufs Wasser schreiben 219 / WAGNER: Textexegese als Strukturanalyse 217 / WERR: Studies in the Chronol. and Regional Style of Old Babyl. Cylinder Seals 431 / WILSON: Gazetteer of Historical North-West Yemen in the Islamic Period to 1650 223 / XIANLIN: Ausgewählte kl. Schrr. zur altind. Philol. 229 / YALDIZ: Archäol. und Kunstgesch. China-Zentralasiens 227 / YOUNES: Tales from Kalila wa Dimna 220

Wissenschaftliche Nachrichten

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 1. April 1990 in Wiesbaden *1*
HALBFASS, WILHELM: *Anvayavyatireka* und anderes. Zu einem Besprechungsaufsatz von HEIDRUN BRÜCKNER *18*
HÖLLMANN, THOMAS O.: Neue Impulse für die Seidenstraßenforschung: Die Desert Route Expedition der UNESCO *22*
Iranische Organisation für das kulturelle Erbe des Landes *22*
2nd European Conference of Iranian Studies *23*
Orientalistische Dissertationen *23*
Neuerwerbungsliste des Orient-Instituts der DMG *24*
Mitgliedernachrichten *24*, *45*
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 10. April 1991 in München *25*
Orientalische Handschriften und tibetische Blockdrucke *44*
Nachlaß Enno Littmann *44*
Korrektur zur Besprechung von FRITZ MEIER: *Bahā'-i Walad*, ZDMG 141 (1991), S. 187–193 ..... *44*
Publikationen des Centre of Asian Documentation *45*
Helmuth von Glasenapp-Stiftung *45*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000287

Verzeichnis der Mitarbeiter

Adami, Norbert R. 214
Adamovic, Milan 424
Barrucand, Marianne 414
Bashear, Suliman 281
Beckerath, Jürgen von 214, 387, 424
Behnstedt, Peter 235
Beyer, Klaus 424
Bobzin, Hartmut 214
Bronkhorst, Johannes 193
Buder, Anja 424
Bühnemann, Gudrun 353
Correll, Christoph 214, 424
Daiber, Hans 167, 401
Degener, Almuth 424
Elfenbein, J. 424
Ende, Werner 424
Enderwitz, Susanne 424
Fähnrich, Heinz 83
Fischer, Klaus 214
Floor, Willem 317
Franke, Herbert 200, 201
Frankl, P. J. L. 131, 177, 183, 211, 214, 366, 402
Frenschkowski, Marco 424
Freyer, Eckhard 214
Göckenjan, Hannsgerd 200, 222
Gundel, Hans Georg 214
Hage, Wolfgang 424
Halbfass, Wilhelm *18*
Hammerschmidt, Ernst 424
Hartmann, Jens-Uwe 69
Havemann, Axel 214
Heine, Peter 214, 424
Herrmann, Gottfried 214
Hinüber, Oscar von 214
Hinz, Walther 1, 16
Höllmann, Thomas O. 424, *22*
Hoenerbach, Wilhelm (†) 253
Humbach, Helmut 214
Jacobi, Renate 214
Johanson, Lars 185
Knauf, Ernst Axel 424
Knibb, Michael A. 405
Kölver, Bernhard 416, 424
Kracht, Klaus 203
Kuhn, Dieter 202
Lange, Dierk 139, 424
Laut, Jens Peter 214
List, Harald 424
Lyman, Thomas Amis 422
Macuch, Rudolph 172
Maraqten, Mohammed 214
Maue, Dieter 69
Mayan, Dietmar 195, 418
Meier, Fritz 187
Müller, Walter W. 176, 214
Neuwirth, Angelika 178
O'Shaughnessy, Thomas J. 33
Olms, Siegfried 214
Omar, Yahya Ali 131
Pink, Peter 214
Prijs, Leo 424
Ptak, Roderich 214
Quiring-Zoche, Rosemarie 214
Reichmuth, Stefan 214
Reiter, Florian C. 114
Röhrborn, Klaus 214
Röllig, Wolfgang 424
Roemer, Hans Robert 7
Rudolph, Kurt 424
Rudolph, Ulrich 179
Schäfer, Peter 400, 424
Schimmel, Annemarie 424
Schulze, Reinhard 424
Seidensticker, Tilman 411
Sims-Williams, Nicholas 424
Sourdel, Dominique 414
Soysal, Oğuz 175
Stachowski, Marek 424
Thiel-Horstmann, Monika 197
Tischler, Johann 394
Venzlaff, Helga 214
Versteegh, Kees 52
Voigt, Rainer 214, 410, 424
Wagner, Ewald 168, 204, 214, 376, 391, 408, 424
Walther, Wiebke 424
Wanke, Gunter 171, 214
Weipert, Reinhard 214
Wolff, Fritz (†) 88

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

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000288

Noch einmal zum Problem der Personalpronomina *hənne* (3.Pl.), *-kon* (2.Pl.) und *-hon* (3.Pl.) in den syrisch-libanesischen Dialekten

Von Peter Behnstedt, Aleppo

In einer stringenten Beweisführung begründet W. Diem in ZDMG 121 (1971), 223–30, daß die im Titel genannten Pronominalformen der syrisch-libanesischen Dialekte nicht unter aramäischem Substrateinfluß entstanden sind[1], sondern daß es sich dabei um eine innersprachliche arabische Entwicklung handelt, bei der sich die Pronomina und Pronominalsuffixe gegenseitig in mehreren Etappen angeglichen haben und schließlich zusammengefallen sind. Diese Etappen sind nach ihm:

1. Die Formen des Maskulins passen sich denen des Feminins im Auslaut an. Die Formen des Maskulins und die des Feminins unterscheiden sich nur noch durch die Vokale *u/i*:

selbst. Pers.Pron.	m.	f.
2.Pl.	**antunna*	**antinna*
3.Pl.	**hunna*	**hinna*
Pron.Suff.		
2.Pl.	**-kunna*	**-kinna*
3.Pl.	**-hunna*	**-hinna*

2. *-na* fällt bei den abhängigen Personalpronomina:

**antunna*	**antinna*
**hunna*	**hinna*
**-kun*	**-kin*
**-hun*	**-hin*

3. Die Stadtdialekte geben den Genusunterschied im Plural, auf:

**antunna*	*-kun*
**hunna*	*-hun*

[1] In „pro-aramäischem" Sinne Brockelmann GvG I 310, Cantineau (46) 198, Lewin (73), 18, mit Reserven Grotzfeld (64) 41,43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000289

4. **i* und **u* fallen in ə zusammen:

ʾəntu	*-kon*
hənne	*-hon*

wobei **antunna* durch *ʾəntu* ersetzt wurde.

W. DIEMS Argumentation beruht auf den Materialien seiner Zeit, inzwischen hat sich aber die Materialbasis derart erweitert, daß eine nochmalige Betrachtung des Komplexes angebracht erscheint. Gegen aramäische Substratwirkung führt er drei Argumente auf, ein jemenitisches (1.), ein irakisches (3.) und als Hauptargument ein innersprachliches arabisches (2.).

1. Das jemenitische Argument:

Die von ihm für die jemenitische Küstenebene[2] aufgeführten Formen sind:

2.pl.m.	*antun*	*-kun*
2.pl.f.	*antin*	*-kin*
3.pl.m.	*hun*	*-hun*
3.pl.f.	*hin*	*-hin*

Diese Formen stammen „aus der Gegend von Bāǧil"[3], also wahrscheinlich aus der Gebirgstihāmah, deren Dialekte in vielem schon zu den Berglanddialekten neigen, u.a. darin, daß die Unterscheidung von Mask. und Fem. bei Verb und Pronomen im Plural beibehalten ist. Die von W. DIEM genannten Formen sind aber nicht repräsentativ für die Tihāmah. Vielmehr sind dies Formen, in denen Mask. und Fem. zusammengefallen sind, und zwar u.a.:

antun, ntun	*-kun*
hun	*-hun*

solche vor allem im Norden und Zentrum, während im Süden auch *hum* pl.c. vorliegt, sowie solche mit Längen und Vokalvorschlag wie:

antūn, antōn	*-kun* oder *-kum*
hōn, uhun, ahan	*-hun, -hum, -han*[4]

[2] Im Folgenden Tihāmah.

[3] W. DIEM (73) 65; Bāǧil ist der Pkt. 68 in BEH (85) K.36. DIEM hat die Materialien im Hochland gesammelt, insofern ist der Ort nicht näher zu lokalisieren.

[4] Vgl. die Karten 36, 37, 49 in BEH (85), ferner GREENMAN (79) 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000290

Die Formen aus der Gegend von Bāğil (B) erscheinen zunächst als Vorformen der Tihāmah-Formen (T), man kann sie jedoch auch als Kontaktformen aus Tihāmah- und Berglandformen (G) ansehen:

T	B	G
(a)ntun	*antun – antin*	*antum – antin*
hun	*hun – hin*	*hum – hin*

Die Formen des Berglandes untermauern Diems These von der wechselseitigen Beeinflussung der Pronomina[5], und für den Jemen lassen sich quasi alle Phasen einer solchen nachweisen: die allgemein für das Arabische angenommenen Protoformen etwa in im-Maṭṭah:

antum – antinna[6]

Formen mit Angleichung des Femininvokals an den des Maskulins wie im klassischen Arabisch im Dialekt der Banī ʿAbādil, ebenfalls im äußersten Norden des Jemen, sowie im angrenzenden ʿAsīr in al-Qahabah (Banī Mālik):

antum – antunna[7]

Umgekehrt haben wir:

antim – antinna

in der Gegend von Ḥağğeh[8] und mit rhythmischer Angleichung des Maskulins an das Feminin im Landesosten:

antumma – antunna[9]

[5] Die ja auch schon für andere semitische Sprachen gilt wie für das Akkadische *(attunu – attina)*, das Hebräische *(ʾattęm – ʾattęn)*, das Aramäische *(ʾattōn – ʾattēn)*.

Dieselben Formen, die Diem zitiert, liegen auch in der Ḥugarīyah vor, in einem Gebiet, das an die Tihāmah grenzt, in Pkt. 158 in Beh (85) K.36. Da solche Formen nur punktuell belegt sind, einerseits aus einem Dialekt, der primär Tihāmah ist (andere Gebirgstihāmah-Dialekte haben *ntu – ntinna*), andererseits aus einem Dialekt, der primär Ḥugarīyah ist (die Ḥugarīyah hat vorwiegend *antum – antin*), neige ich eher dazu, sie als sekundär entstandene Mischformen anzusehen, denn als Vorformen.

[6] Beh (87) 67; GVG I 301.

[7] Prochazka (88) 125; ʿAsīr weist viele Gemeinsamkeiten mit dem Norden des Jemen auf, vgl. auch Beh (87) 27 *samiʿhant, gulhant* für die 2.P.sg.m.Perf. und Prochazka (88) 77 *gulhant*.

[8] Beh (85) K.36 Pkt.39.

[9] Beh (85) K.36 Pkt.103, nach W. Diem (73) 59, dort pausal *antummeh*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000291

Für die dritten Personen sind aus dem Jemen u. a. belegt:

hum	— *hinna*	*hum* — *hum*
hum	— *hunna*[10]	*him* — *him*
him	— *hinna*	*hun* — *hun*[12]
ʾihim	— *ʾihinna*	
humma	— *hinna*[11]	
hum	— *hin*	
hum	— *hun*	

Die Serie scheint DIEMS Ansicht zu bestätigen, wären da nicht die Formen der 2.sg.f. des selbständigen Pronomens aus der Tihāmah, die zumindest für dieses Gebiet eine andere Deutung nahelegen, nämlich:

antīna	*antin*
antīn	*ntin*[13]
ttīn	

-n in diesen Formen kann nur schwerlich von anderen Pronominalformen her erklärt werden. Naheliegender ist hier Übernahme von *-n* von den entsprechenden Verbalformen, also:

antīna	p. a. *taktubīna*
antīn	p. a. *taktubīn*

oder mit Kürze:

(a)ntin p. a. *taktubin*[14]

---

antunneh, ebenso *hummeh, hunneh*. Solche Formen sind nicht die Norm. Wie die jemenitische Serie zeigt: *antum — antinna, antum — antin, antun — antin*, muß man in den von W. DIEM angenommenen Etappen nicht unbedingt ein **antunna* für das Mask. postulieren, **antun — antin* wäre ebenso denkbar.

[10] PROCHAZKA (88) 125.

[11] Vgl. Anm. 9.

[12] Formen mit */a/* wie *hum — han* werden hier nicht berücksichtigt, vgl. BEH (85) K.37.

[13] BEH (85) K.33, ebenfalls GREENMAN (79) 9 *ntin*.

[14] Die Formen mit Kürze *-in, -un* sind als Rückbildungen aus Formen mit Objektsuffixen anzusehen: *-īn, -ūn* werden dabei gekürzt und */n/* wird verdoppelt, *taktubīn* aber *taktubīn+uh → taktubinnuh, yaktubūn* aber *yaktubūn+uh → yaktubunnuh*; in Dialekten mit *-in, -un* ebenso. Vorlage war dafür die 3.sg.f. Perf.: *kataban, kataban+uh → katabannuh*, s. BEH (85) K.80–82, worauf *taktubinnuh* neu interpretiert wurde als *taktubin+uh*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000292

Dann ist es allerdings auch zwingend, die anderen Pronominalformen mit *-n* ebenfalls vom Verbum abzuleiten, also:

antūn	p.a.	*taktubūn* pl.c.
(a)ntun	p.a.	*taktubun* pl.c.
hun	p.a.	*yaktubun* pl.c.

Wir haben somit völlige Parallelität bei Pronomen und Verbalformen, denn auch auf das Perfekt ist *-n* übertragen worden:

(a)ntin	— *taktubin* — *katabtin*	2.sg.f.
(a)ntun	— *taktubun* — *katabtun*	2.pl.c.
hun	— *yaktubun* — *katabu* u.ä.	3.pl.c.[15]

Daß Pronominalformen im Jemenitischen durch entsprechende Verbalformen beeinflußt worden sind[16], zeigen auch deutlich die Dialekte des zentralen und südlichen Hochlandes mit Formen wie:

2.pl.f. *antayn katabtayn, tiktubayn*
3.pl.f. *hin yiktubayn*

Die Endung *-ayn* stammt von der 3.pl.f.Perf. der tert.inf. *a*-Typ (kl. *ramayna*, jem. ebenso oder *ramayn*)[17], wurde auf alle Verbalklassen (2.Pl.f., 3.Pl.f.) übertragen und von da aus dann auf das Pronomen.

Nimmt man diese Erklärung für */n/* in den Tihāmah-Formen an, dann können diese, da anders zustandegekommen, nur bedingt als Argument bei einer Diskussion der syrisch-libanesischen Formen eingesetzt werden.

2. Die syrisch-libanesischen Formen:

Dafür zitiert W. Diem:

hənne	*-hon*	*-kon*

als communis-Formen und mit Genusdifferenz nach Lewin (69) „alawitische", nämlich:

2.pl.m.	*həntu*	*-kun*
2.pl.f.	*həntu*	*-kin*
3.pl.m.	*hənnun*	*-hun, -un*
3.pl.f.	*hənnin*	*-hin, -in*[18]

[15] s. Beh (85) K.78.

[16] Die Endungen der Pronomina *hennōn, hennēn* im Aramäischen sind nach GvG I 302 unter Einfluß der nominalen Pluralendungen gedehnt, man könnte genausogut an die verbalen Endungen *-ūn* 3.pl.m. und *-ōn* 3.pl.m. tert.inf., *-ēn* 3.pl.f. tert.inf. denken.

[17] O. Jastrow (1980) 112.

[18] Lewin gibt fakultativ Formen mit *h-* und mit '- an: *'/h.ntu.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000293

Daß für die 2.Pl. beim selbständigen Personalpronomen nur eine communis-Form angegeben wird (ohne weiteren Kommentar bei LEWIN (69) 18), mag zunächst irritierend erscheinen, jedoch ist die Verteilung von M.- und F.-Formen in den syrisch-arabischen *ḥaḍar*-Dialekten nicht so konsequent wie in den syrisch-arabischen Beduinendialekten oder im Ägyptisch-Arabischen *(il-banāt il-ḥilwīn dōl biyixbizu)*. So stellt man vielfach fest, daß M. und F. bei Pronomen und Verb zusammengefallen sind, jedoch nicht bei Adjektiv und Partizip, wie etwa im Dialekt von əsSuxni:

2.pl.c.	*intu*	*-ču*
3.pl.c.	*aham*	*-ham*

jedoch: *ṣbayyāt m'ēhrīn* „Unzucht treibende Knaben"
bnayyāt m'ēhrāt „. . . Mädchen"[19]

Und auch bei Pronomina und Verbum zeigt sich, daß der Zusammenfall von M. und F. im Plural in Etappen vor sich geht und meist bei der 3.Pl. einsetzt (s.w.u.).

Bevor einzelne Formen diskutiert werden, seien in einer Auswahl verschiedene Paradigmen (inkl. der entsprechenden Verbformen, Imperfekt) vorgestellt. Nicht berücksichtigt werden *ḥaḍar*-Dialekte wie əsSuxni, Arak, Palmyra, Dēr izZōr, Albū Kmāl, in denen keine Formen mit */n/* vorkommen, ebensowenig das Ḥawrānische.[20]

a. Dialekte mit Genusunterscheidung in allen Pronominalformen:[21]

əsSqēlbīye	*hinto*	*hintni*	*-kon*	*-ken*	*tišrábo*	*tišrabni*
	hinnon	*hinnen*	*-on*	*-en*	*yišrábo*	*yišrabni*[22]

[19] Wohl zu einer Wurzel *ʿhr*.

[20] Vgl. CANTINEAU (1946) 418, auch die Einleitung zur Geschichte des Ḥawrān, aus der hervorgeht, daß der Ḥawrān schon in vor-islamischer Zeit teilweise arabisch-sprachig war, daß er entvölkert wurde und neubesiedelt wurde, also eine recht bewegte Siedlungsgeschichte hatte. Für die Sprachgeschichte bedeutet das, daß Dialekte verschwunden sind und neue hinzugekommen sind.

[21] Im Folgenden schreibe ich strikt phonetisch *i,e, u,o* und nicht etwa *ə*. Bei einigen Dialekten reicht das Material nicht aus, um zu entscheiden, ob **i* und **u* in *ə* zusammengefallen sind. Unter dem Eindruck des Damaszenischen urteilt man hier manchmal viel zu schnell, wie etwa im Falle von Aleppo, s. BEH (89) 54ff. In əsSuxni ist die Opposition *i:u* nur mit drei Beispielen in geschlossener Anlautsilbe zu belegen. Für das „Cabali" stellt LEWIN (69) 11 lakonisch fest, daß eine solche nur in „unstressed final position" vorkommt, ohne für die anderen Positionen überhaupt einen Nachweis des Zusammenfalls von **i* und **u* in *ə* (bei ihm ein Punkt) zu bringen.

[22] Dementsprechend lauten die Perfektformen *ktabni* (3.pl.f.) und *ktabtni*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000294

Mḥardi	*into*	— *intni*	*-kon*	*-ken*	*yišrábo*	*yišrabni*
	hōn	— *hēn*	*-hon*	*-hen*	*yišrábo*	*yišrabni*
Zēdal	*intun*	— *intin*	*-kun*	*-kin*	*tišrábo*	*tišrábo*
	hūn	— *hīn*	*-hun*	*-hin*	*yišrábo*	*yišrábo*[23]
Ḥafar[24]	*intun*	— *intin*	*-kun*	*-kin*	*yišrábo*	*yišrábo*
	huwwin	— *hiyyin*	*-hun*	*-hin*	*yišrábo*	*yišrábo*
Qarītēn +	*into*	— *inten*	*-ko*	*-ken*	*yišrábo*	*tišráben*
Furqlus[25]	*hunni*	— *hinni*	*-hon*	*-hen*	*yišrábo*	*yišráben*
Mūrek	*into*	— *intni*	*-kon*	*-ken*	*tišrábo*	*tišrabni*
	hinno	— *hinni*	*-hon*	*-hen*	*yišrábo*	*yišrabni*
Ṭayyibt əl-	*inta*	— *intni*	*-kan*	*-kin*	*tišrába*	*tišrabni*
Imām	*hinhan*	— *hinhin*	*-han*	*-hin*	*yišrába*	*yišrabni*

b. Dialekte mit gemischten Paradigmen:

Rastan	*intu*	— *intin*	*-kun*	*-kin*	*tišrábu*	*tišrábin*
	hinne	— *hinne*	*-hun*	*-hin*	*yišrábu*	*yišrábin*[26]
Qirdāḥa[27]	*intu*	— *intni*	*-kin*	*-kin*	*tišrábu*	*tišrábni*
	hinni	— *hinni*	*-hin*	*-hin*	*yišrábu*	*yišrábni*
Dādīx[28]	*into*	— *intni*	*-kun*	*-kin*	*tišrábo*	*tišrabni*
	hinni	— *hinni*	*-hun*	*-hin*	*yišrábo*	*yišrabni*

(2.Pl.f.). Die Endung *-ni* wurde von den 3.Personen, Perfekt und Imperfekt, wo sie im Vergleich mit dem Kl.Ar. regelmäßig ist *(ktabni — katabna, yiktibni — yaktubna)* auf die 2.Pl.f. übertragen: *ktabtni* vs. *katabtunna* bzw. im Beduinischen *čtabtin*, und von da aus dann auf die 2.Pl.f. des Pronomens: *intni* vs. *antunna*, bed. *intin*. Als Allomorph hat *-ni -an-* bei Suffigierung.

[23] Hier setzt der Zusammenfall von M. und F. im Plural beim Verbum ein.

[24] Der Dialekt von Ḥafar (ein christliches Dorf im Nordosten des Qalamūn) stammt wie der von Zēdal (ein christliches Dorf bei Ḥomṣ, Zentrum der Weinkelterei und Schnapsbrennerei) aus Ṣadad im nordöstlichen Qalamūn. Dessen Dialekt (s.w.u.) ist jedoch schon Änderungen unterworfen und stimmt nicht mehr mit seinen Tochterdialekten überein. So ist z.B. */q/* in Ṣadad rückläufig und wird M. und F. im Plural nicht mehr unterschieden.

[25] Furqlus ist eine Gründung von Aussiedlern aus Qarītēn. Die beiden Dialekte unterscheiden sich nur unwesentlich voneinander.

[26] In Pausa lauten in Rastan die Formen *intaw, inte:n, -ko:n, -ke:n, yišrabaw, yišrabe:n*. Dieser Dialekt ist ein Mischdialekt (s.w.u.), so daß denkbar ist, daß ursprüngliche beduinische Formen auf *-aw* (eines der Hauptkriterien zur Unterscheidung der syrisch-arabischen Beduinendialekte sind die Verbalendungen *-aw* und *-am*) hier zu Pausalformen umfunktioniert worden.

[27] Der Heimatort des syrischen Staatspräsidenten.

[28] Dādīx ist ein sunnitischer Ort. Die „alawitischen" Formen vom Typ *hinto — hintni, yišrábo — yišrábni* reichen über das alawitische Gebiet hinaus, vor allem in den Ǧabal əzZāwye bis hin in die Gegend von Ibla.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000295

Xān Šēxūn	*into*	— *intni*	*-kun*	*-kin*	*tišrábu*	*tišrabni*
	hinni	— *hinni*	*-hun*	*-hin*	*yišrábu*	*yišrabni*
Qal'at	*into*	— *into*	*-kun*	*-kin*	*tišrábo*	*tišrabni*
əl-Muḍīq	*hinni*	— *hinni*	*-hun*	*-hin*	*yišrábo*	*yišrabni*
oder:	*hinnōn*	— *hinnōn*[29]				
Ḥammām əl-	*hintu*	— *hintne*	*-ken*	*-ken*	*yišrábo*	*yišrabni*
Qrāḥle	*hinne*	— *hinne*	*-en*	*-en*[30]	*yišrábo*	*yišrábni*
Ṣadad	*intun*	— *intun*	*-kun*	*-kin*	*tišrábo*	*tišrábo*
	huwwun	— *huwwun*	*-hun*	*-hin*	*yišrábo*	*yišrábo*[31]

Auf dem Weg zu einem gemischten System ist auch der neuwestaramäische Dialekt von Ma'lūla mit:

	hačxun	— *hačxen*	*-xun*	*-xen*	*čḏumxun*	*čḏumxan*
	hinn	— *hinn*	*-hun*	*-hen*	*yḏumxun*	*yḏumxan*[32]
oder:	*hinnun*	— *hinnen*				

c. Dialekte mit Genuszusammenfall:

Hier liegen Formen vor, wie wir sie aus dem Damaszenischen kennen. Die regionalen Varianten betreffen einmal den Vokalismus, wobei überwiegend

hinne

vorliegt, und sich nur der Qalamūn und einige Orte in der Umgebung von Ḥomṣ durch Formen mit */u/* auszeichnen:

hunne, hunni[33]

Ferner liegt der Unterschied in der Imala:

hinne, hinni

[29] *hinni* dürfte hier die jüngere Form sein. Q. liegt am Rande des Alawitengebirges, ist jedoch sunnitisch.

[30] Die zitierten Formen betreffen die Formen nach *-K*, also *'indhun*. Je nach Dialekt liegen nach *-K -un* oder *-hun* vor, nach *-v -hun* oder *-wun*, nach *-ē -hun* oder *-yun: 'alēhun, 'alayyun.*

[31] Der Akzent wird hier gesetzt, um zu zeigen, daß für die syrisch-arabischen *ḳaḏar*-Dialekte teilweise weit kompliziertere Akzentverhältnisse vorliegen als man gemeinhin annimmt (vgl. auch *yinzílo* in vielen Dialekten oder auch *libisit* „sie zog an" im Qalamūn).

[32] Hier Subjunktiv-Formen von „schlafen", ARNOLD (89) 17.

[33] Vgl. auch CANTINEAU (1946) 197/8, der communis-Formen wie *honne, hönne, henne* für die südlichen Gegenden in der Umgebung des Ḥawrān zitiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000296

Bei der 2.Pl.c. sind es primär Formen wie:

intu, into

wobei im Alawitengebirge und an es angrenzende Gebiete oft Formen mit *h-* vorkommen, wie etwa im Rās əšŠamṛa (Ugarit):

hintu *-kin*
hinne *-in*[34]

In einigen wenigen Dialekten liegt für die 2.Pl.c. *-n* vor, etwa in M'aḍḍamīye:[35]

intin *-kin*
hinne *-hin*

Für die Pronominalsuffixe stehen je nach Gegend *-kon, -kun, -kin, -ken, -ku, -ko* und *-hon, -hun, -hin, -hen* bzw. Formen ohne *h-* nach *-K*:

Banyās	*intu*	*-kon*
	hinne	*-on*
Qizḥil[36]	*into*	*-kon*
	hinni	*-on*
Taftanāz	*into*	*-kun*
	hinni	*-un*
Čērūd	*intu*	*-ku*
	hinne	*-hin*

Formen mit *-kin, -ken, -(h)in, -(h)en* konzentrieren sich auf das nördliche Küstengebirge und die nördliche Küste, so etwa in əšŠabaṭlīye:

hintu *-kin*
hinne *-in*

d. Dialekte mit Genuszusammenfall und *-n* in der Endsilbe des selbständigen Pronomens 3.Pl.:

Aleppo	*intu*	*-kon*
	hinnen	*-on*[37]

[34] In den alawitischen Dörfern nördlich von Lattakia stellt man starke Schwankungen zwischen Formen mit *-in* und *-on* fest. Letztere gehen auf den Einfluß von Lattakia zurück.

[35] Zu diesem Dialekt vgl. Beh (90).

[36] Erstsprache ist in diesem Ort westlich von Ḥomṣ das Turkmenische.

[37] In Aleppo sind *hinne* und *hinnen* fakultativ. Sabuni (80) zitiert daneben noch S. 68 ein selteneres *hənn*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000297

ʿĒn əšŠarqīye	*hinto*	*-kin*
	hinnin	*-hin*
Ṣāyed	*hinto*	*-kun*
	hinnin	*-in*
Mnīn	*intu*	*-kun*
	hunnin	*-hun*
Mūʿa	*hinto*	*-ko*
	hinnin	*-in*
Kafrūn	*intu*	*-kun*
	hinnīn	*-un*
Marmarīta	*into*	*-kon*
	hinnīn	*-on*
Abu Qbēs	*into*	*-kon*
	hinnon	*-hon*
Salḥab	*into*	*-kon*
	hinnon	*-on*

Als eine Reduktion des Paradigmas von Ṭayyibt əl-Imām ist das von Ṣōrān anzusehen:

inta	*-kan*
hinhan	*-han*

Zu einzelnen Formen:

Bei a. sind auffällig die Formen mit Länge in Zēdal *hūn – hīn*, in Mḥardi *hōn – hēn*. Hier sind offensichtlich ursprüngliche Pausalformen **hu:n, *hi:n, *ho:n, *he:n* zu Kontextformen geworden.[38] Bemerkenswert sind die Formen aus Ḥafar (auch Ṣadad *huwwun* pl.c.) *huwwin – hiyyin*, die sich an die entsprechenden Singularformen *huwwi – hiyyi* angeschlossen haben. Ähnliches gibt es in den qD: 3.pl.c. *hīyən, īyən, īyəm*.[39]

Der Dialekt von Qarītēn scheint eine der von DIEM a.a.O. 227 postulierten Etappen aufzuweisen, nämlich Periode 1:

hunni – hinni (DIEM **hunna – *hinna*)[40]

Für die 2.Pl. ist ebenfalls eine Zwischenstufe belegt, nämlich

intun – intin

[38] Vgl. a. DIEM (79) 44 zu *-o:n*.
[39] O. JASTROW (78) 128.
[40] CANTINEAU (56) 121 zitiert nur *hünne*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000298

Auf eine solche weist DIEM a.a.O. 230 hin, jedoch im Dialekt von Mardīn, dort *'əntən*. Die Formen zeigen, daß **antunna, *antinna* nicht direkt zu *'əntu* geworden sind bzw. ersetzt worden sind (DIEM 228), sondern daß diese Zwischenstufe anzusetzen ist und dann Angleichung an die entsprechende Verbalform, also evtl.

**antunna, *antinna* > *intun, intin* > *intun* > *intu*

wobei sich teilweise dann auch das entsprechende Pronominalsuffix angeglichen hat: **-kun* > *-ku*.

Ungewöhnlich sind die Formen aus Ṭayyibt əl-Imām, auch die entsprechenden Verbalformen auf *-a*. Bei diesem Dialekt handelt es sich, wie bei so vielen Dialekten auf der Achse Ḥomṣ – Ḥamā um einen Mischdialekt aus alten *ḥaḍar*-Elementen und Beduinischem, was sich u. a. im Erhalt der Interdentalen zeigt und im Wortschatz (*xišm* „Nase", *álḥaz* „jetzt"[41]). Die Formen mit *-a* beim Verbum sind aus einer Kreuzung von beduinischem *-am* mit *-u/-o* zu erklären:

3.pl.m. **gāḷam* x **qālo/qālu* > *qāla* „sie sagten" (mit Suffix *-ū-*)[42], wurden von da auf das Imperfekt übertragen: *tqūla, yqūla* und dann auf das Pronomen 2.Pl.:

inta (vs. *inte* „du(f)", *inti* „du(m)")[43]

-han erklärt sich als Kontamination von beduinischem *-ham* und einer *ḥaḍar*-Form mit *-n*, etwa **-hon*. Offensichtlich muß in dem *ḥaḍar*-Dialekt, mit dem sich das Beduinische gekreuzt hat, eine Form für das Pronomen 3.Pl. vom Typ **hinne* oder **hin* vorgelegen haben, die nun durch Suffigierung der Pronominalsuffixe *-han* und *-hin* nach dem Muster des Beduinischen differenziert wurde, also:

hinhan nach *-han* 3.pl.m.
hinhin nach *-hin* 3.pl.f.[44]

Ferner sind die Formen von Mūrek bemerkenswert, nämlich *hinno* pl.m. und *hinni* pl.f., die sich offensichtlich nach den entsprechenden

[41] *álḥaz* (aus *al-ḥazz*) ist typisch für den gesamten Landesosten, vgl. a. FISCHER (59) 150.

[42] Im Beduinischen *gāḷam*, mit Suffix *gāḷōha*.

[43] Die scheinbare Vertauschung von M. und F. erklärt sich durch die Imala von **-a* zu *-i* (also **inta* > *inti* mask.) und Senkung von auslautenden **-i*, **-ī* zu *-e* (also fem. **inti* > *inte*, **ʿarabī* > *ʿarabe*).

[44] Dies wäre eine gewisse Parallele zu dem von DIEM für das Alawitische postulierten Vorgang.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000299

Verbalformen *katbo, yišrábo, ktabni, yišrabni* gerichtet haben. Was nun die Formen des „Alawitischen" betrifft, nämlich *hənnun, hənnin*, so erklärt sie W. DIEM als Analogiebildungen. Und zwar seien zuerst **i* und **u* in *ə* zusammengefallen, also:

**hunna, *hinna* > *hənna*

da nun aber andererseits *i* und *u* in den Pronominalsuffixen blieben: *-hun, -hin, -kun, -kin*, „wurden, um analog zu diesen Formen beim selbständigen Pronomen die Genusdifferenz aufrechtzuerhalten, an **hənna* die Elemente *-un, -in* suffigiert" (DIEM (1971) 230).

Diese Interpretation kann jedoch nicht für die meisten hier zur Diskussion stehenden Dialekte mit communis-Formen auf *-n* wie *hinnen, hinnon, hunnin, hinnīn* geltend gemacht werden, denn in ihnen sind **i* und **u* in geschlossener Anlautsilbe nicht zusammengefallen:

Mnīn	pl.c. *hunnin*	(aber *silfi* „Schwägerin" – *sulfi* „Vorschuß")
Aleppo	pl.c. *hinnen*	(aber *'ili* „für mich" – *'uli* „Kalium")
Tall Minnes	pl.c. *hinni*	(aber *niqṛa* „wir lesen" – *nuqṛa* „Grube")[45]

In Dialekten, in denen *hinni, hinne* vorliegt, **i* und **u* aber als getrennte Phoneme erhalten sind, muß */i/*, das auch als [i] in Dialekten vorliegt, für die man *hənne* schreibt (DIEM [1971] 228), anders erklärt werden. Eine Möglichkeit wäre Angleichung an die */i/* enthaltenden anderen Pronomina, also *(h)int(e), (h)inti, (h)intu, niḥna, hiyye*. Solches wäre nicht ganz unwahrscheinlich, als sich Pronomina in verschiedenen Dialekten im Anlaut nach *hinne, hiyye, huwwe* gerichtet haben, nämlich:

hint(e)	2.sg.m.
hinti	2.sg.f.
hinto	2.pl.m.
hintni	2.pl.f.[46]

in einem kleinen Gebiet um Qirdāḥa herum auch:

hana	1.sg.c.

Für die Dialekte mit communis-Formen mit *-n* wie *hinnōn, hinnīn, hinnen, hinnin, hinnon, hinnun*, muß man nun notwendigerweise eine Vorstufe mit Genusdifferenz annehmen, wobei man, nachdem ja *hinnun*

[45] So auch in den Dialekten von Rastan *(hinne)*, Xān Šēxūn, Dādīx, Qizḥil.

[46] Vgl. a. die Parallelität zum Neuwestaramäischen: *hačč, hašš, hačxun, hačxen.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000300

m. — *hinnin* f. vorliegen, andererseits *hinni* pl.c., *hunni* pl.c. und *hunni* pl.m. — *hinni* pl.f., als wahrscheinlichste annehmen darf:

**hinnon — hinnen*	*-(h)on*	*-(h)-en*	oder mit	*/u/, /i/*
**hinnōn — hinnīn*	*-(h)on*	*-(h)-en*		

Da nun in diesen Dialekten **i* und **u* als getrennte Phoneme in geschlossener Anlautsilbe erhalten sind, die Diemsche Erklärung für *-un, -in* somit nicht gültig ist, muß *-n* anders gedeutet werden. Hier bietet sich nun, und zwar auch für Formen ohne *-n*, als eleganteste Lösung nur das aramäische Substrat an, nämlich *hennōn — hennēn* oder wie im Neuwestaramäischen *hinnun — hinnen*. Diese konnten direkt übernommen werden als *hinnōn, hinnon, hinnīn, hinnin*, oder man kann Kreuzung mit arabischen Formen annehmen wie etwa im Falle von Mnīn: *hunnin*, wo das */u/* der arabische Anteil der Form wäre (aus einer Vorform **hum, *humma* oder auch **hunna*). Da *hunni* pl.c., *hinni* pl.c. und *hunni* pl.m. — *hinni* pl.f. vorliegen, können wir als eine Vorstufe **hunni — hinni* ansetzen, bzw. **hunne — hinne*. Ob diese ihrerseits rein innerarabisch entstanden ist oder unter Einfluß des Aramäischen ist vielleicht Glaubenssache. In dem einen Fall, im Qalamūn, hat sich die Maskulinform als communis-Form durchgesetzt, so auch bei *hinnon, hinnōn*. Im anderen Fall ist es anscheinend eine Femininform, für die, will man nicht Phonetisches annehmen wie oben, man wieder beim aramäischen Substrateinfluß ansetzen kann. Geht man von einer relativ langen Phase der Zweisprachigkeit aus[47], von aramäischen Formen wie etwa in Maʿlūla *hinnun — hinnen*, so hätte der zweisprachige Sprecher z. B. über folgende Paradigmen verfügt:

aram.	arab.	oder	aram.	arab.
**hinnun* m.	**hunne*		**hinnun* m.	**hum(ma)*
**hinnen* f.	**hinne*		**hinnen* f.	**hinne*

In drei der Formen steht */i/*, und als sich nun ein Zusammenfall der Formen anbahnte, hat sich schlicht die Form mit dem frequenteren Vokal durchgesetzt, also *hinne/hinni*, wobei dieses wiederum *hinnen, hinnēn* wegen */e/* in der Endsilbe (später **hinnēn* > *hinnīn*, vielleicht p.a. zur Pluralendung *-īn*, vgl. Anm. 16) nachgezogen haben kann. Auch eine

[47] Das Neuwestaramäische war im vorigen Jahrhundert nach Petermann (1865) 401 noch verbreiteter. Er zitiert es auch für ʿĒn ətTīne (den Ort vor Maʿlūla, der früher auch christlich war) und Nabk (mit einem relativ hohen Anteil von Christen), wo heute Arabisch gesprochen wird. In Nabk und ʿĒn ətTīne ist der Lautwandel **ā* > *ō* besonders stark ausgeprägt. Nach ihm war a.a.O. das Syrische im 15. Jhdt. noch „Landessprache der Christen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000301

communis-Form im Aramäischen ist denkbar (vgl. Maʿlūla), die sich mit den arabischen Formen auf *-e* gekreuzt haben mag. Es ist hier alles Mögliche denkbar, und Aleppo hat hier drei Formen: *hinne, hinnen, hinn.*

Für aramäischen Substrateinfluß spricht auch der dialektgeographische Befund. Die Formen mit *-n* finden sich in einem Gebiet Syriens, in dem sich die aramäischen Isoglossen konzentrieren.[48] Generell ist aramäischer Substrateinfluß in den syrisch-arabischen *ḥaḍar*-Dialekten (speziell im Gebirge) viel ausgeprägter als etwa koptischer in Ägypten. In den syrisch-arabischen *ḥaḍar*-Dialekten findet er sich auf allen Sprachebenen, wohingegen Koptisches sich im Ägyptisch-Arabischen i. W. auf den bäuerlichen Fachwortschatz beschränkt.[49] Insofern wäre auch die Übernahme aramäischer Pronominalformen oder zumindest ihr Einfluß auf die arabischen nicht verwunderlich.

3. Es bleibt noch das irakische Argument zu besprechen. W. DIEM meint, daß sich bei Annahme aramäischer Substratwirkung doch auch

[48] Etwa *ṣāʿūra* „einjährige Ziege" (zu aram. *zʿr, ṣʿr* „klein", arab. *ṣġr*), *šalfūn* „junger Hahn" (mit aram. Diminutivsuffix), *zēġa/zāġa* „junge Henne" (zu *zagtā* „idem", m. *zāg* „junger Hahn"; arab. *zāġ* = „Krähe"), *ṣumd* „Pflug" (zu *ṣʿmaḍ* „(an)binden, anspannen").

[49] Vgl. dazu die einschlägigen Kapitel in DIEM (79). Zu lexikalischen Koptizismen auch BISHAI (64) und BEH (81). Hervorzuheben ist, daß es quasi keine alltäglichen koptischen Wörter im Äg.Ar. gibt, im Gegensatz zum Syrisch-Arabischen (etwa *šōb* „Hitze", *šaṭaḥ* „ausstrecken"), und ein Wort der äg. Kindersprache, nämlich *mbū* „Wasser", das BISHAI (64) 43 für koptisch hält, ist schlicht ein Lallwort, das sich genauso im Omanischen findet, REINHARDT (1894) 125 *mbūh*.

Auf der phonologischen Ebene lehnt DIEM (79) 45/6 im Gegensatz zu FLEISCH (86) 45–50 Substratwirkung bei $\bar{a} > \bar{o}$ nicht ab, meint jedoch, daß man für eine bessere Einschätzung des Phänomens die das Neuwestaramäische umgebenden arabischen Dialekte näher kennen müßte. Diese sind inzwischen von mir untersucht worden, doch soll die teilweise recht komplizierte Verteilung von $\bar{o}$ und $\bar{e}$ für $*\bar{a}$ an anderer Stelle besprochen werden, eine allgemeine Karte dazu in BEH (90).

Im Dialekt von Mḥardi, sehr viel weiter nördlich gelegen als der Qalamūn, kommt */ō/* nur in Einsilblern oder in betonter geschlossener Auslautsilbe vor: *dōn* „Ohr", *qōl* „er sagte", *rōs* „Kopf", aber *qālat* „sie sagte", *siyyāṛa* „Auto" (pl. *siyyārṓt*), *rāsḗn*, die Verteilung ist also ähnlich der des Neuwestaramäischen. FLEISCH a.a.O. scheint mit dem Hinweis auf das Jakobitische $\bar{a} > \bar{o}$ und dessen Zentren Edessa, später Nisibīn, insinuieren zu wollen, daß diese viel zu weit ab liegen von dem libanesischen *ō*-Gebiet, als daß man es zum Vergleich heranziehen könne. $*\bar{a} > \bar{o}$ liegt jedoch noch viel weiter nördlich vor, in dem erwähnten Mḥardi, aber auch noch in Salqīn westlich von Aleppo.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000302

im Irak, der ebenfalls aramäisches Sprachgebiet war, entsprechend zum Syrisch-Arabischen Formen mit */n/* finden müßten. Hier ist zunächst zu bedenken, daß ein Großteil der bekannten(!) irakischen Dialekte beduinischen Typs ist[50], ähnlich wie im Osten Syriens. Diese Dialekte sind jüngeren Ursprungs[51] und stellen nicht das Arabisch dar, das zu einer Zeit gesprochen wurde, als im Irak das Aramäische noch weiter verbreitet war. Es ist hier eine relativ bewegte Siedlungsgeschichte anzusetzen mit Kommen und Gehen von Stämmen und ihren Dialekten. Der Irak ist nicht unbedingt mit Syrien zu vergleichen, und wenn Dialekte zu vergleichen sind, dann nicht ländlich-beduinische, sondern allenfalls die alter städtischer Zentren.[52] Hier ist in erster Linie and die *qəltu*-Dialekte zu denken. Im anatolischen Bereich, in dem sich auch bedeutende aramäische Sprachinseln befinden (oder sich bis vor kurzem noch befanden), herrschen Formen vom Typ *hənne* vor, ebenso *əntən*[53]. Die bisher bekannten irakischen qD, selbst die nördlichsten, haben alle Formen mit */m/*, doch ist hier noch nicht das letzte Wort gesagt.[54]

[Korrekturzusatz:] Kurz vor Abschluß meiner Feldforschungen für einen Sprachatlas vos Syrien habe ich im zentralen Alawiten-Gebirge in dem Dorf M'arrīn noch völlig neue Pronominal- und Verbalformen entdeckt, nämlich:

2.pl.m.	*hinto -kēn msakto*	2.pl.f.	*hintni -kīn msakítni*
3.pl.m.	*hinnēn -hēn masko*	3.pl.f.	*hinnin -hīn msakni*

ē und *ī* für Mask. und Fem. sind recht ungewöhnlich, und eine solche Verteilung findet sich nur noch bei den Demonstrativa:

I pl.m.	*hawdet*	pl.f.	*hawdit*
II pl.m.	*hawket*	pl.f.	*hawkit*

Deren Endsilbe kann in Pausa gelängt werden: [hawde:t], [hawdi:t]. Es ist also wahrscheinlich, daß sich eine ursprüngliche M.-Form **hinnōn* oder **hinnūn* nach

[50] S. Ingham (1982).

[51] Vgl. Oppenheim (1983) I 270,273, (1952) III 175ff., 188 „Beduinisierung des Irak seit der Mongolenzeit".

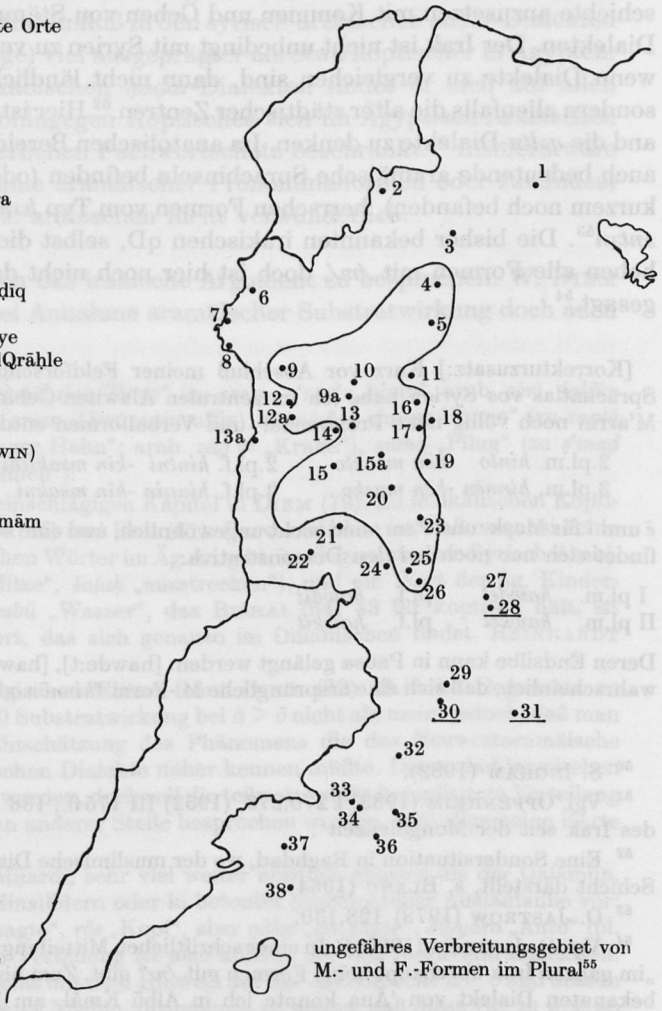
[52] Eine Sondersituation in Baghdad, wo der muslimische Dialekt die jüngere Schicht darstellt, s. Blanc (1964).

[53] O. Jastrow (1978) 128,130.

[54] Vgl. O. Jastrow (1990) 8. In einer schriftlichen Mitteilung meint er, daß es „im ganzen Irak überhaupt keine Formen mit */n/*" gibt. Zum bisher nicht näher bekannten Dialekt von ʿĀna konnte ich in Albū Kmāl, am Euphrat an der syrisch-irakischen Grenze, Material sammeln. Dieser Ort ist vor ca. 130 Jahren von Aussiedlern aus ʿĀna gegründet worden. Auch dieser Dialekt hat keine Formen mit */n/*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000303

dem entsprechenden Demonstrativum gerichtet hat. In diesen ihrerseits eigenartigen Demonstrativa ist *-t* ein demonstratives Bildungselement, das sich z. B. auch im Äg.Ar. in Formen wie *hiyyat* „sie", *diyyat* „diese" findet. *e* in der Endsilbe erklärt sich nach dem in der Gegend üblichen Lautwandel *-KaK* > *-KeK*, etwa in *ma'laf* > *ma'lef* „Futtertrog", *aswad* > *aswed* „schwarz", *walad* > *waled* „Junge", so daß man also auf Grundformen **hawda(t)* — **hawdi(t)* kommt, die sich parallel zu den Sg.-Formen *hāda* — *hādi* I, *hāka* — *hāki* II verhalten.



Lage der erwähnte Orte

1 Aleppo
2 Salqīn
3 Taftanāz
4 Dadīx
5 Tall Minnes
6 əšŠabaṭlīye
7 Rās əšŠamṛa
8 Lattakia
9 Qirdāḥa
9a əsSqēlbīye
10 Qal'at əlMuḍīq
11 Xān Šēxūn
12 'Ēn əšŠarqīye
12a Ḥammām əlQrāḥle
13 Salḥab
13a Banyās
14 Abu Qbēs
15 zZayni (LEWIN)
15a Ṃhardi
16 Mūrek
17 Ṭayyibt əl'Imām
18 Ṣōrān
19 Ḥamā
20 Mū'a
21 Kafrūn
22 Marmarīta
23 Rastan
24 Qizḥil
25 Ḥomṣ
26 Zēdal
27 Ṣāyed
28 Furqlus
29 Ṣadad
30 Ḥafar
31 Qarītēn
32 Nabk
33 Ma'lūla
34 'Ēn ət-Tīne
35 Čērūd
36 M'aḍḍamīye
37 Mnīn
38 Damaskus

[55] Im Norden schließt sich das Gebiet nahtlos an das M.-F. Gebiet der beduinischen Dialekte an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000304

Literaturverzeichnis

ARNOLD (89) W. ARNOLD: *Lehrbuch des Neuwestaramäischen.* Wiesbaden 1989.

BARTHELEMY A. BARTHÉLEMY: *Dictionnaire Arabe-Français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Jérusalem.* Paris 1935–1969.

BEH (81) P. BEHNSTEDT: *Weitere koptische Lehnwörter im Ägyptisch-Arabischen.* In: WO 12 (1981) 81–98.

BEH (85) P. BEHNSTEDT: *Die nordjemenitischen Dialekte.* Teil 1: *Atlas.* Wiesbaden 1985.

BEH (87) P. BEHNSTEDT: *Die Dialekte der Gegend von Ṣa'dah (Nord-Jemen).* Wiesbaden 1987.

BEH (89) P. BEHNSTEDT: *Christlich-Aleppinische Texte.* In: Zeitschrift für arabische Linguistik [ZAL] 20 (1989) 43–96.

BEH (90) P. BEHNSTEDT: *M'aḍḍamīye: ein neuer qəltu-Dialekt aus Syrien.* In: ZAL 22 (1990), 44–66.

BISHAI (64) W. BISHAI: *Coptic Lexical Influence on Egyptian Arabic.* In: JNES 23 (1964) 39–47.

BLANC (64) H. BLANC: *Communal Dialects in Baghdad.* Cambridge, Mass. 1964.

CANTINEAU (46) J. CANTINEAU: *Les parlers arabes du Ḥōrân.* Paris 1946.

CANTINEAU (56) J. CANTINEAU: *Notes sur les parlers arabes des oasis syriennes: Qarītēn, Palmyre, Soukhné.* In: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida.* 1. Roma 1956, 120–131.

DIEM (71) W. DIEM: *Zum Problem der Personalpronomina hənne (3.Pl.), -kon (2.Pl.) und -hon (3.Pl.) in den syrisch-libanesischen Dialekten.* In: ZDMG 121 (1971) 223–30.

DIEM (73) W. DIEM: *Skizzen jemenitischer Dialekte.* Beirut 1973.

DIEM (79) W. DIEM: *Studien zur Frage des Substrats im Arabischen.* In: Der Islam 56 (1979) 12–80.

FISCHER (59) W. FISCHER: *Die demonstrativen Bildungen der neuarabischen Dialekte.* s'Gravenhage 1959.

FLEISCH (86) H. FLEISCH: *Études d'Arabe Dialectal.* Beirut 1986.

GREENMAN (79) J. GREENMAN: *A Sketch of the Arabic Dialect of the Central Yamani Tihāmah.* In: ZAL 3 (1979) 47–61.

GROTZFELD (64) H. GROTZFELD: *Laut- und Formenlehre des Damaszenisch-Arabischen.* Wiesbaden 1964.

GvG I C. BROCKELMANN: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* 1. Hildesheim 1982.

INGHAM (82) B. INGHAM: *North-East Arabian Dialects.* London 1982.

JASTROW (78) O. JASTROW: *Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte.* 1. Wiesbaden 1978.

JASTROW (80) W. FISCHER, O. JASTROW [Hrsgg.]: *Handbuch der arabischen Dialekte.* Wiesbaden 1980.

JASTROW (90) O. JASTROW: *Der arabische Dialekt der Juden von 'Aqra und Arbīl.* Wiesbaden 1990.

LEWIN (69) B. LEWIN: *Notes on Cabali. The Arabic Dialect Spoken by the Alawis of "Jebel Ansariye".* Göteborg 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000305

OPPENHEIM (52) M. v. OPPENHEIM: *Die Beduinen.* 3. Wiesbaden 1952.
OPPENHEIM (83) M. v. OPPENHEIM: *Die Beduinen.* 1. Hildesheim 1983.
PETERMANN (1865) H. PETERMANN: *Reisen im Orient. 1852–1855.* 1. Z. Leipzig 1865. Neudr. Amsterdam 1976.
PROCHAZKA (88) TH. PROCHAZKA Jr.: *Saudi Arabian Dialects.* London 1988.
REINHARDT (1894) C. REINHARDT: *Ein arabischer Dialekt gesprochen in ʿOmān und Zanzibar.* Berlin 1894.
SABUNI (80) A. SABUNI: *Laut- und Formenlehre des arabischen Dialekts von Aleppo.* Frankfurt/M. 1980.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000306

Zwei Studien zur spanisch-arabischen Literatur*

Von Wilhelm Hoenerbach (†)

In memoriam aeternam auctoris defuncti

1. Silbenmessende Vulgärmetrik: Ein Widerspruch in sich selbst?

In den 1960er Jahren forderte meine Ansicht von der silbenmessenden quzmānischen *zaǧal*-Metrik den Widerspruch des auf Silbenzählung beharrenden Altmeisters E. García Gómez heraus. Damals verfaßte ich eine Replik, publizierte sie jedoch, um eine – wie mir schien – unnötige Verlängerung unserer Auseinandersetzung zu vermeiden, vorderhand nicht. 1972 edierte der rege Forscher seine Ibn Quzmān-Gesamtausgabe auf der Grundlage metrischer Untersuchungen und betonte den gegensätzlichen Charakter seiner These: „tesis silábico-acentual" gegen „cuantitativa clásica" (E. García Gómez; *Todo Ben Quzman.* Madrid: Editorial Gredos 1972). Das eminente Werk bietet metrische, den romance-Verhältnissen nahekommende Interpretationen, die bereits ein Jahr später in der Rezension Elías Terés den Rang einer „doctrina clarividente" einnehmen sollten (Elías Terés: *Ben Quzmān, interpretado por García Gómez.* In: Arbor No. 325 [Januar 1973]). Meine (von H. Ritter geteilte) Meinung war als „escepticismo pragmatico resignado de Hoenerbach y Ritter" etikettiert worden. 1980 erbrachte F. Corriente klärende Einsicht (F. Corriente: *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Abán Quzmán.* Madrid 1980). Seine Stellungnahme zum Problem *zaǧal*-Metrik geht von strikt philologischen Voraussetzungen aus (Textausgabe in Original- und Umschrift, grammatische Aufstellung verfügbarer andalus-vulgärarabischer Daten).

Corriente nennt die alten Anschauungen „zwei entgegengesetzte Hypothesen": Nach der ersten wäre die quzmānische Metrik schlechter-

* Die beiden folgenden Aufsätze von Wilhelm Hoenerbach wurden vom Herausgeber unter einer neuen Überschrift zusammengefaßt. Das Erscheinen der Fahnen des ersten Aufsatzes hat der Verfasser noch erlebt. Er konnte die Korrekturen aber nicht mehr selbst lesen. Der zweite Aufsatz wurde erst nach seinem Tode zum Satz gegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000307

dings identisch mit dem klassisch-arabischen *ʿarūḍ*; nach der zweiten handelte es sich um ein der silbenzählenden und akzentuierenden romance-Metrik nahekommendes Verfahren. CORRIENTE aber lehnt einerseits eine „totale Aufgabe des *ʿarūḍ*" ab: dagegen spricht bereits das hohen Ansehn des klassischen Quantitätsprinzips (abgesehen von sprachlichen Argumenten) im gesamten – auch persisch-türkischen – Islambereich; andererseits ist jedoch auch das silbenzählende akzentuierende Prinzip nicht einfach auszuschalten. Vielmehr resultiert eine „unzweifelhafte und innere Beziehung beider metrischer Systeme zu einander". Man könnte von einer „klassischen akzentuierenden" Metrik sprechen.

Derart fortgesetzt der *zaǧal*-Metrik gewidmete Betrachtungen veranlassen mich dazu, meine zurückgestellte Replik im Nachhinein zu veröffentlichen. Im Folgenden liegt der Text meiner damaligen Niederschrift in unveränderter, also nicht auf CORRIENTE abgestimmter Form vor:**

In meinen – gemeinsam mit H. RITTER unterzeichneten – *Zaǧal*-Arbeiten[1] und in meiner Ḥillī-Ausgabe[2] soll ich nach GARCÍA GÓMEZ

** Hier sei aber die Literatur nachgetragen, die seit dem Buch von CORRIENTE zum Thema Metrik des *muwaššaḥ* und *zaǧal* erschienen ist. Einen strikt quantitierenden Ansatz vertreten, ohne sich direkt mit CORRIENTE auseinanderzusetzen: ALAN JONES: *Romance Scansion and the muwashshaḥāt. An Emperor's New Clothes?* In: Journal of Arabic literature 11 (1980), S. 36–55; J. DEREK LATHAM: *New Light on the scansion of an old Andalusian muwaššaḥ.* In: JSS 27 (1982), S. 61–75; ders.: *The Prosody of an Andalusian muwaššaḥ re-examined.* In: *Arabian and Islamic Studies. Articles presented to R. B. Serjeant.* London, New York 1983, S. 86–99; DAVID SEMAH: *Quantity and syllabic partity in the Hispano-Arabic muwaššaḥ.* In: Arabica 31 (1984), S. 80–107. CORRIENTE selbst legte seine Auffassung noch einmal dar in: *The Metres of the muwaššaḥ, an Andalusian adaption of ʿarūḍ.* In: Journal of Arabic literature 12 (1982), S. 76–82. Direkt setzt sich dagegen ALAN JONES zweimal kurz mit CORRIENTE auseinander, einmal in seiner Rezension von CORRIENTES Werk in: JSS 27 (1982), S. 128–30, und dann in seinem Buch: *Romance Kharjas in Andalusian Arabic muwaššaḥ poetry. A palaeographical analysis.* London 1988, S. 8–10. Eine ausführliche Kritik bietet GREGOR SCHOELER in seinem Besprechungsaufsatz: *Ibn Quzmān's Metrik.* In: BO 40 (1983), Sp. 311–332. Hierauf hat CORRIENTE geantwortet in: *Again on the metrical system of muwaššaḥ and zajal.* In: Journal of Arabic literature 17 (1986), S. 34–49. Eine erneute Entgegnung SCHOELERS u. d. T.: *Über die Metrik andalusischer und nicht-andalusischer Zaǧals* erschien in der *Festschrift für Hans-Rudolf Singer.* Frankfurt a. M. [usw.] 1991. S. 887–909.

[1] W. HOENERBACH und H. RITTER: *Neue Materialien zum zacal.* 1.2. In: Oriens 3 (1950), 266–315: 5 (1952), 269–301.

[2] W. HOENERBACH: *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-ʿĀṭil al-ḥālī wal-muraḫḫaṣ al-ġālī des Ṣafīyaddīn Ḥillī.* Wiesbaden 1956.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000308

die „schmucklose" – vulgäre – Sprache der Verse klassisch-prosodisch „geschmückt" haben: nach Auffassung von E. García Gómez[3] eine contradictio in adjecto! García Gómez[4] denkt an „einen genuinen, heute nicht mehr vorhandenen (Vers-)text"; diesen habe man entstellenden „manipulaciones" unterworfen, um ihn gewaltsam seinen angenommenen klassischen Metren anzugleichen; mein verehrter Kollege[5] faßt die *muwaššaḥa*-Gedichte als ursprünglich nicht klassisch prosodisch auf und läßt sie später von der Klassik „reabsorbiert" werden, wohlverstanden: die in literarischer Sprache abgefaßten *muwaššaḥa*; dergleichen sei für das – vulgärsprachliche *zaǧal* undenkbar, denn:[6] „Die klassisch-arabische Prosodie ist ein außerordentlich feiner, streng an die grammatikalisch-klassische Sprache gebundener Mechanismus. In den Vulgärdialekten ändert sich die klassisch-arabische Silbenstruktur, und nur wenige Regeln der klassischen Grammatik haben ihre Geltung bewahrt. Deshalb kann Vulgärpoesie a priori nicht den Gesetzen arabisch klassischer Prosodie folgen; Derartiges annehmen, hieße die Koexistenz widersprüchlicher Bezeichnungen bejahen, etwa von „Hasenpfeffer" ohne Hasen sprechen."

Ich darf – auf dem Gebiete des kulinarischen Vergleichs – wohl daran erinnern, daß es auch den sog. „falschen Hasen" gibt, eine traditionelle „arabo-persische Poesie", beruhend auf der Quantität persischer Silben im arabischen *mutaqārib* beispielsweise: *na bū-dī/ č(e) farzan-/d(e) mar Sā-/m(e)-rā.*

Hier kommt die zur Verpflanzung des *mutaqārib* erforderliche silbische Struktur durch den heute nicht mehr ausgesprochenen Kurzvokal *(nīm-fatḥa)*, der Überlängen beseitigt, zustande; erleichternd wirkt auch der Umstand, daß anlautende Vokale hamziert gesprochen oder aber zur vorhergehenden Konsonanten gezogen werden können: *pidar az* (∪ – –) bzw. *pida-raz* (∪ ∪ –); erleichternd wirkt auch die *anceps*-Quantität des *iḍāfet-i.*

Vulgärarabisch – wenn ich die indirekte Beweisführung meines verehrten Kollegen auch für mich beanspruchen und ein *tafā'īl*-Muster als gegeben voraussetzen darf: *na'ǧhum*, skandiert *na'-ǧ(e)-hum* (– ∪ –)[7]

[3] E. García Gómez: *Tres interessantes poemas* usw. In: Al-Andalus 25 (1960), 287ff und *Los textos y los problemas de la casida zejelesca.* In: Al-Andalus 26 (1961), 253ff.

[4] *Casida zejelesca* 281–82.

[5] *Tres poemas* 292.

[6] *Tres poemas* 302.

[7] H. Stumme: *Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder.* Leipzig 1894, 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000309

(*e* = Vokal der Interpolation)[8]; *fil-güle iḫtār* (– – ∪ – –)[9]; bzw. *sūda l-edbäl*, skandiert *sū-da led-bäl* (– ∪ – –)[10]; altes *-ā, -ī, -ū* kann kurz sein (Ancepssein der Endvokale). Schon in der klassischen *raǧaz*-Dichtung begegnet uns *wa-llaḍi lau* (M. ULLMANN: *Untersuchungen zur Raǧazpoesie*. Wiesbaden 1966, 69).

Die Tatsache, daß die in den Dialekten veränderte Silbenstruktur prosodischen Verhältnissen des klassischen Arabisch nach Intention des Vulgärdichters selbst angepaßt worden ist, läßt sich beweisen. Der ägyptische Vulgärdichter M. ʿOṯmān Galāl, von M. SOBERNHEIM[11] über das Metrum seiner dialektisch nachgeahmten Alexandriner befragt, bestätigt ausdrücklich, „daß er sich des *raǧaz* bedient habe"; bei der Skandierung macht er von obenangeführten Möglichkeiten Gebrauch: Kurzvokale beseitigen Überlängen (*ḥirmān(e)* – – ∪) anlautender Vokal wird zum vorhergehenden Konsonanten gezogen (. *.kamānī* a*ʿmi-l eh* . . ∪ – / – – ∪ –).

Diejenigen, die eine Anwendbarkeit der klassischen Prosodie auf vulgärarabische silbische Verhältnisse bestreiten, würden bei ʿOṯmān Galāl von „gewollter Archaisierung" sprechen, wie GOTTHOLD WEIL[12] im Falle der heutigen, noch den alten Metren folgenden Beduinenqasiden.

Der Einwand bei WEIL – und bei GARCÍA GÓMEZ – gründet sich auf gewisse vulgärsprachliche Erscheinungen: Vokalkürzung bzw. -schwund am Wortende, und entsprechende Beseitigung der für das klassische Silbenmaß benötigten Folge von Längen und Kürzen.[13] Aber, indem gegenüber dieser nichtklassisch-prosodischen «muse populaire» eine klassisch-prosodische «*qaṣīda* bedouine moderne» bestehen bleibt, wird eine gewisse Diskrepanz innerhalb des Vulgärarabischen zugegeben: Die Sprache der modernen Beduinenpoesie einerseits und diejenige der modernen Volkspoesie andererseits. Gerade hierin liegt die Lösung des Problems:

Es ist zu unterscheiden zwischen einem in seiner silbischen Veränderung strikt verharrenden Vulgärarabisch (also Aussprache *nṣif, neʿǧ* etc.) und einem die klassische Struktur nicht ganz verleugnenden, „lite-

[8] *Beduinenlieder* 26.
[9] *Beduinenlieder* 81.
[10] *Beduinenlieder* 35.
[11] *Über die Madraset el-azwāg*. Phil.Diss. Bonn 1896, 11.
[12] Artikel *ʿArūḍ* der EI²,1 (1960), 697.
[13] *ʿArūḍ* 697.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000310

rarischen" Vulgärarabisch (also Aussprache *naṣif, ne'ğe* etc.); oder zwischen einer eigentlichen und uneigentlichen Volkspoesie.

Diese Ausgangsbasis findet sich bereits in *'Arūḍ, EI*[1] 1 (1913), 486–88, klar gegeben:

1. „Auf die Volkspoesie im eigentlichen Sinne wird man die Gesetze einer quantitierenden Metrik . . . nicht immer anwenden können, denn die moderne arabische Volkssprache mit ihren unzähligen Abschleifungen und speziell ihrem Mangel an kurzen Vokalen wird den Anforderungen einer quantitierenden Metrik nicht immer genügen."

2. Anders verhält es sich mit dem von einem bestimmten Literaten „intendierten, literarischen" Vulgärgedicht, vulgär im uneigentlichen Sinne *(zağal)*: Hier kann der Dichter durch Einschiebung von Hilfsvokalen die Silben nach ihrer Quantität messen; der Umstand, daß diese Hilfsvokale eintreten müssen, sobald man überhaupt ein Metrum, theoretisch oder durch Gesang, herstellen will, zeigt, daß sie metrisch notwendige Bestandteile des Verses sind, der sich in dieser seiner vollen Form mit dem klassischen *bait* oder *šaṭr* im Grunde fast völlig deckt. (*'Arūḍ* 487). Die Silben sind nach den „Eigentümlichkeiten der vulgären Poesie" zu behandeln. „Ja, es lassen sich sogar bestimmte Quantitätsregeln speziell für die Behandlung der vulgären Poesie aufstellen" (*'Arūḍ* 488; Verf. verweist u. a. auf Stumme's „Ancepssein der Endvokale").

Nun läßt sich gewiß der *zağal*-Typus als Vulgär-Gedicht im uneigentlichen Sinne bezeichnen. „He (Ibn Quzmān) was perfectly acquainted with the best Arabic poets . . . His audiences are invariably the gatherings of highly cultured, licentions lovers of poetry . . ." (A. R. Nykl: *Hispano-Arabic Poetry*. Baltimore 1946, 269). Daß der *zağal*-Imām die Dichtung des Abū Nuwās kannte, ist erwiesen (vgl. Hoenerbach und Ritter: *Neue Materialien zum zacal*. 1. In: Oriens 3 [1950], 274); daß er von den Klischees der Andalus-Klassiker Gebrauch machte, läßt sich nicht leugnen: Wenn Ziyādatallāh b. 'Alī aṭ-Ṭubnī (gest. 415 H) von einer Taube sagt, eine Tochter Ziryābs unterrichte sie im Gesang (Ibn al-Kattānī: *Tašbīhāt*, Handschrift Ankara Saib 4602, S. 32), so nimmt Ibn Quzmān dieses Vorrecht für sich in Anspruch: „Ohne Zweifel findest du mich auf den Zweigen dabei, wie ich den Tauben das Girren lehre" (*Neue Materialien*, 313). Ich bleibe bei meiner früheren, gemeinsam mit H. Ritter geäußerten Ansicht: „Die Vulgärsprache der *zağal*-Dichter ist gewollt und damit zur Kunst erhoben" (*Neue Materialien*, 270). Alle Voraussetzungen für quantitative, klassische Silbenbehandlung scheinen mir in gewollt vulgären Versen gegeben zu sein.

1958 hebt García Gómez den zwischen seiner Theorie («métrique des zağals . . syllabique comme la métrique romane») und der heutigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000311

Schulmeinung (NALLINO, NYKL, COLIN, STERN, HOENERBACH, RITTER etc. etc.) bestehenden Widerspruch hervor[14] und argumentiert «contre tant d'autorité de l'Orientalisme européen». Er hätte noch weiter ausholen und in Bezug auf gewisse Vulgärtypen im arabischen Osten und Westen auf die mein Verfahren rechtfertigenden Studien von vier Orientalisten-Generationen verweisen können: (1846) E. W. LANE[15] (1851 und 1852) G. A. WALLIN[16], (1879) I. GOLDZIHER[17], (1889) E. SACHAU[18], (1892) A. SOCIN[19], (1894) H. STUMME[20], (1894) TH. NÖLDEKE[21], (1896) M. SOBERNHEIM[22], (1897) M. HARTMANN[23], (1901) G. H. DALMAN[24], (1902) W. MARÇAIS[25], (1904) B. MEISSNER[26], (1919)

[14] *La poésie lyrique hispano-arabe.* In: Arabica 5 (1958), 131.

[15] *Manners and customs of the modern Egyptians.* 3rd ed. London 1842 = *Sitten und Gebräuche der Heutigen Ägypter.* Leipzig 1852, II, 198ff. (Lied No 1 quantitierend); 204ff. (Lied No 3 im *raǧaz*).

[16] *Anthologie neuarabischer Gesänge.* In: ZDMG 5 (1851), 1–23; 6 (1852), 190–218, 369–78 (Lied nach dem *tafā'īl*-System „ganz natürlich ohne alle declamatorische Affektation").

[17] *Jugend- und Straßenpoesie in Kairo.* In:ZDMG 33 (1879), 608–30 (In dieser Straßenpoesie „kommt sogar ein klassisches Metrum zu Geltung").

[18] *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien.* Berlin 1889, 4–9 (keine Silbenzählung, es liegt vielmehr „ein verwildertes, auf Länge und Kürze aufgebautes Versmaß" vor).

[19] *Bemerkungen zum neuarabischen Tartüffe.* In: ZDMG 46 (1892), 330–98 (Anzepssein der Endvokale, lange Silben als Träger des metrischen Ictus).

[20] *Beduinenlieder* 24–36 (In der Volkspoesie finden sich sowohl akzentuierende als auch quantitierende Metren. Die Proben des Buches sind quantitierend, und zwar in einem sekundären Maße, dessen primäres, quantitatives Prinzip sich wiederherstellen läßt. Die hierzu nötigen „Emendationsarbeiten" („Vokal für die Interpolation", „Ancepssein" der Endvokale, „Längenwert kurzer Vokale", Verbindende Lesung: *ṭāliq 'ašrār* > *ṭālegašrār* – ∪ – –) werden konsequent durchgeführt).

[21] Vgl. NÖLDEKE's briefliche Mitteilung an STUMME in dessen Handexemplar der *Beduinenlieder* zu S. 36. (Die Notiz beruht auf der Annahme quantitativer Metrik).

[22] *Über die Madraset el-azwāg* 10–11 (*raǧaz* in der Intention des Vulgärdichters).

[23] *Palestinensischer Dīwān.* In: ZDMG 51 (1897), 177–214 (Metrik quantitierend, gewisse Veränderungen entsprechen den quzmānischen).

[24] *Palestinischer Dīwān.* Leipzig 1901, XXII–XXIV (es kann zwischen quantitierenden und rhythmischen Gedichten unterschieden werden).

[25] *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen.* Paris 1902, 210 (Bejahung des STUMME'schen Prinzips: le meilleur précis que nous ayons de poésie vulgaire maghribine).

[26] *Neuarabische Gedichte aus dem 'Irāq.* 3. In: MSOS II, 7 (1904), 266–76 (Die Metren sind als quantitierend, z.T. in Anlehnung an die klassischen, angenommen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000312

C. de Landberg[27], (1920) G. Hölscher[28], (1930) P. Kahle[29], und (1930) F. H. Weissbach[30]. Alle die Angeführten würden sich geweigert haben, in: *naṣif minha ǧumlah wa-nansā uḫar* etwas anderes als das ihnen aus dem Klassisch-Arabischen wie Persischen vertraute *mutaqārib*-Metrum (∪ – – / ∪ – – / ∪ – – / ∪ –) wiederzuerkennen. Das Silbenschema der von ihnen untersuchten, nahezu gesamten Sprachraum der *ʿarabīya* beanspruchenden Vulgärverse berechtigt sie zur Anwendung des *tafāʿīl*-Systems. Hinzu kommt die historische, für den persisch beeinflußten Ostrand dieses Sprachraums nachweisbare Überlieferung: „Das *mawālīyā*-Metrum läßt sich, da es ein *basīṭ*-Metrum ist, selbstverständlich nach dem *tafāʿīl*-System bezeichnen" (Hoenerbach: *Vulgärarabische Poetik* 32). Für den, der den Westrand des *ʿarabīya*-Gebietes nicht nur in seiner Grenzlage zur romance-Zone, sondern innerhalb der eignen sprachlichen Gemeinschaft sieht, spricht nichts gegen die Tatsache einer auch hier für Vulgärverse zulässigen *tafāʿīl*-Messung.

García Gómez hat in *Poésie Lyrique* (1958) eine silbenzählende, der romance-Metrik ähnliche *zaǧal*-Metrik zunächst nur auf Spanien und seine „poesía proindiviso" bezogen; grundsätzlich hat er die Möglichkeit des zwischen nichtklassischer Sprache und klassischer Metrik bestehenden Zusammenhangs noch nicht geleugnet, jedenfalls ist meines Wissens vor 1960 keine entsprechende Äußerung erfolgt. Erst 1960 werden in dem erwähnten Artikel (*Poemas Andaluces*. In: Al-Andalus 25 (1960), 287ff.) klassische Metren nichtklassischer Poesie a priori für unmöglich gehalten. 1960 erscheint auch die französische Redaktion der EI[2], I und in ihr G. Weils apodiktische Äußerung (Artikel *ʿArūḍ*, 697): «Mais celles-ci (les règles du *ʿilm al-ʿarūḍ*) ne peuvent être appliquées à la poésie populaire moderne». Ich weiß nicht, ob ein Zusammenhang zwischen beiden gleichzeitig getroffenen Feststellungen besteht; aber eines ist gewiß: Als Weil auf Grund unveränderter Argumentation 1913 über Vulgärmetrik schrieb, war seine an Stumme anknüpfende Stellungnahme vorsichtiger und differenzierter: Einem gewissen Teil

[27] *Langue des bédouins ʿAnazeh*. 1. Leide 1919, 47 (Qasidentext, Metrum quantitierend).

[28] *Arabische Metrik*. In: ZDMG 74 (1920), 395–416 (Das Vulgärl-arabische – wie das Klassisch-Arabische und Persische – verfährt silbenmessend: Es behandelt Überlängen je nach metrischen Bedürfnissen).

[29] *Der Leuchtturm von Alexandrien*. Stuttgart 1930, 20–24 (Bestimmung der Liedeinlagen nach dem *tafāʿīl*-System).

[30] *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen*. Leipzig 1930, XXXVI–XLIII („Das Metrum der meisten hier veröffentlichten Gedichte ist ein verkürztes *raǧaz*").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000313

der Volkspoesie, nämlich dem von uns als „uneigentlich" bezeichneten Teil, billigte er durchaus Silbenmessung zu und bekannte sich auch noch 1960 zum Fortbestand – wenn auch in beschränktem Umfange – des alten prosodischen Systems: «La forme de la qaṣīda et les mètres anciens ont survécu jusqu'à nos jours, mais leur domaine s'est considérablement restreint». Für persische Vierzeiler im Volksmunde gilt bekanntlich die Tatsache, daß sie nicht nach der sonst im Persischen üblichen Quantität, sondern nach der Silbenzahl gemessen werden; für vulgär-arabische Vierzeiler liegen analoge Äußerungen vor: „Aus dem ursprünglichen Metrum – – ∪ – / – ∪ – – ist heutzutage x ⏑ x ⏑ x ⏑ (x) geworden."[31] Akzentuierende bzw. silbenzählende Metrik einerseits und silbenmessende Metrik andererseits in einunddemselben persischen bzw. vulgärarabischen Sprachgewande schließen einander nicht aus; beide Prinzipien können gleichzeitig oder aber voneinander getrennt existieren; ersterer Fall ist derjenige einer doppelten, primären und sekundären, den STUMME'schen Beduinenliedern nachgesagten Metrik, letzterer Fall ist derjenige STUMME'scher Vierzeiler. In keinem Falle kann von a priori nichtsilbenmessenden Vulgärversen die Rede sein; „natürlicherweise hat aber die quantitierende vulgäre Poesie ihre Quantitätsregeln für sich."[32]

Mithin darf ich, *zaǧal*-Verse messend, meinen verehrten Kollegen darauf hinweisen, daß ganz und gar nicht nach „sistema de Ḥillī y Hoenerbach Ritter" verfahren bzw. Willkür zur Regel erhoben wird: Die fälschlich auf mein Konto gebuchten „Manipulationen", die willkürlichen Längenmessungen und Silbentrennungen, belegen nicht mein, sondern das in den letzten fünf Arabistengenerationen erarbeitete, und mit STUMME's Namen zu benennende System der „Emendationen". Über die Güte dieses Systems und die infolge seiner Anwendung notwendig erscheinenden Veränderungen am Wortkörper, d.h. über die Praxis, läßt sich streiten. Die Kritik einer – zuletzt von mir angewandten – Praxis kann nur zur Verbesserung dieser Praxis führen; über die theoretische Grundlage, über die prinzipielle Anwendbarkeit des *tafā'īl*-Systems besagt sie nichts: Ein schlecht dem System angepaßter Vers muß eben besser angepaßt werden, der Fehler liegt allenfalls auf dem Gebiet der Praxis und nicht auf dem der Theorie. Unsere – Ḥillī einbegriffen – Messungen stellen nicht immer Ideallösungen dar; gegen eine Möglichkeit, solche zu finden, besagt das aber gar nichts.

[31] H. STUMME: *Beduinenlieder* 25, Anm. 57.
[32] *Beduinenlieder* 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000314

Statt der sich erübrigenden Erwiderung en détail unterbreite ich eine Probe en bloc: Die fünf ersten Verse der *qaṣīda zaǧalīya* 9, a) nach HOENERBACH-RITTER, b) nach GARCÍA GÓMEZ:

a) (Oriens 5 [1952], 282).

Metrum: *Ramal* ⏑ ∪ – – / ⏑ ∪ – – / ⏑ ∪ –.

(1) *Al-hawā ḥammalni mā lā yuḥtamal // turid al-ḥaq(q) les li-man yahwā ʿaqal.*
(2) *Les naqaʿ fī miṯlʲhā mā dumtu ḥayy // in ḥamānī min ḏa taʾḫīr al-ʾaǧal.*
(3) *Ḫuḏ naqul-lak ʾeš ǧarā lī yā fulān // wa-tarā ʾannī ṣabūr niʿmah ǧazal.*
(4) *„Ištaġal" qalbī bi-ḍa l-ʿišqʲ zamān // fa-saqaṭ lī nuqṭat al-ġain*[33] *wa-„štaʿal".*
(5) *Wa-nuḥayyir fi llaḏī les yanṭafī // wa-narā ʿainiya tabkī bil-qulal.*

(1) Die Liebe lud mir auf, was nicht zu tragen ist; / willst du die Wahrheit; Wer liebt, hat keinen Verstand!
(2) In einen solchen Zustand gerate ich nicht mehr, solange ich lebe, / wenn mich davor bewahrt der Aufschub der Todesstunde.
(3) Laß Dir von mir sagen, was mir geschah, du so und so, / und du wirst es als eine große Gnadengabe empfinden, daß ich so geduldig (alles) trage.
(4) „Eingenommen" *(ištaġal)* war mein Herz schon lange Zeit von dieser Liebe; / da fiel mir der Punkt vom (Buchstaben) *ġain* (des Wortes *ištaġal*), und es „entbrannte" *(ištaʿal)*[34]!
(5) Ich bin voll Erstaunen, daß dieses (Herz) nicht erlischt, / wo ich doch mein Auge Krüge voll (Tränen) weinen sehe!

b) (Al-Andalus 26 [1961], 269–70).

Metrum silbenzählend (11 Silben), dem spanischen Typus 6 + 5 Silben entsprechend: „A vos el apuesto, cumplido garzón = quzmānisches *zaǧal* = villancico".

(1) *Al-hawà ḥammal-nī mā lā yuḥtamal. // Turīd al-ḥaqq? Les li-man yahwà ʿaqal.*
(2) *Les naqaʿ fī miṯlihā mā dumtu ḥayy, // in ḥamā-nī min ḏā taʾḫīr al-aǧal.*

[33] So ist statt *ʿain* zu lesen.

[34] Dieser Passus war ursprünglich nach den Handschriften mißverstanden worden: „Da fiel mir der Tropfen des Auges *(ʿain)* und flammte auf." GARCÍA GÓMEZ ließ sich dadurch zur weiteren Deformation *nafṭat al-ʿain* statt *nuqṭat al-ġain* verleiten und übersetzte: „pero sobre el cayó el petróleo de los ojòs, se inflamó."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000315

(3) *Ḫuḏ naqūl lak eš ǧarà lī yā Fulān, // wa-tarà ʾannī ṣabūr, niʿmah ǧazal.*
(4) *Ištaġal qalbī bi-ḍa l-ʿišaq zamān, // fa-saqaṭ fīh nafṭat al-ʿain wa-štaʿal.*
(5) *Wa-tuḥayyar fī lladī les yanṭafī // wa-tarà ʿainīnī tabkī bil-qulal.*

Die Niederschrift a) macht von den STUMME'schen Regeln Gebrauch: Ancepssein der Endvokale (*ḥammal-ni* und *ḥamā-nī*), Vokalkürzung (*turid, naqul*; STUMME: *iqul*) und (Wieder)einführung von Vokalen (sowohl *miṯlihā* als auch *ʿaqal*). Da es sich bei der Niederschrift b) nur um Silbenzahl und nicht auch Silbenlänge handelt, gelangt hier nur die Regel *ʿaql* > *ʿaqal* usw. zur Anwendung; dennoch erscheinen die Emendationen („Manipulationen") in a) kaum schwerwiegender, wenn man bedenkt, daß sie eine doppelte Lesung, nämlich nach dem *ramal*-Metrum und dem von GARCÍA GÓMEZ vorgeschlagenen romance-Metrum ermöglichen:

$\breve{-}\ \cup\ -\ -\ /\ \breve{-}\ \underset{6}{\cup}\ -\ -\ /\ \breve{-}\ \cup\ \underset{5}{-}$:

Al-hawā ḥammálni // mā lā yuḥtamál // turid al-ḥaq lés li- // man yahwā ʿaqál.

Ebenso bei Zugrundelegen der andern klassischen Metren:

Madīd (*qaṣīda zaǧalīya* 1 u. a.):

$\breve{-}\ \cup\ -\ -\ /\ \acute{-}\ \underset{6}{\cup}\ -\ /\ -\ \cup\ -\ \underset{5}{\acute{-}}$:

Innama s-saif yáqṭa // ʿal-yābis al-ḥad.

Ḫafīf (*qaṣīda zaǧalīya* 3 und 7):

$\breve{-}\ \cup\ -\ -\ /\ \acute{-}\ \underset{6}{-}\ \cup\ -\ /\ \breve{-}\ \cup\ \underset{5}{\acute{-}}$:

Wal-malīḥah táġliq // li bāb al-wiṣāl.

Mutaqārib (*qaṣīda zaǧalīya* 4):

$\cup\ -\ \breve{-}\ /\ \cup\ \acute{-}\ \underset{6}{-}\ /\ \cup\ -\ -\ /\ \cup\ \underset{5}{\acute{-}}$:

Naṣif minha ǧúmlah wa-nansā ʾuḫár.

Ebenso bei geringeren Silbenzahlen:

Basīṭ muḥallaʿ (*qaṣīda zaǧalīya* 2):

$\breve{-}\ -\ \cup\ -\ /\ -\ \cup\ -\ /\ \cup\ \underset{10}{-}\ -$:

ʿUnq^{an} *muḥalḥal wa-šaʿr*^{an} *aswád.*

Mutadārik (*qaṣīda zaǧalīya* 5):
– ∪ – / – ∪ – / – $\frac{\acute{}}{8}$:

Yā mulai yā ʾAbā ʿAbbā́s.

Der Versakzent ist von der klassischen, quantitierenden Metrik nicht zu trennen; z. B. *mutaqārib*: ∪ ˊ – / ∪ ˊ – / ∪ ˊ – / ∪ ˊ mit unteilbarem Kern ∪ ˊ des steigenden Rhythmus[35]. Im Hinblick auf die Vulgärdichtung sagt E. Sachau:[36] „Die Araber sind dem quantitierenden Prinzip zu aller Zeit treu geblieben. Sie maßen und messen die Silben nach Länge und Kürze . . . Für das innere Leben des Verses ist aber nicht mehr Länge und Kürze allein maßgebend, sondern diese werden . . . einer höheren Instanz untergeordnet: dem Gesetz der Dipodie . . . Wandlungen können nicht erklärt werden aus einem Gesetz des Fußes, sondern nur aus dem Gesetz der Dipodie, nicht aus einem Quantitäts-, sondern nur aus einem Akzentgesetz . . . Die Methode der Silbenzählung haben die Araber . . . niemals nachgemacht, und wenn in manchen volkstümlichen Dichtungen die metrische Form nur noch in einer bestimmten Anzahl von Silben zu bestehen scheint, so ist darin nicht ein neues Prinzip, sondern nur eine Verwilderung des alten zu erkennen." Das Entscheidende ist, daß arabische Vulgärverse prinzipiell nach Quantität, Akzent und Silbenzahl zu bestimmen sind; in Koexistenz mit romance-Versen können sie folglich das Charakteristikum der letzteren mit dem eigenen Charakteristikum verbinden: Metrische Gegenüberstellungen bleiben auch bei Annahme eines *tafāʿīl*-Systems zulässig und fruchtbar für den innerspanischen Vergleich.

Mit dieser Feststellung verliert eine zwar auf dem Gebiete der Metrik geführte, jedoch literarischen Schlußfolgerungen nicht fernliegende Diskussion an Schärfe. Ob wir uns für oder gegen das *tafāʿīl*-System erklären: die Freiheiten des Literarhistorikers, seine aus der Zusammenschau sich ergebenden Thesen der „poesía pro indiviso" leiden darunter nicht. Die Feststellung: silbenmessende Vulgärmetrik steht nicht im Widerspruch zu sich selbst, betrifft ein internes, den Arabisten angehendes Problem!

[35] Vgl. H. Blachère: *Métrique et prosodie arabes*. In: Arabica 7 (1960), 236.
[36] *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien*. Berlin 1889, 4–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000317

2. Gedanken über das Alter in der (spanisch-)arabischen Belletristik

Wenn ich im Folgenden über die Einstellung des Menschen zu seinem Lebensalter spreche, so grenze ich meine Untersuchung zeitlich und räumlich ab: Es interessiert das islamische Mittelalter allgemein, besonders aber in Spanien. Zunächst: Wurde man damals und dort überhaupt alt?

Naturvölker sehen 35–60jährige als alte Leute an[37]. „Bis Mitte des 19. Jahrhunderts lag die durchschnittliche Lebenserwartung in den europäischen Ländern bei 35–40 Jahren"[38]. Papst Innozenz III. hat 1195 die alttestamentlichen Zahlen *šib'īm* bzw. *šemōnīm*- „unser Leben währt 70 Jahre und wenn es hoch kommt, sind es 80" – für zeitgenössische Verhältnisse auf 60 bzw. 70 reduziert. Ein adäquates Reduktionsverfahren bei Ibn Ḫaldūn[39] ergibt als Durchschnittszahl 40. Das Mittelalter kannte keine Altersstatistiken, weder christlicher – noch islamischerseits. Allenfalls verfügen wir islamischerseits in den Gelehrtenbiographien bzw. biographischen Vokabularien (Ibn Baškuwāl usw.) über Daten aus der Oberschicht. Sie wurden in unserer soziologisch-demographisch orientierten Zeit, wie sich denken läßt, sorgfältig unter die Lupe genommen. Das Ergebnis liegt bei einem Durchschnittsalter von 70–75 bzw. 72,8 Jahren. Derartig hohe Zahlen schließen das Gros der Bevölkerung, d.h. Landarbeiter und Stadtproletarier, ausdrücklich aus". Es versteht sich von selbst, daß das Leben eines *faqīh* weniger entbehrungsreich als dasjenige eines Landarbeiters verlief"[40]. Unsere Quellen bevorzugen die Oberschicht und unsere Forschung[41] spricht zu recht von einer allerorts vergleichbar drückenden Lage der Volksmassen. Daß z.B. Landarbeiter im Mittelalter überhaupt

[37] Nach dem *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 1. Berlin 1927, S. 328.

[38] Zitat aus *Handbuch Wirtschaftsgeschichte*. Berlin 1981, S. 634. Vgl. O. BORST: *Alltagsleben im Mittelalter*. Frankfurt 1983, S. 596.

[39] *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*. Trad. par WILLIAM MACGUCKIN DE SLANE. 1–3. Paris 1862–68, Vol. 1, S. 347.

[40] Zitat D. URVOY: *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V–XVI al VII–XVIII*. Madrid 1983, S. 40–41. Vgl. M. LUISA AVILA: *La sociedad hispanomusulmana*. Madrid 1985, S. 341.

[41] Siehe u.a. E. GARCÍA GÓMEZ: *España musulmana*, S. 115; C. E. DUBLER: *Über das Wirtschaftsleben auf der iberischen Halbinsel vom XI. zum XIII. Jahrhundert*. Genève, Erlenbach-Zürich 1943, S. 104; ANWAR G. CHEJNE: *Muslim Spain*. Minneapolis 1974, S. 135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000318

erwähnt werden – bei Ibn al-Ḫaṭīb als *al-fa'alatu fī l-filāḥa*[42] –, und überdies auch noch als zufriedenstellend ernährt, bedeutet von der Regel die Ausnahme. Gerade der Polyhistor und Staatsmann Ibn al-Ḫaṭīb steht hoch über dem, was er „Volk" im Sinne von „Masse" nennt: *Wal-qauma l-qaum* „Das Volk ist eben das Volk![43] Wir müssen annehmen, daß damals im Gegensatz zur Allgemeinheit die Elite, *ḫāṣṣa*, die in politischen Spitzenpositionen allerdings nicht ungefährlich lebte, ein hohes Alter, wenn beschrieben, so auch selbst erfahren hat, Beispiele existieren zur Genüge. Die mit schöngeistigen Dingen befaßten Ibn 'Abdrabbihī, al-Ġazāl und al-Ǧāḥiẓ wurden 82 bzw. 94 bzw. 96 Jahre alt. Und wenn der 'Abbāsidenprinz Ibn al-Mu'tazz nicht einmal die Fünfziger erreichte, so liegt das an den Intrigen seines durch Strangulation beendeten Eintagskalifates. Die unpolitisch lebende Mystikerin Nunna Fāṭima erschien über neunzigjährig den Zeitgenossen noch als jugendfrisch![44]

Was jemals im Sprachbereich der *'arabīya* Ausdruck gefunden hat, betrifft zunächst die Lexikographie. Das Wort *šaiḫ*, „alter Mann", wird auf den Fünfzigjährigen festgelegt. Sein vorislamisch-patriarchalischer Sinn erfährt nachislamisch eine Erweiterung administrativ-religiöser Art. So ist für das 4. Jahrhundert H. als Titel „Šaiḫ der Gläubigen", *šaiḫ al-mu'minīn*, belegt und *„šaiḫ"* heißt bis heute der geistliche wie weltliche Würdenträger schlechthin[45]. Den Vorgang des Alterns und Ergrauens bezeichnet das Stichwort *šāba*, „er vergreiste". Ihm widmet das Sachwörterbuch des Murcianers Ibn Sīda: *al-Muḫaṣṣaṣ*, drei zitatenvolle Seiten[46]. „Der Kummer – sagt man – bleichte sein Haar", *šayyaba* oder *ašāba*; zur Verstärkung dient der Pleonasmus des „grauen Ergrauens", *šaibun šā'ibun*. Dieser Terminus meint den eben eintretenden und langsam fortschreitenden Vorgang, während *ašhab* den bereits halbwegs abgeschlossenen herausstellt. Neben *ašhab* existiert das synonyme *asmaṭ* mit der Grundbedeutung des Mischens. Wenn speziell das Vorderhaupt betroffen ist, sagt man: *ḏarī'a* oder *ḏara'a ra'suhū*: „Sein Haupt wurde vordergrau".

> Sie sahen einen Alten, vorn am Kopf Ergrauten – *ḏarī'at maǧālīhi*
> Er mied die Mädchen und die Mädchen ihn!

[42] Ibn al-Ḫaṭīb: *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*. Ed. M. 'A. 'Inān. Kairo 1955, I, S. 143.

[43] Siehe meine *Islamische Geschichte Spaniens*. Zürich u. Stuttgart 1970, S. 31.

[44] Siehe M. Asín Palacios: *Vida de santones andaluces*[2]. Madrid 1981. S. 111.

[45] Siehe Artikel *shaikh* in: *Shorter Encycl. of Islam*. Leiden 1961, S. 519.

[46] *Muḫaṣṣaṣ*. Būlāq 13/16, I, S. 76–78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000319

Hier zeichnet sich bereits eine der oft bedauerten Folgen des Ergrauens ab. Handelt es sich um den anfänglichen Prozeß, so sind die Verben *ballaġa*, *ṭaqqaba* und *waḫaza* zuständig – mit den Grundbedeutungen des „Kommenlassens", „Löcherns" und „leichten Verwundens". Mehrere Varianten verdeutlichen dasselbe schwarz-weiße Zwischenstadium. Überwiegt schwarz, so ist der Betreffende ein *ḫalīs*, überwiegt weiß, so ist er ein *aġṭam* – mit der Grundbedeutung von etwas Staubigem. Fortschritt im Weißhaar kommt durch die Verben *tafaššaġa*, *taḫayyaṭa*, *ištahaba* und *išḫamma* zum Ausdruck: „verdeckt", „vernäht", „versengt", „vergammelt".

Dieser erste von der Terminologie vermittelte Ansatz bereitet uns auf zu erwartende Finessen vor. Den Arabern eignet eine außerordentliche Beobachtungs- und Mitteilungsgabe, und ihre Altersbeschreibung ruft den Routinier auf den Plan. Prägnante Formulierung in Aphorismen *(šuḏūr)* und Kernsprüchen *(fiqar)*, vor allem die unaufhaltsame Flut der Belegverse regnet auf uns herab, sobald wir uns anstecken lassen von der Lust an spielerischer Wortkunst, an Urteilen Für und Wider, an bildhaften Antithesen, an neuartigen Einfällen überraschender Natur.

Unsere schier unermüdlichen Wegbereiter sind die arabischen Belletristen, die Wortschatzsucher des *adab*: Ibn ʿAbdarabbihī aus Córdoba, gest. 940, al-Ḥuṣrī aus al-Qairawān, gest. 121 Jahre nach ihm: al-Baihaqī, der zwischen 908 und 32 im Osten lebte; Ibn Abī ʿAun aus Bagdad gest. 322 H und – 100 Jahre später – Ibn al-Kattānī aus Córdoba. Sie, die ihr Material überwiegend – wenn nicht ausschließlich – aus der Dichtung beziehen, repräsentieren den klassischen Islam der ʿAbbāsidenzeit in Ost und West. Hernach befragen wir das Leben und die alten Leute selbst.

Wer nicht eben ordentlich im Leben war, erscheint, wenn er zur Feder greift, gern einwandfrei. Jedenfalls: der Hofdichter spanischer Umayyaden, der achtzigjährig seine Jugendsünden bereuende Ibn ʿAbdrabbihī, beginnt mit dem Propheten. Ausgehend von Muḥammad stellt sich das Thema *šaib* für ihn am besten dar. Muḥammad und die grauen Haare: Er ließ sie sich – nach eignem Ausspruch[47] – beeindruckt von ernster Koranoffenbarung wachsen: Sure 11 in Erinnerung an den abgewiesenen Vorläufer-Propheten Hūd und Sure 56 apokalyptischen Inhaltes soll diese nachhaltige Wirkung auf den Propheten selbst ausgeübt haben. Demgemäß wohlwollend äußerte er sich über Greise und verwarf das Epilieren, wohingegen er das Einfärben mit *ḫinnā'* und

[47] *ʿIqd*. Ed. AḤMAD AMĪN. 3. Kairo 1952, S. 41–59. Das auf den Propheten bezügliche Material basiert auf Buḫārī: *Ṣaḥīḥ*, Kapitel 66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000320

katam als Zeichen religiöser Distinktion empfahl. Letztgenannte äußerst verbreitete Sitte galt ihm nicht als lügenhafte Korrektur wie z.B. das Tragen von Perücken.

Sodann, nachdem die religiöse Tradition, *ḥadīṯ*, zur Sprache kam und so der Pflicht Genüge geschah, finden Autoren vor und nach Muḥammad Gehör: vor ihm die weisen Ratgeber vom Schlage Aktam b. Ṣaifī, die gewohnheitsmäßig aufgebotenen *ǧāhilīya*-Poeten; nach ihm die syrischen Umayyaden, anschließend die ʿAbbāsiden: Herrscher, Hof, Grammatiker und Dichter; unter den Grammatikern al-Aṣmaʿī und Abū ʿUbaida, dem nur 3 Jahre an 100 fehlten; unter den Dichtern der altersfromme, spätbekehrte und folglich zum Autor passende Abū l-ʿAtāhiya. Deutlich erkennt man den arabischen Osten als Anregerzentrum des Westens. Beide Hemisphären interpretieren das *šaib*-Kapitel wie folgt:

Mag auch Muḥammad die weißen Haare „Licht des Islams" genannt haben, für gewöhnliche Sterbliche zeigen sie den Tod an, sind sie „des Todes Halfterband", „des Menschen Krankheit auf den Tod". Besondere Umstände beschleunigen diese Krankheit: Der Umayyade ʿAbdalmalik machte für seine grauen Haare „das Klettern auf die Kanzeln und die Angst vor Fehlern bei der Predigt" verantwortlich. Dasselbe bewirkte bei einem Dichter die Erkenntnis, sein Bestes hergeben zu müssen „für eine Sache ohne Lohn und ohne Schutz vor Strafe". Mithin sind es Furchtkomplexe z.B. des politischen, vor nachteiligen Folgen ungeschützten Sprechers, die unsere Haare bleichen: „dem Auge leuchtend weiß, dem Herzen rostig-schwarz". Was Wunder also, daß Dichter weinen „nach einer Jugend, die verging, als sei sie nie gewesen!"

Sachlich-nüchtern gesehen ist Altern eine der beiden Todesarten: natürlicher und gewaltsamer – keineswegs seltener – Tod. Mancher Mann, der über die erste Art schreibt, erlitt selbst die zweite; speziell der tapfere, Furcht einflößende, den der Tod im offenen Angriff nicht zu nehmen wagt. Aber auch die erste, friedliche Art empfiehlt sich kaum:

> Das Altern: Scheußlichstes vom Scheußlichen!
> Es löscht das Lobenswerte jeder Zier.
> Wenn dich die Mädchen so erblicken, sehn
> sie dich als böses Bild der Trennung an!

Die eine oder andere Anthologie zitiert folgende, dem einen oder andern Verfasser zugesprochenen Verse:

> Sie sah mich an mit Augen einer Unentwegten,
> wo mein Gefühl für sie mich hätten töten können!
> Und der Vergreisung Schein in meinem Haar gewahrend,
> wandt sie sich ab von mir wie Meidende mit Schmerzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000321

Ich bettelte um Liebe fortgesetzt, ganz klein;
mein Weißhaar blinzelte ihr zu, sie sollte nicht!

Greisenhaar als Störfaktor erotischer Beziehungen ist ein unerschöpfliches Leitmotiv:

Das Greisenhaar auf meinem Haupt erschreckte sie.
Ich sprach: „So nimmt das Laub nach Grün- Herbstfärbung an!"

Automatisch erfolgt überall die Gleiche, befürchtete Wirkung: Jüngere Partner fliehen:

Wo sie doch einst, wenn sie mich sahen oder hörten,
jegliche Müdigkeit verbannend, näherkamen.

Automatisch auch der Rechtfertigungsversuch des sich zu Unrecht allein gelassen Fühlenden:

Es tadelte Nuwwār an mir des Hauptes Greisenhaar;
geliebte Base: Weißes Haar ist doch nichts Tadelhaftes!
Nein, tadelhaft ist nur die Flucht vor einem Angriff. . . .

Wenn hier das Bild des Greises, der nach wie vor zu leben weiß, Gestalt annimmt, so nutzt man die Gelegenheit, sich selbst davon zu distanzieren. Ibn 'Abdrabbihī findet es an der Zeit, in seinen eignen Versen darzutun, daß er zur gebesserten und nicht zur weiter sündigenden Altengruppe zählt:

Die Abstinenz beglückte mich mit einem neuen Kleid,
nachdem sie mir das alte, das geliehene, ausgezogen. . . . .
Das Alter ist ein ausgestellter Wechsel,
und einzulösen braucht ihn nur der Tod. . . .
Des Todes Mahner schickte weißes Haar,
doch wir verleugneten die ernste Mahnung
und dachten insgeheim, womöglich währt
das Leben lang; doch ist das längste kurz!
Wie falsch ist nur, was diese Welt verspricht,
vom Ersten bis zum Letzten Lug und Trug!
Fast sind die Wünsche tot; das Alter muß
wider den Stachel löcken wie auch immer!

Und der Faden wird weiter gesponnen, neue Nuancen fallen an: Vergreisung vollzieht sich naturbedingt nach dem Tag-auf-Nacht-Schema:

Wo gibt es eine Nacht wohl ohne ihren Tag, der folgt?

Rechtsterminologisch ausgedrückt bedeutet Vergreisung ein Tauschgeschäft: Weißhaar gegen Schwarzhaar ohne Vorbehalt und Rückerstattungsklausel, wenn auch, im Grunde genommen, ein unredliches

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000322

Verfahren. Aber, was soll's? wo „selbst bei uns die Richter Unrecht tun!"

Nächster Punkt: Alter läßt sich antithetisch in Bezug zu Jugend setzen:

> Das Alter sprach sich gegen Jugend aus, als wollte es mit gegnerischen Argumenten überzeugen.

Eine Schöne vermißt an ihrem Geliebten das sonst so närrische Gehabe; ihr kann der alte Freund entgegenhalten:

> Jugend leidet an der Narrheit, die das Alter heilt!

Eigenes Material untersetzt das fremde auch hier. Erneut interessiert das Färben der Haare, diesbezügliche Sprüche reichen von Muḥammad bis Mu'āwiya. Unter dem Eindruck überzeugender Kunstschwärze legt echtes Altersweiß falsches Zeugnis ab. Weißhaar ist des Menschen Gast; und hat der Gast nicht Anspruch auf Beköstigung? Und Weißhaarkost ist nun einmal Schwarzfärben! Ganz ohne Schaden für das Renommee:

> Weißes Haar und schwarze Färbung, sage ich,
> sind zusammen Sonne hinter Wolkenwand!

Was alles immer noch nicht den traditionellen Streit für und wider *šaib* zu schlichten vermag. Wenigstens der Entscheidung näher kommt ein Sonderkapitel „Vorzug des Greisenhaars". Neubeginn mit Muḥammad, wiederholtes Schöpfen aus 'Abbāsidenquellen. „Weißhhaar", lautet dann das Urteil, „heischt Respekt!" Ausnahmen, und zwar reichliche, sind nicht zu übersehn! Abū Nuwās, enfant terrible, sagt:

> Mein Weißhaar hat – gelobt sei Gott! – nichts mit Respekt zu tun.

Ausführungen über hohes Alter ziehen den Schlußstrich:

> Die Krankheit in den Knien kennt keinen Arzt. . . .
> Hat erst der Mensch die Neunziger erreicht,
> so ist's vorbei mit Lustbarkeit und Sang:

Naṣr b. Duhmān, ein Ġaṭafān-Araber, soll seinem Stamme vorgestanden haben, „bis sein Geist zu schwärmen anfing; aber dann hatte er bereits 190 Jahre hinter sich; zwischendurch waren ihm noch einmal schwarze Haare gewachsen, er hatte neu gezahnt und war wieder Kind geworden . . ." Soweit die vorislamische Legende von den „Langlebigen", *mu'ammarūn*. Die Literatur des 9. Jahrhunderts widmet ihnen ein Spezialwerk: *Kitāb al-Mu'ammarīn*. Einer derselben, der angeblich 145

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000323

Jahre alt gewordene *Mu'allaqāt*-Dichter Labīd, erklärte den Seinen als 130jähriger, daß es selbst mit ihm ein Ende nehmen müsse:

> Die Kinder wollen, daß der Vater immer länger lebt;
> bin ich was andres als Rabī'a- oder Muḍar-Mensch?

Dabei fühlte er sich wie ein Schwert in verschlissener Scheide aber immerhin noch mit spitziger Klinge! Schließlich ist's dann doch so weit: Jemand, dem dreizehn Söhne heranwuchsen, freut sich über diese, während er sich selbst leidtut: „Je länger das Leben, desto kürzer der Mensch!"

> Soll ich nicht verschleißen dürfen, wo die sieben plus zwei noch hinterher bereits mir zugeteilt?

Schon diese – wenn man an die „Langlebigen" denkt – relativ niedrigen Zahlen statuieren das Exempel einer Alterslast. Altersleiden haben hochgelobte Altersfreuden verdrängt. Das Alter ist schön und häßlich, natürlich weiß und künstlich schwarz, respektiert und reduziert, fidel und finster, hat Vor- und Nachteile, beherrscht die Kunst zu schönen. Laut Ibn 'Abdarabbihī. Seine Kontinuatoren greifen den Fall auf und bringen ihn unablässig vor den Richterstuhl des *adab*!

Als Kontinuator fungiert al-Ḥuṣrī aus al-Qairawān. Unter seinem Namen beschert uns der Maġrib analoge Exzerpte[48]. Zu Gebote stehen syrische und 'irāqische Dichter: u. a. Ibn ar-Rūmī, starb vergiftet; Ibn al-Mu'tazz, starb erdrosselt; al-Mutanabbi', starb erschlagen wegen eines Spottverses. Auf die Genannten trifft also die weniger häufige – wenn auch nicht seltene – der beiden Todesarten zu. Immerhin wurden sie neben den ungestört Alternden alt genug zum Sammeln von Alterserfahrung. Die eine wie die andere Gruppe überschüttet uns erneut mit der bereits als stereotyp erkannten Spruchweisheit und Versifikation. Altern läßt sich als Widerspruch in sich definieren: als Fehler, den niemand vermeiden will; als Freund, den man vorher nicht haben wollte und nachher nicht verlieren will. Die Einstellung wechselt zwischen pro und contra. Pro: Weißhaar ist Butter, Silber, Zierde des Verstandes, Zeichen der Würde. Contra: Weißhaar ist Todesadresse, Krankheitsverzeichnis, beginnender Nekrolog, Sorgen herabregnende Wolke, schmerzendes Stäubchen im Auge der Jugend. Alter-Jugend-Antithesen wiederholen sich: Nacht geht über Tag, Schwarzhaar über Weißhaar; aber die Teufel der Jugend rebellieren – die Engel des Alters gehorchen! Und: „Ehre die Alten, denn sie gelangen vor dir zur

[48] Ḥuṣrī: *Zahr al-ādāb*. Ed. 'A. M. AL-BAĞĀWĪ. Kairo 1953, I, S. 892–904.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000324

Erkenntnis Gottes! – Hab Mitleid mit den Jungen, denn sie erliegen leichter den Versuchungen!"

Diesen Gegensatz kleiden oft bildhafte Vergleiche ein: Alter, die Jugend bekämpfend, sendet als Vorposten Greisenhaar, das in der Jugendnacht als Mond erglänzt oder seine Stickerei dem Gewande der Jugend aufdrückt. Dem Alternden verschleißt das Kleid der Jugend, fliegt der Rabe der Jugend davon und macht der Elster Platz, während der Schecke den Rappen ersetzt.

> Das Leben gleicht dem Becher: Die letzten Schlucke trübt der Bodensatz!
> (Abū Isḥāq aṣ-Ṣābī).

Ibn ar-Rūmī registriert bei abnehmender Jugend zunehmende Bereitschaft zu sündigen. Motto: Wenn Weißhaar meines Hauptes Turban ist, hab ich als besten Freund den Wein! Und al-Mutanabbi' fragt:

> Soll ich mir selbst was antun, wenn die Zeit
> mir's antut? Nein – bei meinem Leben! –, nein!

Man nehme seine Zuflucht zum Haarfärben oder -epilieren *(natf)* mittels Pinzette *(minqāš)*. Wenn auch al-Mutanabbi' die „Kolorierten" verabscheut; wenn auch der Stutzer, der sein Haar mit *ḥinnā'* schirmt, Gottes Schirm vor Höllenflammen benötigt! Verständlich erscheint der Rückgriff auf künstliche Mittel schon: „Mädchen-Unmut trifft keine Schuld!"

> Denn mag man selber nicht sein eignes Alter:
> Der Nächste mag es um so weniger!

So bleibt denn letztlich nach Durschsicht der Ḥuṣrī-Exzerpte nichts andres übrig, als sich geistreich abzusichern. Greise Haare? Was soll's? „Ich mische Elfenbein mit Elfenbein", d. h. versöhne Haarfarbe mit Hautfarbe. Und weiterhin wäge man in puncto *šaib* zwischen Vor- und Nachteilen ab!

Das „Buch der Vor- und Nachteile, *Kitāb al-maḥāsin wal-masāwī* des Baihaqī, erscheint zwischen 908 und 32 im Osten: ein Spezimen der *adab*-Literatur, das uns die Zweiseitigkeit aller Dinge vor Augen führt. Im Kapitel *šaib*[49] rückt der Bagdader Hof in den Vordergrund. Hārūn ar-Rašīd bricht über einer dichterischen Beschreibung des Alterns in Tränen aus, weil dieser Vorgang angeblich viel zu früh, vor Auskosten der Jugend, erfolgt. Weinen stellt in 1001 Nacht-Geschichten, aber auch in

[49] Ed. Friedrich Schwally. Gießen 1902, S. 76–79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000325

Andalus-Versen, einen Topos dar. Innehaltend variiert der zu Tränen gerührte Kalif das Thema vorzeitigen Alterns selbst:

> Hätte Altern mich zu angemessner Zeit beehrt:
> sei's drum! Doch es kam, als Jugend noch im Tändelspiel
> mir geneigt war, wo es sonst zur Reifezeit erscheint!

Der Greis leidet unter seiner – den erotischen Beziehungen abträglichen – Vergreisung: Sei's der alternde Hārūn, sei's der 861 geborene Kalifensproß Ibn al-Mu'tazz, der, vorzeitig ermordet, am Becher des Alterns nur eben genippt hat:

> Mein weißes Haar gewahrend, sagte sie!
> Vom Vetter bist du jetzt zum Onkel avanciert!
> *(kunta bna ʿammin fa-ṣirta ʿamman!)*

Oder es heißt in den immer wieder angeführten Spottdialogen:

> „Ist das Weißhaar oder Perlenschnur?" – Ich sagte: „Weißhaar, kein Übel fürwahr!" Sie aber seufzte / tief erschüttert. Ihr Gesicht nahm die Farbe ihres Hemdes an, und sie sprach: / „So sieht einer aus, den nächstens die Sorgen plagen! Was das Alter auf deinem Kopf angerichtet hat, ist schlimm!" Gar sehr verwarf sie den Wandel vergänglicher Zeit; / aber was denn überhaupt ist von Dauer?

Mit den negativen Folgen des Alterns kontrastieren die positiven, mit den *masāwī* die *maḥāsin*:

> Das Alter ist der Weisheit und der Bildung Mantel . . . Wir tragen (weiterhin), wenn auch das Alter kam, nach euch Verlangen; ihr aber spürt im Alter kein Verlangen mehr! – Der Männer weißes Haar ist ihnen Stolz und Ehre; / doch euer Weißhaar macht euch Schande, so geh in dich!

Oder in derselben geschlechtlichen Differenzierung anders ausgedrückt:

> Grauhaar auf des Mannes Haupt bedeutet Weisheit; / Grauhaar auf des Weibes Kopf stößt ab. – Schönheitsmal auf Männerwangen ist kein Makel; / das Mal auf Frauenwangen eine Zier!

Ferner: Ibn al-Mu'tazz tadelt *šaib* nur als psychischen, die Seele in Mitleidenschaft ziehenden Vorgang: „Altern ist nur, was an die Seele geht!" *(innamā š-šaibu mā aṣāba n-nufūsa)*. Eine neue, unseren Zitatenschatz bereichernde Kostbarkeit aus al-Baihaqī!

Die anschließend hinzugezogenen Ibn Abī ʿAun aus Bagdad[50] und Ibn

[50] *Kitāb at-Tašbīhāt*. Ed. M. ʿABDUL MUʿĪD KHĀN. Cambridge 1950. (Gibb Memorial. N. S. 7.), S. 221–24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000326

al-Kattānī aus Córdoba[51] greifen den Vorgang *šaib* auf, insofern er sich in der vergleichenden Phantasie des Dichters abspielt. Jetzt rücken die Dinge nach Möglichkeit in ein noch schärferes Licht: Für spitze Zungen ist der Kahlkopf „Stirne total" *(ǧabīnatun aǧmaʿu)* oder „ganz Scheitel von Ohr zu Ohr"; zwei letzte Haarspuren *(ḫifāf)* gleichen Schnipseln *(qudda);* als derart glatt erweist sich diese Glatze, „daß selbst die flinken Fliegen darauf ausrutschen und abstürzen!" Ein in identischen Situationen zu Originalität führender Einfallsreichtum läßt sich nicht leugnen; getrost bescheinigen wir dem Sammler Ibn Abī ʿAun entsprechendes Verständnis.

Ibn al-Kattānī's Andalus-Dichter stehen hinter den östlichen Vorbildern kaum zurück. Für sie blendet „die Sonne" Weißhaar einstige Bewunderinnen und verschreckt sie so; Schwarzhaar nimmt unter vielerlei Gestalt diejenige „bituminöser Braunkohle", *sabaǧ*, an. Wer eben erst zu ergrauen beginnt, klagt über seine „von Laternenschein durchsetzte Finsternis" oder über Glut, die sich in seine „Kohle" einschlich. Am Ende sollen wir seinen Kopf für ein Blatt Papier halten, das ein des Schreibens Unkundiger bekritzelt hat, also für einen weißen, zu schwarzer Schrift nur sporadisch genutzten Beschreibstoff. Der Andalus entwickelt die Fähigkeit, mit alten Gegensatzbildern neue Wirkungen zu erzielen.

Z. B. wenn bei den trinkfreudigen Andalus-Arabern von den Bläschen *(ḥabāb)* auf der Oberfläche des Weines, den Weinperlen, die Rede ist. Ein arabischer Allerweltsvergleich stellt dieselben zum Greisenhaar[52], ganz in Übereinstimmung mit dem geschätzten Alter des Weines: „Als wären die Reste dessen, was von seinen Bläschen verwischt ist, / ein Greisenhaarscheitel auf dem Dunkelhaar einer Wange", sagt Abū Nuwās[53]. Nun aber findet sich bei dem späten Andalus-Dichter Ibn Saʿīd (gest. 1284) eine höchst eigenartige Weiterantwicklung derselben Vergleichsidee[54]. Zwei Klischee-Vergleiche, deren secunda sich beißen – Rotwein mit schamroter Braut und Weinperlen mit Geisenhaar – müssen aufeinander abgestimmt werden. Auszugehen ist von einer Greisin im Brautstand. Um der Sache eine glücklichere Wendung zu geben, steigt nach dem Rezept „aus häßlich mach schön"[55], die alte

[51] *Kitāb at-Tašbīhāt min aš ʿār ahl al-Andalus.* Ed. ʿAbdel Sattār M. I. Hasanein. Phil. Diss. Kiel 1969, S. 188–91; trad. W. Hoenerbach: *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber.* Bonn 1973, S. 221–23.

[52] Meine *Dichterischen Vergleiche*, S. 80.

[53] Meine *Dichterischen Vergleiche*, S. 80, Anm. 258.

[54] *Al-Muǧrib fī ḥulā l-Maǧrib.* Ed. Šauqī Ḍaif. 1.2. Kairo 1953–55, II, S. 176.

[55] Siehe meinen Artikel *Ubāda.* In: Andalucia Islamica 4/5 (1983/86), S. 77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000327

Jungfer, *mu'annas*[56], auf eine anfangs befremdliche höhere Stufe: Der Dichter vergleicht sie mit der Sonne, und zwar, wie sich alsbald herausstellt, zu recht: Geht doch ein so altes Tagesgestirn immer wieder als neue Sonne auf, der bräutlichen Greisin ist das Ungewöhnliche in diesem Bilde genommen!

Mithin gedeihen die Aussagen über Altern und Greisenhaar zu Zeugnissen barocken Raffinements. Für uns aber wird es an der Zeit, nach dem Wahrheitsgehalt dichterischer Fiktionen zu fragen: Wie verhält es sich in der Praxis mit dem ungebrochen weitersündigenden Lebegreis der Theorie? Zwar hören wir von der gelegentlichen Besserung Hauptbeteiligter, von der persönlichen Reue eines Ibn 'Adrabbihī, der uns selbst die Belege fremden Leichtsinns unterbreitet hat – aber das stört den Gang der Darstellung vorderhand nicht.

Den ersten literarischen Gemeinplatz besetzt der ältere Liebhaber in Nöten. Dazu existiert als historische Modellfigur Yaḥyā b. al-Ḥakam al-Ġazāl, „die Gazelle". Der in seinen Anekdoten fast legendäre, jedoch wirkliche Frauenheld (siehe JACOB, NYKL) verdankt diesen kuriosen Beinamen seiner Agilität und unverwüstlichen Erscheinung. Er, der ein Alter von 94 Jahren erreichen sollte, reiste in den Fünfzigern um 822 zu den dänischen Normannen und machte ihrer Königin Theuda den Hof[57] als Diplomat, angeblich 20jährig mit Silberansatz an den Schläfen: „Kommen nicht auch Fohlen grau zur Welt?" I fell in love with a Norman lady fair (Formulierung NYKL). Er hilft, ihren Rat befolgend, mit schwarzer Farbe nach – durchaus im Sinne klassischer Tradition! Also bestätigt die Geschichte den Topos des jugendlich auftretenden Alternden! Sogar des auf die Vorrechte Jugendlicher Übergreifenden! Ein Vater, der seines Sohnes Freundin für sich selbst beansprucht, stirbt von der Hand des eifersüchtigen Geschädigten: Im konkreten Fall tötet aṭ-Ṭalīq aus Umayyaden-Adel seinen eignen Vater![58]

Die ihrem Alter unangemessen lebenden fidelen und frivolen, ja obszönen Alten begegnen uns in der realen Gestalt des *zaǧǧāl* oder Strophenliedermachers. Ihr Prototyp Ibn Quzmān repräsentiert das Córdoba des 12. Jahrhunderts. Wir Orientalisten haben ihn im Laufe unseres Jahrhunderts mehrfach ediert, übersetzt und – seines genre, des

[56] Sie zählt zwischen 30 und 50 und hat als Braut einen eignen Status; vgl. meine *Spanisch-islamischen Urkunden aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos.* Bonn 1965, S. 61.

[57] ALOIS RICHARD NYKL: *Hispano-Arabic Poetry and its relation with the old Provencal troubadours.* Baltimore 1946, S. 24–25.

[58] Vgl. NYKL: *Poetry*, S. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000328

Strophengedichtes wegen, sozusagen – hofiert. Abgesehen von der immer wieder um ihn auflebenden Problematik gehört er in unsern laufenden Zusammenhang der im Alter Unentwegten:

> Herr, laß mich lange leben, / bis ich meiner Zeit satt bin – und unter meinen Söhnen soll einer sein wie ich: ausschweifend und liederlich! . . . Mein Herz ist . . . unverbesserlich in der Liebe zu den Schönen . . . Wäre nicht der Wein, was bliebe dann? / Ich würde Gottesmann!! – O mein Herz, in dem nur noch ein schwacher Odem ist! Der Wein tränkt es, damit er zurückgehalten wird! . . . Das Reuegelübde brechen mit Lautenschlagen / ist garantiert bei einem Manne wie ich . . .[59]

> Ich bin der größte Bruder Leichtfuß,
> ich schlafe nicht die ganze Nacht . . .
> Schlafen, wie man das wohl macht?
> Die Nacht, wo ich nicht trinke, sucht mich
> im Laubrevier der Bäume eben:
> Ich bin dabei, den lieben Tauben
> im Gurren Unterricht zu geben![60]

Während Lehrer Ibn Quzmān gefiederten Schülern Sangesstunde erteilt, überkommen ihn Reuegefühle passender – quzmānischer – Art:

> Ja, ihr Säufer habt bereut;
> Gott, er soll euch Lohner sein!
> Nehmt die schönen Blumen hier
> als Ersatz für euren Wein![61]

Zu diesen, den Wein ersetzenden Blumen gehören, muß man wissen, als heuchelnde Frömmler die Levkojen: Tagsüber verhalten sie sich geruchlos bescheiden, um bei Nacht verführerisch zu duften! Nicht unähnlich charakterisiert unser Dichter sich selbst: „Quzmān bereute. Bravo, wär' es nur von Dauer" *(qad tāb Aben Quzmān. Ṭūba lū in dām!)*! Das Cordobesers granadinisches Ebenbild, der *zaǧǧāl* Mudġalīs, lehnt jeden Sinneswandel ausdrücklich ab:

> Man sagt von mir: „Der Soundso hat bereut / und ist anders geworden, als er war!" Ich aber bin noch immer so, wie ich war . . . Ich lasse nicht reuig ab von diesem Weinchen . . . Ich sterbe nicht, solange mein Herz lebendig bleibt! . . .[62]

[59] Siehe W. Hoenerbach und H. Ritter: *Neue Materialien zum zacal.* 1.2. In: Oriens 3 (1950), S. 266–314; 5 (1952), S. 269–301, hier 3 (1950), S. 277–78, 299, 302, 313.

[60] Meine *Islamische Geschichte Spaniens*, S. 497–98.

[61] Siehe E. García Gómez: *Todo Ben Quzmān.* Madrid 1972, S. 708 (*zaǧal* 143).

[62] Siehe *Zacal* 2. In: Oriens 5 (1952), S. 288, 295.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000329

Von Einkehr und Buße halten diese Beispiele nichts! Es wäre indessen verfehlt, dem Araber inner- wie außerhalb des Andalus eine grundsätzlich leichtfertige, der Würde des Alters abträgliche Haltung zuzuschreiben. Unbeschwertes Carpe diem des einzelnen ist im Alter nicht ausnahmslos die Regel. Wir vernahmen zwischendurch gedämpftere, altersgerechtere Töne, nicht nur aus dem Munde abgewiesener Liebhaber, sondern auch als mehr oder weniger erst gemeinten, nicht nur vorgespielten Umbruch. Besonders seitens gewisser, auf Bekundungen jugendlichen Leichtsinns zurückblickender Dichter! Der gereifte Muslim b. al-Walīd empfand sich als Opfer des Bechers und der Schönen und bereute. Der an und für sich weltlich gesinnte Ibn Šuhaid – „mehr am Weine haftend als die Vögel an den Zweigen" – neigte während seiner letzten, in schwerer Krankheit verbrachten, sieben Lebensmonate zu asketischen Erbauungsversen, *zuhdīyāt*; solche *zuhdīyāt* wurden von Ibn 'Abdrabbihī mit gleichem Reim und Metrum seiner im Alter verabscheuten Jugendgedichte verfaßt und *mumahhiṣāt*, „bereinigende", genannt[63]. Der Vorgang wiederholt sich mehrfach: Verfasser anrüchiger Strophengedichte hängen denselben später eine sog. „Sühnestrophe", *mukaffir*, an[64]. „Ach hätte ich doch niemals dies und das" – hier folgt die zu beanstandende Stelle wörtlich – „gesagt!" Die Geschichte kennt neben dem ruhigen Weitersündigen entgegengesetzte Fälle von alters- und naturbedingter Umkehr.

Daß Sünder im Alter oft fromm werden, ist eine auch sprichwörtlich gefaßte Weisheit. Ein arabisches Sprichwort bezeichnet den reuig Alternden als „Gottes freigelassenen Sklaven": *'atīq Allāh*[65]. Ein *'atīq* lebt immerhin in Freiheit, wenn auch in verspäteter; ein bekehrter Greis ist verspätet fromm, immerhin fromm. Die Ursache der Spätbekehrung liegt – nach unserer lateinischen Tradition – oft im Bereich des Physischen: Vitium impotens virtus vocatur: „Was Alter und Natur getan . . ." Und ein spanisches Sprichwort lautet: „Der satte Wolf wird Mönch!"[66] Es paraphrasiert, möchte man meinen, den quzmānischen Rat, bei erschöpfter Weinreserve *faqīh* zu werden, „Gottesmann"!

Unter die sprichwörtliche Kategorie fällt auch der hartnäckig jugendlich erscheinende Typus, den wir vordergründig behandelt haben:

[63] BARBERA: *Ibn Xuhaid.* Santander 1981, S. 28.

[64] *Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-'Āṭil al-ḥālī wal-muraḫḫaṣ al-ġālī des Ṣafīyaddīn Ḥillī.* Hrsg. von WILHELM HOENERBACH. Wiesbaden 1956, S. 54.

[65] Siehe G. W. FREYTAG: *Arabum proverbia.* 3. Bonn 1843, No. 1592.

[66] Siehe W. GOTTSCHALK: *Die bildhaften Sprichwörter der Romanen.* 1. Heidelberg 1935, S. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000330

„Alter schützt vor Torheit nicht!" Die Araber kennen als Sprichwort folgenden bildhaften Vergleich: „Wenn der Graukopf kokettiert, ist er wie eine Tür aus den Fugen!"[67] Sie unterscheiden manchmal – wie schon vermerkt – nach Geschlecht und betonen dabei das weibliche: „Altes Weiß: weißes und nicht weises Weib!"[68] Beiden Geschlechtern spendet Sprichwortweisheit gar geringen Alterstrost: „Wessen Haupt vergreist, dessen Kleid verschleißt?"[69] – „Dein weißer Schopf – dein Totenkopf!"[70] Und das Ende setzt die gnadenlose Behauptung: „Greise leben eigentlich nicht mehr": *laisa š-šaibu mina l-ʿumr*![71]

Nach Altersoptimismus Alterspessimismus: erfaßt dieses gedankliche Spiel der Gegensätze die ganze Spannweite unseres Problembereichs? Der einzelne hervorragende Vertreter seiner Gesellschaft – Heiliger, Familienoberhaupt, Staatsmann –, wie denn die Gesellschaft überhaupt, ihr Verhalten, ihre Geschichte, unterliegt m. E. altersspezifischer Bewertung. Die arabisch-islamische Gesellschaft ist auf das Alter geradezu fixiert, sie lebt im Banne des Alters. In den Heiligenviten nimmt Altersbeschreibung den Ausdruck der Verklärung an. Ein Blick in das Antlitz der über neunzigjährigen sevillanischen Mystikern Nunna Fāṭima soll angeblich Schamgefühle ausgelöst haben: denn vor Augen hatte man – so schien es wenigstens – die ebenmäßigen Züge und rosigen Wangen einer Vierzehnjährigen[72]. Der Zeuge für eine derart kühne Behauptung, Ibn ʿArabī, starb selbst achtzigjährig mit allen Ehren überhäuft![73]

Genießt das Alter des Heiligen unbestrittenes Ansehn im Großen, so steht demgegenüber die Autorität des Familienoberhauptes im Kleinen kaum nach. Diese Tatsache ist an keine bestimmte Zeit gebunden. „Stammessinn und Pietät vor den Ahnen sind zwei Grundzüge im Charakter des heidnischen Arabers", weiß Georg Jacob[74] über die Zeit vor dem Islam zu berichten. Prinzipiell ändert sich das auch nicht für spätere Epochen. Im Islam gehört Elternehrung zu den ethischen Forderungen der *fuqahā'*[75]. Gegenwärtige Verhältnisse – siehe Beneitez

[67] W. M. Bonsack: *Arabische Sprichwörter.* Wiesbaden 1978, S. 70.
[68] G. W. Freytag, op. cit. 3, No. 1588.
[69] Freytag, No. 1587.
[70] Freytag, No. 1590.
[71] Freytag, No. 1591.
[72] M. Asín Palacios: *Vida de santones andaluces*[2]. Madrid 1981, S. 181–84.
[73] M. Asín Palacios: *El islam cristianizado*[2]. Madrid 1981, S. 111.
[74] *Das Leben der vorislamischen Beduinen.* Berlin 1895, S. 142; 144–45.
[75] Al-Qairawānī: *Risāla. Trad.* E. Fagnan. Paris 1914, S. 240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000331

CANTERO[76] – sprechen für ausgeprägtes Respektverhalten gegen Eltern und Ältere überhaupt. Diesbezügliche Einzelheiten finden sich in Folklore-Berichten zur Genüge. Zeuge des Sachverhalts wurde ich selbst zwischen 1930 und 72 allenhalben in Nordafrika.

Meine überzeitlichen Beobachtungen widersprechen etwaigen Vorstellungen von einem erst allmählich im Bewußtsein sich entwickelnden Phänomen. Die Evolutionslehre von den im schroffen Gegensatz zu einander stehenden Natur- und Kulturvölkern berechtigt zu keinem Trennungsstrich zwischen frühen und späten altenfreundlichen Arabern. JOHN KOTHY, einen hohen ethischen Zug der Araber herausstellend, bezeichnet sie, um den Eindruck evolutionärer Vervollkommnung zu vermeiden, als „Beduinen". Ich zitiere[77]: „Die Beduinen bringen ihre alten oder kranken Stammesgenossen nicht um . . . Die Beduinen sind durch keine Gesetze gebunden, die Alten zu pflegen, obwohl es gewöhnlich geschieht. Das Alter wird gewöhnlich geachtet". Eine Gemeinschaft verhält sich grundlegend nach Naturanlage ihrer einzelnen Angehörigen. Von Anfang an gelten den Alten gewisse Traditionen, die tief im Aberglauben der Völker wurzeln. Das Unheilbringende alte Weib und andererseits die mit Vorrechten ausgestatteten „Ältesten" kennzeichnen unsern eignen Volksglauben nicht weniger als den arabischen[78].

Die Autorität, die der Alte oder Älteste als Oberhaupt der Sippe genießt, beansprucht er erst recht als Oberhaupt eines Staatswesens, namentlich eines absolutistischen. Wenn Schriftsteller, in ihren Schriften, das Alter gleichsam überbrückend, fortleben, so läßt sich dasselbe von Königen hinsichtlich ihrer Taten sagen. Der Agierende selbst verfaßt für gewöhnlich das Nachwort seiner Agenda als weises Diktum oder politisches Testament. 'Abdarraḥmān III. zieht gegen Ende seines Lebens Bilanz und berechnet die Freudentage seiner über fünfzigjährigen Regierungszeit auf – sag und schreibe! – fünfzehn[79]! Der sterbende al-Manṣūr hinterläßt das Rezept seiner Regierungszeit[80]. Das Mahnwort des vom Leben Abschied Nehmenden bestimmt, indem es Erfahrungen der Vergangenheit auswertet, die Richtlinien der Zukunft.

[76] *Sociologia marroqui.* Tetuan 1952, S. 236.

[77] *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern.* Stuttgart 1934, S. 57–58.

[78] Siehe *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* 1, S. 350; W. HOENERBACH: *Agrarische Vorstellungen in Nordafrika.* Wiesbaden 1984, S. 9, 42.

[79] Meine *Islamische Geschichte Spaniens*, S. 126.

[80] Ebenda S. 184.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000332

Alterserfahrung steuert den Gang der Staatsgeschäfte, den Staat und seine Dynastie; Dynastien werden wie lebende Einzelorganismen von Altersschwäche *(haram)* befallen und enden nach drei Generationen naturgemäß. Ibn Ḫaldūn und später Macchiavelli vertreten bekanntlich[81] diesen Standpunkt natürlichen Alterns bei Staatsgebilden. Im gesamten Geschichtsgeschehen ist, wenn ich so sagen darf, der Prozeß des Alterns wirksam!

Geschichte und Geschichten liefern Beispiele, sind exemplarisch, „damit der Leser Lebenskunst aus ihnen erlerne" (Juan Manuel). „Keine einzige", beteuert Cervantes in seinen *Novelas ejemplares*, „aus der man nicht ein nützliches Exempel entnehmen könnte". Arabische Chronisten greifen zur Feder, „auf daß der Typus sich auf seinen Prototypus stütze": *likai ya'taḍida š-šaklu bi-šaklihī* (Ibn al-Ḫaṭīb). Neues erscheint orientiert am Alten, der Begriff des Altüberkommenen beherrscht das Gemeinschaftsdenken. Er sollte wohl auch soziale Auswirkungen haben, selbst wenn wir nicht erwarten können, in al-Andalus Altersheime anzutreffen.

Stiftung von Krankenhäusern, „eine rein weltliche Angelegenheit" (A. Mez)[82], erfolgte schon seit den östlichen Umayyaden (al-Walīd), scheint aber unter den westlichen nicht üblich gewesen zu sein[83]. Die persisch benannte Institution *(bī)māristān* existiert in al-Andalus nachweisbar erst zur Naṣridenzeit. Das in Granada zwischen 1365 und 67 errichtete *māristān* betreute – sagt Torres Balbás[84] – „ohne Unterschied Arme und Reiche, Einheimische und Auswärtige, bis zur Genesung oder bis zum Ableben". Es mag also gegebenenfalls eine Art Altersheimersatz geboten haben.

Wir kommen zum Schluß. Den Anfang bezeichneten philologische – genauer: lexikographische Details. Wir befinden uns mithin in gewohnter Atmosphäre, wenn wir mit einer stilkundlichen, die Frage nach unserm Lebensalter stellenden Anekdote schließen:

A fragt B nach seinem Alter mit den Worten: „Wieviel zählst du?" B: „Von 1 bis 1000 und mehr." – A: „Ich meine nicht das!" – B: „Was meinst du denn?" – A: „Wieviel zählst du an *sinn* (bedeutet neben „Alter" auch „Zahn")?" – B: „32". – A: „Ich meine nicht das!" – B:

[81] Zu Ibn Ḫaldūn und Macchiavelli: Mein Aufsatz *Ibn al-Jatīb*. In: Andalucía Islámica 1 (1980), S. 61.

[82] *Die Renaissance des Islâms*. Heidelberg 1922, S. 356.

[83] E. García Gómez: *España musulmana*, S. 282.

[84] *Obra Disp.* II (1981), S. 429; zu *māristān*: mein Aufsatz: *Was bleibt uns vom arabischen Granada?* In: WI 23/24 (1984), S. 388–423, hier S. 409; 411.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000333

„Was denn?" – A: „Wieviel hast du an Jahren?" – B: „Nichts! Gott, mächtig und erhaben wie er ist, hat alles!" – A: „Was ist dein *sinn* („Alter" bzw. „Zahn")?" – B: „Knochen!" – A: „Sohn von wieviel bist du?" – B: „Sohn von Zweien: Vater und Mutter!" – A: „Wieviel kamen auf dich?" – B: „Wäre einer auf mich gekommen, so hätte er mich umgebracht!" – A: „Wie soll ich denn nun sagen?" – B: Sag: „Wieviel verging von deinem Leben?" / *kam maḍā min ʿumrik*?

Insgesamt fünfmal wird die Frage „Wie alt bist du?" unbefriedigend im Sinne des Philologen gestellt und zuletzt von diesem vorformuliert. Deutlicher kann uns die absolute Macht des Wortes nicht vor Augen stehn. Den Greis beschreibt die spitzbübische Freude des Kindes am Wort. Und das wie in keiner Philologie sonst!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000334

ʿĀshūrā, An Early Muslim Fast*

By Suliman Bashear, Jerusalem

1. Introduction:

The Fast of *ʿāshūrā* has drawn the attention of several modern scholars who usually, albeit briefly, noted its being an early practice which preceded the institution of *Ramaḍān*. Occuring on the tenth day (hence the name *"ʿāshūrā"*) of the first month (Muḥarram) of the Muslim calendar, together with the numerous traditional statements which explicitly point to its being practiced by Jews, most Islamists suggested that it was the Muslim equivalent of the Jewish *Kippūr* fast (Day of Atonement) which also occurs on the tenth of the first Hebrew month, Tishrī.[1]

The origins and development of the Atonement Fast in Judaism shall not be investigated here. We may, however, make a few passing notes which have some relevance to the Muslim material which will be reviewed in the course of this study. Above all, the initial nature of *Kippūr* day is not agreed upon by the students of Judaism. And, drawing upon certain passages from Leviticus, Ezekiel and Zechariah, note was made of the possibility that it was originally a day of inaugurating the

* I would like to thank prof. D. Shulman of the Hebrew University of Jerusalem for correcting the English of this paper.

[1] E.g., A. Geiger: *Judaism and Islam.* Madras 1898, 26, n. 1; A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad.* Berlin 1869, 3/53, n. 1; H. Grimme: *Mohammed.* Münster 1892, 1/55; Th. Nöldeke: *Geschichte des Qurans.* Leipzig 1909, 1/179, n. 1; W. Muir: *The Life of Muhammad.* Edinburgh 1912, 191–2; J. Wellhausen: *The Arab Kingdom and its Fall.* Beirut 1963, 19; I. Goldziher: *Introduction to Islamic Theology and Law.* Princeton 1981, 14; D. S. Margoliouth: *Mohammed and the Rise of Islam.* London 1905, 247; A. Katsh: *Judaism in Islam.* New York 1954, 128, n. 1; H. A. R. Gibb: *Islam.* Oxford 1980, 30; B. Lewis: *The Arabs in History.* London 1966, 42; M. Rodinson: *Muhammad.* New York 1980, 159. See Also E.I.^{2} s.v. "ʿĀshūrā'" by A. J. Wensinck, 1/705; H. A. R. Gibb and J. H. Kramers [eds.]: *The Shorter E.I.* Leiden 1974, 47–8 and the sources cited therein; but compare with L. Caetani: *Annali dell'Islam.* Milano 1905–26, 1/431, where he conducted some calculations which led him to being sceptic concerning the coincidence between the tenth of Tishri and the tenth of Muḥarram which the Prophet ordered to fast.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000335

Temple or its purification occuring, variably, on the first or the tenth of the seventh, rather than the first Hebrew month.[2] From such an occasion, which seems to have been a day of joyful celebration and not fasting, there is a clear passage, attested in the *Talmūd*, into fasting and afflicting one's soul, even for pregnant and suckling women.[3] In a few other instances *Kippūr* was also stated to be the tenth day after the Hebrew New Year.[4]

On the basis of some Muslim traditional statements on *'āshūrā*, a few Islamists mentioned above drew the conclusion that its adoption/ renunciation was a barometer for measuring the relationships between Muḥammad and the Jews of Medina. To this and other related issues we hope that the present enquiry will make an additional contribution. The other matters to be addressed here are: reports concerning the possibility that such a fast was practiced by the Arabs in pre-Islamic times, its connection with the Judeo-Christian heritage, the question whether it was ordained by Muḥammad as well as its subsequent position after being abrogated by *Ramaḍān*, the exact day or days on which it was fasted and other related practices and beliefs. In investigating the extensive traditional lore on these issues we shall conduct an *isnād* analysis which hopefully will help to give a historical dating for the different currents and views relevant to the emergence and development of *'āshū- rā*, not only in early Islam but also for the subsequent generations of Muslim scholars.

2. The Pre-Islamic Heritage:

The notion that the *'āshūrā* fast was not a Muslim novelty is carried by a wide range of traditions. One group simply says that it was a *jāhilī* practice of Quraysh. In another, it was also stated that the Prophet ordained its fasting until *Ramaḍān* was instituted. In what follows we shall review these traditions and point to the way they were used by Muslim scholars to support their different views concerning the nature and position of *'āshūrā* in early Islam.

2.1. Roughly speaking, the idea that the *'āshūrā* fast was a *jāhilī* practice is carried by statements usually attributed to 'Ā'isha and Ibn

[2] *Encyclopaedia Biblica*. Jerusalem 1962, 4/233–4.

[3] *Babylonian Talmud, Pesahim* 54(b), *Shabbath* 119(a), *Nedarim* 80(b), *Kerithoth* 18(b).

[4] *Rosh Hashana* 18(a), *Ta'anith* 5(a), *Yebamoth* 49(b), *Berakoth* 12(b).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000336

'Umar. However, a close examination of their exact wording and the *isnād* of each of them reveals some interesting nuances.

The main transmittor of the 'Ā'isha tradition is 'Urwa b. al-Zubayr (d. 91–101 H.). Only in one isolated source is there an *isnād* leading to her through Jābir b. Zayd (Baṣran, d. 93–104 H.).[5] However, this variant is very similar in content to a certain one transmitted from 'Urwa by his son Hishām (d. 145–7 H.) and hence does not call for special attention.[6]

With minor variations the Hishām tradition says that people of the *Jāhiliyya*/var., Quraysh in the *Jāhiliyya*, and the Prophet himself used to fast *'āshūrā*. When he came to Medina he continued to do so and ordained it until *Ramaḍān* was instituted. Then *'āshūrā* was left and became only voluntary *(fa-man shā'a ṣāmahu wa-man shā'a tarakah)*.[7]

The other main transmittor from 'Urwa is Zuhrī (d. 124 H.) whose tradition, however, splits into two variants. One opens with the statement that the Prophet used to order the fasting of *'āshūrā*, and the other says that it was observed as a fast in the *Jāhiliyya*. Both variants end with the saying that *'āshūrā* was left and became voluntary after *Ramaḍān* was revealed.[8] We also notice that one variant, transmitted from Zuhrī

[5] Al-Rabī' b. Ḥabīb al-Azdī: *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Cairo 1349 H., 1/62.

[6] Except for the clearly editorial comment with which it ends, namely that although *'āshūrā* became only a voluntary fast after *Ramaḍān* was instituted, there is a great reward for its fasting *(. . . wa-lākin fī ṣiyāmihi thawābun 'aẓīm)*.

[7] Compare: Mālik B. Anas (d. 179 H.): *Muwaṭṭa'*. Cairo 1951, 1/299; Shāfi'ī (d. 204 H.): *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut 1985, 101; *Ḥadīth al-Jaḥdarī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 61, 3; Ibn Abī Shayba (d. 235 H.): *Muṣannaf*. Bombay 1979, 3/55; Ibn Ḥanbal (d. 241 H.): *Musnad*. Cairo 1313 H., 6/29–30, 50, 162; Dārimī (d. 255 H.): *Sunan*. Cairo n. d., 2/23; Abū Dāwūd (d. 275 H.): *Sunan*. Beirut n. d., 2/326; Tirmidhī: *Ṣaḥīḥ*. Cairo 1931, 3/285; *idem Shamā'il*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 83, 75; al-Dhuhalī: *Fawā'id*, Ms. private, 6(b), 15(a); 'Abd al-Razzāq (d. 211 H.): *Muṣannaf*. Beirut 1983, 4/289; Ḥumaydī (d. 219 H.): *Musnad*. Beirut 1382 H., 1/102; Bukhārī: *Ṣaḥīḥ*. Beirut 1981, 2/250, 5/155; Muslim: *Ṣaḥīḥ*. Beirut n. d., 3/146; Ṭabarī (d. 310 H.), *Tahdhīb al-Āthār*. Mecca 1404 H., 1/209–11; Ibn Khuzayma (d. 311 H.): *Ṣaḥīḥ*. Beirut 1975, 3/283; Ṭaḥāwī (d. 321 H.): *Mushkil al-Āthār*. Haydarabad 1333 H., 3/87; Ibn Ḥibbān (d. 354 H.): *Ṣaḥīḥ*. Beirut 1987, 5/253; Bayhaqī (d. 458 H.): *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut 1986, 4/288; al-Ḥāzimī (d. 584 H.): *al-I'tibār*. Ḥalab 1982, 206; Ibn al-Athīr (d. 606 H.): *Jāmi' al-Uṣūl*. Cairo 1951, 7/200; Nawawī (d. 676 H.): *al-Mujmū' (Sharḥ al-Muhadhdhab)*. Cairo 1344 H., 6/383–4; al-Shawkānī (d. 1255 H.): *Nayl al-Awṭār*. Cairo 1347 H., 4/204–5; Diyārbakrī: *Tārīkh al-Khamīs*. Cairo 1283 H., 1/360; 'Alī al-Qārī: *Jam' al-Wasā'il*. Cairo 1318 H., 2/104; Suyūṭī (d. 911 H.): *al-Durr*. Cairo 1314 H., 6/345; Samarqandī (d. 373 H.): *Tanbīh*. Beirut n. d., 130–1.

[8] Compare: 'Abd al-Razzāq 4/288; Ḥumaydī 1/102; Ibn Ḥanbal 6/248; Bu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000337

by Yūnus (b. Yazīd al-Aylī ?, d. 159 H.), ends with the latter's statement that Zuhrī never abandoned *'āshūrā (qāla Yūnus: wa-kāna al-Zuhrī lā yada'uhu)*.[9] Another noteworthy addition occurs in the variant transmitted from Zuhrī by Muḥammad b. Abī Ḥafṣa. It says that *'āshūrā* was a day in which the Ka'ba was covered *(wa-kāna yawmun tustaru fīhi al-ka'ba)*.[10] Besides Hishām and Zuhrī, the 'Urwa ← 'Ā'isha tradition was transmitted by 'Irāk b. Mālik (Medinese, d. 101–5 H.) on the authority of Yazīd b. Abī Ḥabīb (Egyptian, d. 128 H.). It calls for no special comment since it only reiterates the same elements of Quraysh's fasting of *'āshūrā* in the *Jāhiliyya* and the Prophet's ordaining of it before *Ramaḍān*, etc.[11]

One of the main transmittors of Ibn 'Umar's tradition was his *mawlā*, Nāfi' (Medinese, d. 117–20 H.) on the authorities of 'Ubaydullāh (Medinese, d. 147 H.), Layth b. Sa'd (Egyptian, d. 174–5 H.), Ibn Isḥāq (d. 150 H.), al-Walīd b. Kathīr (d. 151 H.), Mūsā b. 'Uqba (d. 141 H.), Ibn Jurayj (d. 150 H.), Sa'īd b. 'Abd al-'Azīz (Damascene, d. 167–8 H.) and others. It says that *'āshūrā* was mentioned to Ibn 'Umar/var. to the Prophet, who said that it was a day observed as a fast in the *Jāhiliyya* but gave people the freedom to fast or break it. In one variant of 'Ubaydullāh the Prophet is quoted as having said this after *Ramaḍān*, while another says explicitly that he himself used to fast on that day before that month was ordained.[12]

Other variants of Nāfi' make a point of adding that Ibn 'Umar himself used not to fast on *'Āshūrā* unless it coincided with another fast of his.[13]

---

khārī 2/150, 5/154; Muslim 3/147; Ṭabarī 1/209; Taḥāwī: *Mushkil* 3/87; idem, *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār*. Beirut 1979, 4/47; Bayhaqī 4/288, 290; Tammām al-Rāzī: *Fawā'id*. Beirut 1989, 2/188; Ibn al-Ja'd (d. 230 H.): *Musnad*. Kuweit 1985, 2/994.

[9] Ṭabarī, ibid.

[10] Ibn Ḥanbal, 6/244. Compare also with al-Qārī, 2/104.

[11] Muslim 3/147; Ṭabarī 1/211; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/87 and *Sharḥ* 4/75.

[12] Compare: Abū al-Jahm al-Bāhilī: *Ḥadīth*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 83, 5; *Ḥadīth Ibn 'Umar*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 105, 144; Ibn Abī Shayba 3/55; Shāfi'ī 102; Ibn Ḥanbal 3/147–8; Abū Dāwūd 2/326; Ibn Māja; *Sunan*. Cairo 1952, 1/553; Ṭabarī 1/208–9; Ibn Khuzayma 3/284; Taḥāwī: *Sharḥ* 4/76; Ibn Ḥibbān 5/253–4; al-Ḥāzimī 207; Ibn al-Athīr 7/201; Shawkānī 4/205; Ibn Ḥajar al-Haythamī: *al-Ṣiyām*. Cairo 1984, 159; Nawawī 6/384; Bayhaqī: *Sunan* 4/289–90; idem, *Shu'ab al-Īmān*. Bombay 1988, 7/361 (ed. Beirut 1990, no. 3778); Suyūṭī: *Durr* 6/345: Ibn Quṭlūbughā (d. 879 H.): *'Awālī al-Layth b. Sa'd*. Jidda 1987, 75.

[13] This occurs in the variants of Ibn Isḥāq, Sa'īd b. 'Abd al-'Azīz, al-Walīd b. Kathīr and Ayyūb. See: *al-Rābi' Min Fawā'id al-Rāzī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 93, 84 (and compare with Tammām 2/188); Ibn Ḥanbal 2/4; Dārimī 2/22–3; Mus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000338

Note may also be made of one, on the authority of Zayd b. Muḥammad, a descendant of Ibn ʿUmar, which only states that the latter, when asked about *ʿāshūrā*, said: "it was a day extolled by people of the *Jāhiliyya*."[14]

Another recorded transmission from Ibn ʿUmar is one by his son, Sālim (d. 105–8 H.) on the authority of the latter's nephew, ʿUmar b. Muḥammad al-ʿAsqalānī (d. 150 H.). One variant of it reiterates the original core of Nāfiʿ's tradition which says that *ʿāshūrā* was observed as a fast by the people of *Jāhiliyya*, etc. Another one drops this introductory statement and simply attributes to the Prophet the saying: "this is the day of *ʿāshūrā*; whoever wishes may fast during it and whoever wishes may break it."[15]

Support to the notion that *ʿāshūrā* was a *jāhilī* practice can be found in an isolated tradition of Muʿāwiya. It was transmitted by Zuhrī through the chain: ʿUmar II (d. 101 H.) ← Ibrāhīm b. ʿAbdullāh b. Qāriẓ. It attributes to the Prophet the saying: "we used to fast on the day of *ʿāshūrā* in the Jāhiliyya; then God ordained upon us the fasting of *Ramaḍān* . . ." etc.[16]

Another isolated tradition describes a certain festivity connected with covering the Kaʿba, in which the Prophet was also involved. It was transmitted from Zayd b. Thābit by his son Khārija (Medinese, d. 99–100 H.) on the authority of Abū al-Zinād (ʿAbdullāh b. Dhakwān, Medinese d. 130–2 H.). It says that on that day the Abyssinians *(al-Ḥabasha)* used to dance *(taqlisu)* in front of the Prophet. We also learn that people used to consult a Jew and, after his death, Zayd b. Thābit on the exact occurrence of that day, since it used to circulate throughout the year *(wa-kāna yadūru fī al-sana)* – a clear hint of the need to adjust the lunar and solar calendars.[17]

The notion of a *jāhilī* origin and the Prophet's practices concerning *ʿāshūrā* before Islam do not seem to have aroused serious concern to later Muslim scholars. Actually, only a few late sources quote a comment on the matter by ʿIkrima (d. 105–7 H.). From it we learn that, when asked

---

lim 3/147–8; Ṭabarī 1/208–9, 218–9; Bayhaqī 4/290; Ḥāzimī 206; Ibn al-Athīr 7/201; Shawkānī 4/205.

[14] Ṭarsūsī (d. 273 H.): *Musnad Ibn ʿUmar*. Beirut 1973, 36.

[15] Compare: Bukhārī 2/250; Muslim 3/148; Ibn Khuzayma 3/290; Ṭabarānī (d. 360 H.): *al-Muʿjam al-Kabīr*. Baghdad 1983, 12/203.

[16] Ṭabarānī 19/347.

[17] Ṭabarānī 5/138; Haythamī (d. 807 H.): *Majmaʿ al-Zawāʾid*. Cairo and Beirut 1983, 3/187.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000339

about it, the latter said that Quraysh used to fast on that day in order to atone for a sin which they had committed in the *jāhiliyya*. We also learn that Qurṭubī suggested that Quraysh had inherited the fast as an ancient Abrahamic practice and that the Prophet took it from them like he took the *Ḥajj*. On the basis of this, it was also suggested to view Quraysh's fasting and the festivity of extolling *'āshūrā* by covering the Ka'ba as something which they inherited from ancient religion *(min al-shar' al-sālif)*.[18]

2.2. A group of other traditions connect *'āshūrā* with the Judeo-Christian prophetic heritage rather than the *jāhilī* practice of Quraysh and Mecca. Though such traditions enjoyed some circulation during the first two centuries, they were usually not included in classical *ḥadīth* codexes and their authenticity was often questioned. One of them attributes to the Prophet through Abū Hurayra the saying concerning *'āshūrā*: "it is a feast of a Prophet who was before you/var., a day the prophets used to fast; so, fast on it yourselves". From Abū Hurayra it was transmitted by the chain: Muḥammad b. al-Fuḍayl (Kufan, d. 194–5 H.) ← Ibrāhīm al-Hajarī (Kufan) ← Abū 'Iyāḍ ('Amr b. al-Aswad, a Damascene who died during Mu'āwiya's reign).[19]

Some traditions specified the name of one or more Judeo-Christian prophets in connection with *'āshūrā*. As early as 'Abd al-Razzāq we hear of two themes: God's forgiveness to Adam and the landing of the Ark of Noah.[20] We notice, however, that these notions were not traditionally carried back beyond the chains: Ibn Jurayj ← a man ← 'Ikrima, and Ma'mar ← Qatāda (d. 117–8 H.), respectively. One is inclined to think that the Qatāda tradition on Noah's fasting, though not necessarily through Ma'mar, has actually originated in the *tafsīr* genre concerning Quran 11/44.[21] It is probably of some importance to add that, as

[18] Ibn Ḥajar (d. 852 H.): *Fatḥ al-Bārī*. Cairo 1319 H., 4/176; al-Qārī 2/104.

[19] Ibn Abī Shayba 3/55 and Bazzār (d. 292 H.) *Musnad*, quoted by: Haythamī (d. 807 H.): *Kashf al-Astār*. Beirut 1979, 1/490; idem, *Majma'*, 3/185; Suyūṭī (d. 911 H.): *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Cairo 1954, 2/57; al-Manāwī: *Kunūz al-Ḥaqā'iq*, in the margin of Suyūṭī 2/10; al-Muttaqī al-Hindī: *Kanz al-'Ummāl*, in the margin of Ibn Ḥanbal, 3/360 (ed. Damascus 1983, vol. 8, no. 24232); Ibn Ḥajar: *al-Maṭālib al-'Āliya*. Beirut 1987. 1/293. See also Haythamī: *al-Ṣiyām* 157, quoting the *Musnad* of Baqī b. Makhlad; Daylamī (d. 509 H.): *al-Firdaws*. Beirut 1986, 5/530.

[20] *Muṣannaf*, op. cit. 4/290–1. See also Haythamī: *Majma'* 3/188; al-Qārī 2/104; and compare with Samarqandī 130, al-Muttaqī. Ed. Damascus 1983, vol. 8, no. 24256.

[21] Compare with Ṭabarī: *Tafsīr*. Cairo 1330 H., 12/29; Zamakhsharī (d. 528

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000340

brought by Ṭabarī's *Tafsīr*, this tradition attributes the saying "whoever was fasting today should complete his fast and whoever was breaking should fast" to Noah. We shall see below that this statement was often attributed to the Prophet in *ḥadīth* literature which also puts it in the Ḥijāzī context.

From Ṭabarī, as well as Abū al-Shaykh (d. 369 H.), Ṭabarānī, Ibn ʿAsākir and Daylamī we also learn of a tradition by ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Ghafūr, son of the companion Saʿīd b. Zayd, which adds that on that day Noah fasted with all the beasts which were in the Ark as a sign of gratitude to God.[22] We notice, however, that as it occurs here, this notion was sometimes moulded with other elements such as God's forgiveness not just to Adam but to the people of the city of Jonah, the splitting of the sea for the sons of Israel and the birth of both Abraham and the Son of Mary. On the whole, this tradition was considered fabricated by most sources that bring it, though few of them noted that it was also reported by Mujāhid (d. 102–3 H.)[23]

The notions of God's forgiveness to Adam and Abraham's birth on *ʿāshūrā* occur also in two relatively early sources. From the *ʿIlal* of Ibn Ḥanbal we learn that the former was reported through the chain: Maʿmar ← Qatāda, while the latter was brought by al-Kisā'ī in a long narrative attributed to Kaʿb al-Aḥbār.[24] In two prophetical traditions through

---

H.): *Kashshāf*. Cairo 1354 H., 2/218; Bayḍāwī: *Anwār al-Tanzīl*. Lipsiae 1846, 1/435.

[22] Compare: Ṭabarī, ibid; Suyūṭī: *al-Laʾālī al-Maṣnūʿa*. Beirut 1975, 2/116–7, quoting Ibn ʿAsākir; al-Muttaqī 3/360–1, quoting Abū al-Shaykh's *al-Thawāb*; Haythamī: *Majmaʿ* 3/188, quoting Ṭabarānī's *M.K.*; Daylamī 1/223; Thaʿlabī (d. 427 H.): *Qiṣaṣ ʿArāʾis*. Beirut 1985, 59; Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (d. 686 H.): *Madārik al-Marām*. Cairo n. d., 44–5. The element of fasting *ʿāshūrā* by beasts in general and a bird called al-Ṣurad in particular, was forwarded by two traditions heavily associated with the names of the Basran successor Qays b. ʿAbbād and a certain companion called Abū Ghalīẓ/ʿAlīṭ, respectively. See: Ibn al-Jawzī (d. 597 H.): *Mawḍūʿāt*. Medina 1966, 2/204; Baghdādī: *Tārīkh Baghdad*. Medina n. d, 6/296; Dhahabī (d. 748 H.): *Mīzān*. Cairo 1963, 4/137; Suyūṭī: *Laʾālī*, 2/110; Ibn Ḥajar: *Lisān*. Haydarabad 1331 H., 6/59; al-Fattanī (d. 986 H.): *Tadhkirat al-Mawḍūʿāt*. Bombay 1342 H., 118; Shawkānī (d. 1250 H.): *al-Fawāʾid al-Majmūʿa*. Cairo 1379 H., 97–8; Ibn ʿArabī: *Sharḥ al-Tirmidhī*, in the margin of Tirmidhī: *Ṣaḥīḥ* 3/285. Other sources that were quoted by some of these are: *Kitāb al-Manāhī* by al-Ḥakīm al-Tirmidhī, *Muʿjam al-Ṣaḥāba* by Ibn Qāniʿ and Abū Nuʿaym's *Ḥilya*.

[23] E. g., Ibn ʿArabī, ibid; al-Kinānī (d. 963 H.): *Tanzīh al-Sharīʿa*. Beirut 1979, 2/150. Compare also with al-Ḥākim: *Mustadrak* 2/593, where it was also stated that ʿĪsā was born on it.

[24] Ibn Ḥanbal: *ʿIlal*. Beirut and Riyad 1988, 2/588; Kisā'ī: *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000341

Abū Hurayra and Ibn ʿAbbās, these two elements are moulded with several others connected with the names of other Judeo-Christian prophets. The first is born by the *isnād*: . . . ʿAbd al-Raḥmān b. Abī al-Zinād (Medinese, d. 174 H.) ← his father, ʿAbdullāh b. Dhakwān (d. 130–2 H.) ← al-Aʿraj (ʿAbd al-Raḥmān b. Hurmuz, Medinese, d. 110–7 H.) ← Abū Hurayra ← the Prophet. The *isnād* of the second is: . . . Ḥabīb b. Abī Ḥabīb al-Kharāʾiṭī ← Ibrāhīm al-Ṣāʾigh (d. 187 H.) ← Maymūn b. Mihrān (d. 116–7 H.) ← Ibn ʿAbbās ← the Prophet.

Both traditions were considered fabricated *(mawḍūʿ)* because of the Ibn Abī al-Zinād and Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, respectively. As for their content, the Abū Hurayra one opens with the statement that God has ordained to fast on *ʿāshūrā*, the tenth of Muḥarram. It also urges Muslims to be abundant with their families *(wa-wassiʿū ʿalā ahlikum fīhi)* and then proceeds to count its merits being: the day on which God forgave Adam, lifted Idrīs to an elevated place, rescued Ibrāḥīm from fire, let Noah out of the Ark, revealed the *tawrāt* to Moses, ransomed Ismāʿīl from sacrifice, released Joseph from prison, restored returned to Jacob his sight, lifted Job's trials, let Jonah out of the belly of the whale, split the sea for the sons of Israel and forgave the people of Jonah. Whoever fasts on it is granted an atonement of forty years, it is the first day that God created and on it the first rain fell from the sky. People are recommended not only to fast on it but also to spend its night in prayer, to feed and provide the needy with water, to give alms, to wash, to visit the sick and pass one's hand over the head of an orphan. Moreover, we are told that whoever colours his eyelids with kohl on that day shall not suffer ophthalmia for a whole year thereafter *(man iktaḥala yawma ʿāshūrā lam tarmad ʿaynāhu tilka al-sanata kullahā)*.[25] Finally, Ibn al-Jawzī brings some elements which do not appear in most later sources. Among them are the notions that God created the Heavens, earth, the mountains, the seas, His seat, the pen, the plates and Angel Jibrīl on *ʿāshūrā*; that He lifted Christ to heaven, granted Solomon his kingdom and on it, too, the day of resurrection would occur.[26]

Leiden 1922, 130; cf. also Nuwayrī (d. 733 H.): *Nihāyat al-Arab*. Cairo 1938, 13/102.

[25] Suyūṭī: *Laʾālī* 2/109–10, Ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī: *Hadiyyat al-Ṣugharāʾ*. Cairo n. d., 12–4; al-Kinānī 2/150–1. Compare also with Shawkānī: *Fawāʾid* 97; Diyārbakrī 1/360–1; Laknawī (d. 1304 H.): *al-Āthār al-Marfūʿa*. Beirut 1984, 96–7.

[26] Ibn al-Jawzī: *Mawḍūʿāt* 2/199–202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000342

The tradition of Ibn ʿAbbās is similar in substance and diverges only in a few details. After it opens with the statement that the fast of *ʿāshūrā* equals worshipping God for seventy years, it proceeds to count the good deeds recommended for Muslims to do on that day. Then comes a paragraph in which ʿUmar asks the Prophet about God's preference of *ʿāshūrā*. The Prophet's answer to this counts most of the elements which occur in Abū Hurayra's tradition including the ones which only Ibn al-Jawzī brings. Added to this we are told that God created Paradise and settled Adam in it on that day. But probably more striking is the notion that the Prophet Muḥammad was also born on *ʿāshūrā (wa-wulida al-nabiyyu yawma ʿāshūrā)*.[27] One may note here that the relatively late biographer Mughulṭāy quotes Ibn ʿAsākir and Bayhaqī's *Faḍā'il ʿĀshūrā* for two traditions on Muḥammad's conception or birth on *ʿāshūrā*, respectively.[28]

To conclude this review, note may also be taken of similar traditions which are attributed by another late *sīra* source, that of Diyārbakrī, to the companions Ibn Masʿūd, ʿAbdullāh b. Salām, Ibn ʿAbbās, the successor Wahb b. Munabbih (d. 110 H.) and probably others too.[29] The additional notions born by these traditions are that: on *ʿāshūrā* were born Noah, Ibrāhīm, Ismāʿīl, Isḥāq, Moses, Yaḥyā, Yūnus, ʿĪsā, Muḥammad, Fāṭima, Ḥasan and Ḥusayn. On it, too, Abraham and Ismāʿīl started to build the Kaʿba; Joseph's brothers were forgiven and so was David; Namrūd perished, the people of Lot were swallowed and David killed Goliath. Also, the following perished on that day: Shaddād b. ʿĀd, Firʿawn, Hāmān, Qārūn, the ʿAmāliqa, ʿĀd, Thamūd and the unbelieving people of Ibrāhīm. The tree Ṭūbā, the Burāq and the female angels of Paradise – were all created on it. God betrothed Sarah to Abraham, freed her from the tyrant of Ḥarrān, granted Hājar to her and took Abraham for a *khalīl* also on *ʿāshūrā*. We also learn that on that day Joseph married Zulaykha, God spoke to Moses, etc. Above all we are

[27] Compare: Ibn Ḥibbān (d. 354 H.): *al-Majrūḥīn*. Ḥalab 1402 H., 1/365–6; Ibn al-Jawzī 2/202–3; Dhahabī: *Mīzān* 1/209–10; Ibn Ḥajar: *Lisān* 2/169–70; Suyūṭī: *La'ālī* 2/108–9; Kinānī 2/149; Fattanī 118; Diyārbakrī 1/360, quoting *al-Tanbīh* by Abū al-Layth al-Samarqandī (and compare with Samarqandī's 129–30); Laknawī 94–5.

[28] Mughulṭāy: *al-Zahr al-Bāsim*, Ms. Leiden, Or. 370, fols. 71(a), 72(b). The one which speaks about the Prophet's conception is born by a family *isnād* of ʿAmr b. Shuʿayb (d. 118 H.) down to his grandfather ʿAbdullāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ. Compare however with Ibn ʿAsākir: *Tārīkh*. Facsimile ed. ʿAmmān 1988, 1/397, where the name was wrongly given as Shuʿayb b. Shuʿayb.

[29] Diyārbakrī 1/361 quoting a work entitled *Baḥr al-ʿUlūm*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000343

told that not only was Muḥammad born on *ʿāshūrā* but that Jibrīl first appeared to him, he married Khadīja, and Fāṭima and her sons, were born on this day.

3. The Jews of Medina:

Bits and pieces of the traditional Judeo-Christian discourse on *ʿāshūrā*, reviewed above, re-appear in the context of Muḥammad's encounter with the Jews in Medina over the questions of its adoption or renunciation. On the whole, the extensive material which cover this encounter leaves no doubt concerning the awareness of Muslim scholars about the Jewish origins not only of fasting but also accomplishing certain festivities on it. In what follows a close examination of this material will be conducted.

3.1. Two parallel traditions of Ibn ʿAbbās and Abū Hurayra speak about the Prophet's enquiry of the Jews concerning *ʿāshūrā* after his arrival in Medina. The former opens with listing several Judeo-Christian prophets with whose names *ʿāshūrā* was connected in a way reminiscent of Ibn ʿAbbās's tradition reviewed in the previous chapter. Then comes the paragraph on the Prophet's enquiry of the Jews of Medina concerning their fasting on it. And, when they explained that that was a day on which Moses fasted, Muḥammad said: "Moses is my brother and I have more right to him than you." From Ibn ʿAbbās this tradition was transmitted by two chains: Ibn Jurayj (d. 150 H.) ← ʿAṭāʾ (d. 135 H.) and Muqātil b. Sulaymān (d. 150 H.) ← Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (d. 102 H.).

The tradition of Abu Hurayra in its turn opens with the statement that the Prophet passed by some Jews who fasted on *ʿāshūrā*, enquired about the matter and was told that it was a day in which God saved Moses from Pharoah, Noah's Ark landed on al-Jūdī mountain and hence Moses and Noah fasted on it in gratitude to God. Then, we are told, the Prophet said: "I have more right to Moses and to fasting on this day – and ordered his companions to fast". From Ibn Ḥanbal we learn that this tradition was transmitted by the Kufan successor Shubayl b. ʿAwf on the authority of the mid-second century Basran, Ḥabīb b. ʿAbdullāh al-Azdī.[30]

[30] Ibn Ḥanbal: *Musnad* 2/359–60. See also: Haythamī: *Majmaʿ* 3/184; Haythamī: *al-Ṣiyām* 157–8; Ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī: *Hadiyyat* 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000344

More widely circulated is another tradition of Ibn ʿAbbās which drops all the Judeo-Christian elements and speaks only about the Prophet's encounter with the Jews of Medina where the latter explain that they fast on *ʿāshūrā* to commemorate God's rescue of Moses and the drowning of Pharoah. Saʿīd b. Jubayr (d. 95 H.) is the only recorded transmittor of this tradition; and from him it was reported by his son, ʿAbdullāh and Abū Bishr (Jaʿfar b. Iyās, Wāsiṭī, d. 123–31 H.). One noteworthy difference between the two versions is that in the former the Prophet says: *"anā aḥaqqu bi-mūsā"*, while in the latter his response is directed to his companions, saying: *"antum awlā bi-mūsā"*. There is also the slight variance of describing *ʿāshūrā* as a day in which God rescued the sons of Israel as against being one in which Moses was victorious over Pharoah.[31]

Only in one isolated tradition, bearing the name of Ibn ʿUmar, was a similar encounter between the Prophet and the Jews of Medina recorded. However, this was done without the elements of rescuing Moses and drowning Pharoah.[32] On the other hand, there are several traditions which state that *ʿāshūrā* was extolled and considered a feast by the Jews, and that the Prophet ordered his followers to fast on it; but all that without mentioning the Medina context. One of them bears the name of Abū Mūsā al-Ashʿarī through the *isnād*: Qays b. Muslim (Kufan, d. 120 H.) ← Ṭāriq b. Shihāb (Kufan, d. 82–4 H.).[33] Only in one isolated variant, brought by a late source without *isnād*, was such statement by

[31] Ṭayālisī (d. 204 H.): *Musnad*. Beirut 1986, 342; *al-Arbaʿūn li-l-Farrāwī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 61, 171; ʿAbd al-Razzāq 4/288–9; Ibn Abī Shayba 3/56; Ibn Ḥanbal 1/291, 310, 336, 340; Bukhārī 2/251, 5/211–2, 239; Muslim 3/148–50; Dārimī 2/22; Abū Dāwūd 2/326; Ibn Māja 1/552; al-Ḥarbī (d. 285 H.): *Gharīb al-Ḥadīth*. Mecca 1985, 1/152; Abū Yaʿlā (d. 307 H.): *Musnad*. Damascus 1986, 4/440–1; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/212–3 and compare with idem, *Tārīkh*. Cairo 1967, 2/417 (European edition, 1/1281); Ibn Khuzayma 3/286; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/88 and *Sharḥ* 4/75; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ* 5/254; Ṭabarānī 12/50; Bayhaqī: *Sunan* 4/283; idem, *Shuʿab* 7/359 (no. 3776); Baghawī (d. 510 H.): *Sharḥ al-Sunna*. Beirut 1980, 6/333–4; Ibn al-Athīr 7/202; Zaylaʿī (d. 762 H.): *Naṣb al-Rāya*. Beirut n.d., 2/454–5; al-Qārī 2/105; Muttaqī 3/360; Shawkānī: *Nayl* 4/205; Baghdādī 9/4–6; Diyārbakrī 1/360; Ḥumaydī 1/239; Samarqandī 130; Suyūṭī: *Durr* 1/69, 96, 3/335, 6/344.

[32] ʿAbd al-Razzāq 4/290 with the *isnād*: ʿUbaydullāh ← Nāfiʿ.

[33] Ibn Abī Shayba 3/55; Ibn Ḥanbal 4/409; Bukhārī 2/250; Muslim 3/150; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/76; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ* 5/255; Daylamī 3/213; Bayhaqī: *Sunan* 4/289; Ibn al-Athīr 7/201; Suyūṭī: *al-Jāmiʿ al-Kabīr*. Facsimile ed. Cairo 1978, 1/604; Shawkānī: *Nayl* 4/205. Compare, however, with Abū Yaʿlā 13/316, where the Medina context was stated, and see the following note.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000345

the Prophet put in the context of Medina.[34] Note also that in another variant, reported from Qays b. Muslim by Ṣadaqa b. Abī ʿImrān, the whole affair was put in the context of Khaybar, not Medina. The people of Khaybar, we are told, used to fast on *ʿāshūrā*, considered it a feast and made their wives wear their jewels and signs *(ḥuliyyahum wa-shārātihim)*. The Prophet said then to his followers: fast on it yourselves.[35]

Abū Yaʿlā and Ibn Mardawayh (d. 410 H.) are quoted by two late sources as having brought a tradition of Anas which speaks about God's splitting the sea to Moses, but without mentioning Medina or indeed any *sīra* context; a fact which makes it possible to classify it under the Judeo-Christian lore reviewed above. From the meagre *isnād* information provided, it seems that the authority on it was Yazīd b. Abān al-Raqāshī (a Basran ascetic *qāṣṣ*, d. 110–20 H.).[36]

From a tradition of Jābir we learn that the Prophet ordered his followers to fast on *ʿāshūrā* saying that the Jews used to do that; but again without mentioning Medina or any other context. It was transmitted from Jābir by Ibn Lahīʿa ← Abū al-Zubayr (Muḥammad b. Muslim al-Makkī, d. 126 H.).[37]

Finally, a group of three traditions call *ʿāshūrā* "the day of ornament" *(yawm al-zīna)*, say that on it Moses was victorious over Pharoah's magicians and urge people to fast on it. They were reported from Ibn ʿAbbās (by al-Qāsim b. Abī Ayyūb ← Saʿīd b. Jubayr),[38] ʿUmar I (by Kurayb b. Saʿd) and Ibn ʿUmar, without any *isnād*.[39]

3.2. An indirect reference to the Jewish origins of *ʿāshūrā* comes in the form of controversies over the exact day of the month Muḥarram on which fasting was recommended. We shall soon see, however, that such reference is not made within Medina or any *sīra* context.

To start with, the term *"ʿāshūrā"* is philologically derived from the root *ʿShR*. However, Arab lexicographers raise the possibility that, as a fasting day, *ʿāshūrā* could also be the ninth of Muḥarram. This is so,

[34] Al-Muttaqī 3/360.

[35] Muslim 3/150; Ibn al-Athīr 7/201.

[36] Haythamī: *Majmaʿ* 3/188; Muttaqī 3/360. Compare also with Suyūṭī: *Durr* 1/69.

[37] Ibn Ḥanbal 3/340; Ṭabarānī: *Awsaṭ*. Riyāḍ 1987, 3/236; cf. also Haythamī: *Majmaʿ* 3/185.

[38] Abū Yaʿlā 5/21.

[39] Ibn Mardawayh and Daylamī, cf. Muttaqī 3/360–1. See also Suyūṭī: *Durr* 4/303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000346

they explain, because of the existence of the phrase *"'ishr al-wird"* which is an Arabian use denoting the leading of camels to water on the ninth day.[40]

The earliest authority named for this notion is Layth b. Saʿd (d. 175 H.) who, we are told, took it from his contemporary al-Khalīl b. Aḥmad. But the problem seems to lie originally in religious traditionalism; a fact revealed by the reference of lexicographers, *ḥadīth* commentators and scholars in general to a group of traditions heavily associated with the name of Ibn ʿAbbās concerning the fasting of *ʿāshūrā* on the ninth of Muḥarram.[41]

One of these traditions was transmitted from Ibn ʿAbbās by his *mawlā*, ʿAbdullāh b. ʿUmayr (d. 110–7 H.). According to it, the Prophet said: "should I live until next year, I would fast on the ninth" *(laʾin ʿishtu ilā qābil laʾaṣūmanna al-tāsiʿ)*. We are told, however, that the Prophet died before the end of that year.[42] From another version, transmitted from Ibn ʿAbbās by Abū Ghaṭafān b. Ṭarīf al-Murrī, we learn that the Prophet, before making the above-mentioned statement was warned that both Jews and Christians extolled *ʿāshūrā*; an element which presents the whole issue in the light of differing from them.[43]

[40] Al-Khalīl b. Aḥmad (d. 175 H.): *Kitāb al-ʿAyn*. Baghdad 1980, 1/245–6, 249; Azharī (d. 370 H.): *Tahdhīb*. Cairo 1964, 1/409–10; Ibn Fāris (d. 395 H.): *Muʿjam*. Cairo 1369 H., 4/326; Ibn Durayd (d. 321 H.): *Jamhara*. Haydarabad 1345 H., 2/343; Ibn Sīda: *al-Muḥkam*. Cairo 1958, 1/219; Ibn Manẓūr (d. 711 H.): *Lisān*. Cairo 1308 H., 5/245–6; Zabīdī: *Tāj*. Cairo 1306 H., 3/400.

[41] Baghawī 6/338–9; Ibn Ḥajar: *Fatḥ al-Bārī*. Cairo 1319 H., 4/175; idem, *Tafsīr Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut n.d., 167; Qasṭallānī: *Irshād al-Sārī*. Cairo 1293 H., 3/509; Nawawī: *Sharḥ Muslim*, in the margin of Qasṭallānī 5/129–30; idem, *al-Majmūʿ* 6/383; al-Rāfiʿī (d. 623 H.): *Fatḥ al-ʿAzīz, Sharḥ al-Wajīz*, in the margin of Nawawī, *Majmūʿ* 6/469; Ibn al-Athīr: *al-Nihāya*. Cairo 1965, 1/189–90; Ibn Qudāma (d. 620 H.): *al-Muqniʿ*. Riyāḍ 1980, 1/376; al-Bustī (d. 388 H.): *Ghalaṭ al-Muḥaddithīn*. Damascus 1987, 103; Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī: *Madārik* 43–4; Ibn al-Ṣiddīq al-Ghumarī: *al-Mughīr*. Cairo n.d., 69; al-Ḥarbī 1/155; Ibn al-Jawzī: *Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut 1985, 2/96; al-Qārī 2/104.

[42] Some of the scholars cited in the previous note present this tradition as a proof that the Prophet actually fasted the tenth. See also: *al-Sābiʿ Min Fawāʾid al-Naysābūrī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 40, 273; Ibn Abī Shayba 3/58; Ibn Ḥanbal 1/224–5; Muslim 3/151; Ibn Māja 1/552–3; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/77–8; al-Ḥalīmī (d. 403 H.): *al-Minhāj Fī Shuʿab al-Īmān*. Beirut 1979, 2/395; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/205–6; Ibn Ḥajar: *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*, in the margin of Nawawī's *Majmūʿ* 6/469; Muttaqī 3/360 (ed. Damascus 1983, vol. 8, nos. 24226, 24253); al-Qārī 2/105; Shawkānī: *Nayl* 4/208. Bayhaqī: *Sunan* 4/287; idem, *Shuʿab* 7/369–70 (no. 3785–7); Suyūṭī: *Durr* 6/340; Ibn al-Jaʿd 2/1010.

[43] Tabrīzī: *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Beirut 1961, 1/636; al-Bustī (d. 388 H.): *Maʿālim al-Sunan*. Ḥalab 1933, 2/132; Baghawī 6/340; Muslim 3/151; Abū

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000347

Associated with the name of Ibn ʿAbbās, the trend to disconnect Islam from this Judeo-Christian heritage finds its expression in another tradition. It is by al-Ḥakam b. al-Aʿraj who describes how he met Ibn ʿAbbās while sitting at Zamzam and asked him about *ʿāshūrā*. Ibn ʿAbbās, we are told, instructed him to count from the beginning of Muḥarram and to fast on the morning of the ninth day. To the question whether this was how Muḥammad fasted, Ibn ʿAbbās answered in the affirmative.[44]

From al-Ḥakam, as well as other early second century figures like ʿAmmār b. Abī ʿAmmār, a certain al-Haytham and Abū Sulaymān, *mawlā* of Yaḥyā b. Yaʿmar, we hear of statements by Ibn ʿAbbās that *ʿāshūrā* is the ninth.[45] On the other hand, several traditions transmitted from ʿĀ'isha, Abū Hurayra and even Ibn ʿAbbās himself quote the Prophet as saying that *ʿāshūrā* is the tenth.[46]

From among the generation which came after Ibn ʿAbbās, only Ḍaḥḥāk (d. 101–2 H.) is reported to have held that *ʿāshūrā* was the ninth. On the other hand, Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 H.), ʿIkrima, Saʿīd b. al-Musayyib, Ibrāhīm (al-Nakhaʿī ?), Muḥammad (b. al-Qāsim ?) as well as later scholars like Mālik b. Anas, Aḥmad b. Ḥanbal and Isḥāq b. Rāhawayh, continued to hold that it was the tenth.[47] But the current aimed at disconnecting Islam from Judaism on this issue was so strong that a compromise had to be found.

Dāwūd 2/327; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/213–4; Bayhaqī 4/287; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/205–6; Nawawī: *al-Majmūʿ* 6/383; Zaylaʿī 2/455; Haythamī: *al-Ṣiyām* 159; Shawkānī 4/207–8.

[44] Ibn Abī Shayba 3/58; ʿAbd al-Razzāq 4/288 (with a clear copyist mistake of *"tisʿ wa-ʿishrīn"* instead of *"tisʿ"*); *Ḥadīth al-Qāsim b. Mūsā al-Ashyab*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 61, 141; Ibn Ḥanbal 1/239, 246–7, 280; Muslim 3/151; Abū Dāwūd 2/327; Tirmidhī: *Ṣaḥīḥ*, 3/286; Ibn Khuzayma 3/291; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ* 5/257; al-Ḥalīmī 2/394; Ibn Ḥazm (d. 456 H.): *al-Muḥallā*. Beirut n. d., 7/17; Bayhaqī 4/287; Baghawī 6/338; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/206; Zaylaʿī 2/455; al-Qārī 1/106.

[45] Abū Yūsuf (d. 182 H.): *Kitāb al-Āthār*. Cairo 1355 H., 176; al-Jaḥdarī 3; Ibn Abī Shayba 3/59; al-Bustī: *Maʿālim* 2/132; al-Muttaqī 3/360 (ed. Damascus 1983, vol. 8, no. 24233–4); Suyūṭī: *J. Ṣ.* 2/57 and Manāwī 2/10; Abū Nuʿaym: *Ḥilya* 9/322.

[46] Compare ʿAbd al-Razzāq 4/288 with: Tirmidhī: *Ṣaḥīḥ* 3/286–7; Bazzār, cf. Haythamī: *Kashf* 1/492 and idem, *Majmaʿ* 1/189; al-Muttaqī 3/360; Suyūṭī: *J. Ṣ.* 2/57 and Manāwī 2/10, quoting Dāraquṭnī. Only one source, Samarqandī 131, attributes to ʿĀ'isha the saying that it is the ninth.

[47] Abū Yūsuf 176; Ibn Abī Shayba 3/58–9; Tirmidhī 3/286–7; Musaddad b. Musarhad: *Musnad*, cf. Ibn Ḥajar: *al-Maṭālib* 1/293; Nawawī: *Sharḥ Muslim* 5/129–30; Qasṭallānī: *Irshād* 3/509; Shawkānī: *Nayl* 4/208.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000348

This new trend seems to have made itself felt around the turn of the century. From Ṭabarī we learn about a unique tradition which says that Ibn Sīrīn (d. 110 H.) used to keep the *ʿāshūrā* fast on the tenth. However, when people frequently reminded him *(fa-aktharū fa-qālū . . .)* that Ibn ʿAbbās had said that it was the ninth, then he started to fast on both the ninth and tenth.[48]

It is typical in the development of Muslim tradition that such a compromise be connected with the name of none other than Ibn ʿAbbās. This comes in the form of a family tradition circulated towards mid-second century by Dāwūd b. ʿAlī (d. 133 H.) ← his father ← his grandfather, Ibn ʿAbbās ← the Prophet, urging Muslims to differ from the Jews *(khālifū al-yahūd)* and fast a day before and a day after *ʿāshūrā*.[49] The same statement was reported from Ibn ʿAbbās in a *mawqūf* form, i.e. without being attributed to the Prophet, by two chains: Ibn Jurayj ← ʿAṭāʾ and Sufyān b. ʿUyayna (d. 198 H.) ← Ubaydullāh b. Abī Yazīd (d. 126 H.).[50]

The last stage in the development of this issue is exemplified by a tradition which Shuʿba b. al-Ḥajjāj (Basran, d. 160 H.) transmitted from a certain *mawlā* of Ibn ʿAbbās according to which the latter used to fast one day before and one day after *ʿāshūrā* for fear of missing it *(makhāfata an yafūtah)*.[51] From one early source we also learn that Ṭāwūs (d. 101–6 H.) used to do the same.[52] Eventually, the idea of keeping the *ʿāshūrā* fast, on both the ninth and tenth seems to have struck root during the generation of al-Khalīl and Layth. For, from Ibn ʿUyayna we hear that fasting a day before it – the ninth – "is liked" *(yustaḥabb)*. Another contemporary, Ibn Wahb (d. 198 H.) is quoted as saying: "it is the ninth and tenth."[53]

[48] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/218.

[49] Ibn Ḥanbal: *Musnad* 1/241; idem, *Faḍāʾil al-Ṣaḥāba* 2/985; Bazzār: *Musnad*, cf. Haythamī: *Kashf al-Astār* 1/492–3; idem, *Majmaʿ* 1/188–9; Ibn Khuzayma 3/290–1; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/215; Ṭaḥāwīb: *Sharḥ* 4/78; Daylamī 2/393; Nawawī: *al-Majmūʿ* 6/383; Muttaqī 3/360; Ḥumaydī 1/227; Bayhaqī: *Sunan* 4/287; idem, *Shuʿab* 7/372 (no. 3789); Tammām 2/189.

[50] ʿAbd al-Razzāq 4/287; Ibn al-Jaʿd 2/886; Ibn Ḥanbal: *Faḍāʾil* 2/985; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/217; Ibn Ḥazm 7/17–8; Tammām 2/190; Ibn ʿArabī: *Sharḥ al-Tirmidhī* 3/284; Ibn Ḥajar: *al-Talkhīṣ* 6/470; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/206; Bayhaqī: *Sunan* 4/287; idem, *Shuʿab* 7/371 (nos. 3787, 3790); Suyūṭī: *Durr* 6/345.

[51] Ibn Abī Shayba 3/59; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/217; Ibn Ḥajar: *al-Talkhīṣ* 6/469.

[52] Ibn Abī Shayba 3/58.

[53] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/217; Ḥalīmī 4/394.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000349

4. An Ordinace Becomes Voluntary:

It is agreed by Muslim scholars that the Prophet did indeed fast *'āshūrā*. To a lesser extent they also agree that, after *Ramaḍān* was instituted, *'āshūrā* became a voluntary *sunna* to be liked *(mustaḥabba)*. What they do not agree upon is whether *'āshūrā* was ever an ordinance *(farḍ)*. In what follows we shall examine the traditional material relevant to these questions and the way it was used by subsequent scholars.

4.1. Traditions which simply state that the Prophet used to fast *'āshūrā* and order others to do so, are transmitted from 'Ā'isha, 'Alī, Abū Mūsā, Ibn Zubayr, Jābir and possibly others too. The 'Ā'isha tradition is transmitted by the chain Zuhrī ← 'Urwa and was partially tackled by us when dealing with the notion of fasting on *'āshūrā* in the *Jāhiliyya*.[54] From 'Alī we hear through Sa'd b. 'Ubayda (Kufan, d. ca. 120 H.) ← his father-in-law, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī.[55] From Isrā'īl (b. Yūnus b. Abī Isḥāq al-Subay'ī, (Kufan, d. 160–2 H.) ← Thuwayr b. Abī Fākhita we learn that Ibn al-Zubayr ordered people to fast *'āshūrā* and said that the Prophet had done so too.[56] Mazyada by. Jābir reported that his mother or father were in the mosque of Kufa during 'Uthmān's reign and heard Abū Mūsā al-Ash'arī urging people to fast *'āshūrā* because the Prophet had done that and ordered others to do it.[57] On such an order we hear also from Jābir b. 'Abdullāh through the chain: Ibn Lahī'a ← Abū al-Zubayr (M. b. Muslim al-Makkī, d. 126 H.).[58]

Similar sayings, though less circulated, were attributed to the Prophet by traditions bearing the names of Qays b. Sa'd, Zāhir b. al-Aswad

[54] Besides the sources cited in notes 8–10, above, see also: *Fawā'id al-Abnūsī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 117, 15; *al-Thālith 'Ashar Min Fawā'id Abī Bakr b. al-Muqri' al-Iṣbahānī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 105, 185; Shāfi'ī (d. 204 H.): *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Beirut 1985, 101; Dārimī 2/22; Ibn Māja 1/552; Ḥāzimī (d. 584): *al-I'tibār Fī al-Nāsikh wa-l-Mansūkh Min al-Āthār*. Ḥalab 1985, 205.

[55] Ibn Ḥanbal 1/129; Bazzār: *Musnad*. Medina 1988, 2/213–4; cf. also Haythamī: *Kashf* 1/490; idem, *Majma'* 3/184; and compare with Tirmidhī 3/284–5 and Suyūṭī: *J.Ṣ.* 2/118; idem, *Durr* 1/190.

[56] Ibn Ḥanbal 4/5–6; Bazzār, cf. Haythamī: *Kashf* 1/492; idem, *Majma'* 3/184; quoting Ibn Ḥanbal, Bazzār and Ṭabarānī's *M.K.* too; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/215; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/76; and compare with Tirmidhī, ibid and Abū Nu'aym: *Ḥilya* 8/73.

[57] Ibn Ḥanbal 4/415; Musaddad: *Musnad*, cf. Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/293; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/76; Ṭabarānī: *Awsaṭ*, 3/295; cf. also Haythamī: *Majma'* 3/186.

[58] Ibn Ḥanbal 3/348; Ṭabarānī: *Awsaṭ* 3/236.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000350

and Abū Sharīk.[59] On the whole, however, such sayings must not be taken at face value since they are reported within the context of longer statements which often include commentary additions and clarifications. The one by Qays b. Saʿd is a case in point. It was reported by Sufyān b. ʿUyayna ← al-Qāsim b. Mukhaymara (Kufan, d. 100–1 H.) ← Abū ʿAmmār. From the source which brings it we learn that al-Qāsim added: "but when *Ramaḍān* was revealed he [= the Prophet] did neither order nor forbid us [to fast], and we do it".[60]

Other cases are a few isolated traditions bearing the names of Muʿāwiya and Abū Saʿīd al-Khudrī. Through Saʿīd b. al-Musayyib we learn that Muʿāwiya transmitted a prophetical saying which ordered the fasting of *ʿāshūrā*; a notion that stands in complete contradiction to anything else that has been associated with the name of Muʿāwiya on this matter.[61] As for the tradition of Abū Saʿīd al-Khudrī, it is simply a semantical absurdity as it reads: "The Prophet used to order the fasting of *ʿāshūrā* but did not do it [himself?]."[62]

4.2. Numerous traditions bring the Prophet's order to fast on *ʿāshūrā* within different context. In one group, such an order is supplemented by attributing to him the saying: "whoever has eaten shall fast/complete the rest of his day" *(. . . man akala fa-l-yaṣum/yutimma baqiyyata yawmih)*.

With minor variations, such traditions were brought in the names of Muḥammad b. Ṣayfī (transmitted from him by Shaʿbī, Kufan, d. 103–10 H.),[63] Salama b. al-Akwaʿ (reported only by the mid-second century *mawlā* of his, Yazīd b. Abī ʿUbayd, d. 146 H.!),[64] Hind/Asmāʾ b. Ḥā-

[59] Ibn Abī Shayba 3/55–7; cf. also Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/293.

[60] Ibid, 3/57.

[61] Ṭabarānī: *M.K.*, 19/357, 384–5; idem, *Awsaṭ*, cf. Haythamī: *Majmaʿ* 3/186–7.

[62] Abū Yaʿlā, cf. Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/293 and Haythamī: *Majmaʿ* 3/186. From Dāraquṭnī (d. 385 H.): *ʿIlal*. Riyāḍ 1986, 4/369 we learn of a very isolated tradition by Saʿīd b. al-Musayyib ← Saʿd b. Abī Waqqāṣ which says that the Prophet used not to fast on *ʿāshūrā*. The compiler of this important work, however, notes that some of the people who reported this tradition from Shuʿba b. al-Ḥajjāj (d. 160 H.) believed that it was only a *mursal* one by the latter.

[63] Ibn Abī Shayba 3/54–5; Ibn Ḥanbal 4/388; Ibn Māja 1/552; Tirmidhī 3/284–5; Nasāʾī: *Sunan*. Cairo 1987, 4/192; Ibn Khuzayma 3/289; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/89; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ* 5/252 and cf. Haythamī: *Mawārid al-Ẓamʾān Ilā Zawāʾid Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Medina 1351 H. 232–3; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/204; Baghdādī 4/276.

[64] *ʿAwālī al-Imām al-Jawharī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 67, 160; *Kitāb al-Arbaʿīn*

ritha,[65] ʿAbdullāh/ʿAbd al-Raḥmān b./Abū al-Minhāl b. Salama/Maslama al-Khuzāʿī "from his uncle" *(ʿan ʿammihi)*, (transmitted by Qatāda),[66] Baʿja b. ʿAbdullāh al-Juhanī "from his father" (transmitted by Yaḥyā b. Abī Kathīr, d. 129–32),[67] Majzaʾa b. Zāhir "from his father",[68] Ibn ʿAbbās (transmitted only by ʿIkrima),[69] Abū Hurayra (transmitted only by Shubayl),[70] Abū Saʿīd al-Khudrī (transmitted only by an Umayyad *mawlā* and successor from Basra, named Qazʿa),[71] al-Rubayyiʿ bint Muʿawwadh (transmitted only by Khālid b. Dhakwān),[72] Amīna bint Ruzayna,[73] and a certain Ḥabbāb.[74]

It is needless to recall that the statement "whoever has eaten shall complete his fast" etc., which is the key one in all these variants, occurs

---

li-l-Qādirī, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 59, 192; Ibn Ḥanbal 4/47–8, 50; Dārimī 2/22; Bukhārī 2/251; Muslim 3/152; Ibn Ḥibbān 5/252–3; Tirmidhī 3/284; Nasāʾī 4/192; Ibn Khuzayma 3/290; al-Ḥākim (d. 405 H.), *Mustadrak*. Beirut 1986, 3/529 (where the name of Yazīd was wrongly stated as b. Abī ʿAbdullāh b. Ghayyāth); Bayhaqī 4/288; Abū Nuʿaym 8/390; Baghawī 6/335; Ibn al-Athīr 7/203; Zaylaʿī 2/454; Muttaqī 3/360; Shawkānī: *Nayl* 4/205; al-Qārī 2/105. On the long time span between Salama and Yazīd see Ibn Ḥajar: *Tahdhīb*. Haydarabad 1325, 4/150–2, 11/349.

[65] *Ḥadīth ʿAffān b. Muslim al-Ṣaffār* (d. 219 H.), Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 40, 231); Ibn Saʿd (d. 230 H.): *Ṭabaqāt*. Leiden 1908, 4/2/50; Ibn Ḥanbal 3/484, 4/78; Bukhārī: *al-Tārīkh al-Kabīr*. Haydarabad 1968, 8/238–9; Tirmidhī 3/284–5; Bazzār, cf. Haythamī: *Kashf* 1/491; idem, *Majmaʿ* 3/185; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/88; idem, *Sharḥ* 4/73; Ibn Ḥibbān 5/252; cf. also Haythamī: *Mawārid* 233; Ṭabarānī: *M.K.* 22/207; idem, *Awsaṭ* 3/269; Ḥākim 3/529.

[66] Ibn Ḥanbal 5/29, 367–8, 409; Abū Dāwūd 2/327; al-Bustī: *Maʿālim* 2/132; Tirmidhī 3/284–5; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/88; idem, *Sharḥ* 4/73; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/203; Ibn Abī Ḥātim (d. 327 H.): *ʿIlal*. Beirut 1985, 1/261.

[67] Ibn Ḥanbal 4/466–7; Bazzār, cf. Haythamī: *Kashf* 1/491 and *Majmaʿ* 3/185.

[68] Bazzār, cf. Haythamī: *Majmaʿ* 3/185–6; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/88–9.

[69] Ibn Ḥanbal 1/232; Haythamī: *Majmaʿ* 3/184–5, 187; Tirmidhī 3/284.

[70] Ibn Ḥanbal 2/359; Haythamī: *Majmaʿ* 3/184.

[71] Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/88; Ṭabarānī: *Awsaṭ*, cf. Haythamī: *Majmaʿ* 3/186. On Qazʿa see Ibn Ḥajar: *Tahdhīb* 8/377.

[72] Ibn Ḥanbal 6/359–60; Muslim 3/152; Tirmidhī 3/284; Ibn Khuzayma 3/288; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/73; Ibn Ḥibbān 5/253; Baghawī 6/334–5; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/203–4; Zaylaʿī 2/454; Haythamī 158; Muttaqī 3/360; al-Ghumārī: *Hadiyyat* 27; Bayhaqī: *Sunan* 4/288; idem, *Shuʿab* 7/360–1 (no. 377).

[73] Al-Ḥārith b. Abī Usāma: *Musnad* and Abū Yaʿlā: *Musnad* 13/92; cf. also Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/293; Ibn Khuzayma 3/288–9; Haythamī: *Majmaʿ* 3/186; Haythamī 158; Ṭabarānī: *Awsaṭ* 3/270.

[74] Abū Yaʿlā: *Musnad*, cf. Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/293; Ṭabarānī: *M.K.*, cf. Haythamī: *Majmaʿ* 3/186; al-Ghumarī, ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000352

en bloc in a tradition which, as noted above, speaks about Noah's fasting on *'āshūrā*. We also notice that in a few early sources the same was reported as 'Alī's own statement, i.e. not from the Prophet,[75] or even attributed to the Prophet only in a *mursal* form by people who lived in the late first and early second centuries, like Ḥumayd b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥimyarī, Ḥasan al-Baṣrī, Ma'bad al-Qurashī, Sa'īd b. Jubayr, 'Aṭā' and Zuhrī.[76] Some divergencies center around the question: to whom did the Prophet make this statement? (e.g. to Banū Aslam, Qadīd, Ahl al-'Arūḍ, people of the 'Awālī, a certain village, etc.). Others call attention as they seem to be loaded with halakhic issues (e.g., the fasting of children on *'āshūrā*, raised by the tradition of al-Rubayyi' and Bint Ruzayna or the question whether somebody who did not eat but drank water could start his fast on mid-day *'āshūrā*, etc.).

To the question raised by later scholars whether fasting half a day on *'āshūrā* proves that it was a voluntary fast at the outset, we shall come back in the concluding section. One may say at this stage that putting this tradition in such a context casts its "historical" elements in serious doubt.

4.3. Several traditions mention *'āshūrā* among other fasts which preceded *Ramaḍān* and were abrogated by it. One of them is by Ḥafṣa or, with certain variations, by an un-named wife of the Prophet *('an ba'ḍ azwāj/nisā' al-nabiyy)*. It says that he used to fast on *'āshūrā* together with mid Dhū al-Ḥijja/var. the ninth (or nine days) of it, three days of every month, certain Mondays and Thursdays, etc.[77] It is worth noting that the fasting of *'āshūrā* together with three days from each month appears in *tafsīr* works in connection with the phrase *"ayyām ma'dūdāt"* (counted days) of Quran 2/184 which, on the whole, speaks about ordaining the fast of *Ramaḍān*. This comes in the form of exegetical traditions leading back to Mu'ādh b. Jabal, Ibn 'Abbās, Qatāda and 'Aṭā'. We also notice that the idea forwarded here is that such a form of fasting was abrogated by the revelation of *Ramaḍān*.[78]

[75] Ibn Abī Shayba 3/58; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/216.

[76] Abū Ḥanīfa (d. 150 H.): *Musnad*. Cairo 1327 H., 22; Abū Yūsuf; *al-Āthār* 176–7; 'Abd al-Razzāq 4/286–7, 291; Ibn Abī Shayba 3/57; *Ḥadīth al-Jaḥdarī* 3; Ṭabarānī; *M.K.* 20/342; Haythamī 158.

[77] Compare: Ibn Ḥanbal 5/271, 6/287–8, 423; Nasā'ī 4/205, 220–1; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/76; Suyūṭī: *J.Ṣ.* 2/118; Ibn al-Athīr: *Jāmi'* 7/206; Abū Ya'lā: *Musnad* 12/469, 476.

[78] Muqātil (d. 150 H.): *Tafsīr*, Ms. Istanbūl, III Ahmet 74/1, fol. 28(a);

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000353

The notion of abrogation is carried also by a tradition on the position of Ibn Mas'ūd concerning *'āshūrā*. It was reported either by 'Umāra b. 'Umayr (Kufan, d. 98 H.) ← 'Abd al-Raḥmān b. Yazīd, by Ibrāhīm (b. Yazīd al-Nakh'ī, Kufan, d. 96 H.) ← his maternal uncle, 'Alqama (b. Qays), or else by other, less circulated chains. With minor variations, it says that al-Ash'ath b. Qays visited 'Abdullāh b. Mas'ūd on the day of *'āshūrā*. The latter offered him food but he abstained. To his enquiry, Ibn Mas'ūd assured him that the Prophet used indeed to fast, but left it after *Ramaḍān* was revealed.[79]

Other traditions confirm the notion of abrogation but in a less drastic way. One, by Jābir b. Samura, says that the Prophet used to order, urge and commit people to fast *'āshūrā*; but when *Ramaḍān* was ordained he neither did that nor forbade it. It was transmitted by the chain: Ash'ath b. Abī al-Sha'thā' (Kufan, d. 125 H.) ← Ja'far b. Abī Thawr (Kufan, d. ?).[80]

The idea that keeping the *'āshūrā* fast was not forbidden even after *Ramaḍān* was ordained is clearer in a tradition of Qays b. Sa'd. It says that *'āshūrā* was kept as a fast and alms were given before *Ramaḍān* and the *zakāt* were divinely ordained for people. However, we are also told that in spite of the new ordinances the old ones were not categorically forbidden and people continued to fulfil them.[81]

Two traditions, by 'Ā'idh b. 'Amr and 'Ā'isha, state explicitly that, after being abrogated by *Ramaḍān*, the *'āshūrā* fast became voluntary and people were given the choice of either fasting or breaking it (. . .

Ṭabarī: *Tafsīr*, 3/414; Zajjāj (d. 311 H.): *Ma'ānī al-Qur'ān*. Beirut 1988, 1/253; Zamakhsharī (d. 528 H.): *Kashshāf*. Cairo 1354 H., 1/112; Ṭabarsī: *Majma' al-Bayān*. Beirut 1961, 2/115; Bayḍāwī: *Anwār al-Tanzīl*. Lipsiae 1846, 1/101.

[79] Compare: Ibn Abī Shayba 3/56–7; Ibn Ḥanbal 1/424, 455; Bukhārī: *Ṣaḥīḥ* 5/145–5; Muslim 3/148–9; Abū Ya'lā 9/107; Ibn Khuzayma 3/283–4; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/206–7; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/86; Ṭabarānī: *M.K.* 10/86, 88–9, 216, 222, 239–40, 268; idem, *M.Ṣ.* Beirut 1981, 2/114; idem, *Awsaṭ* 3/269; Bayhaqī 4/288–9; Ḥāzimī 207; Ibn al-Athīr 7/202–3; Shawkānī: *Nayl* 4/205; Dāraquṭnī: *'Ilal* 5/206–9.

[80] Ṭayālisī 106; Ibn Abī Shayba 3/55–6; Ibn Ḥanbal 5/96, 105; Muslim 3/149; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/211; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/87; Ṭabarānī: *M. K.* 2/212; Bayhaqī 4/288; Ibn al-Athīr 7/202; Zayla'ī 2/455.

[81] Ṭayālisī 168; Ibn Ḥanbal 4/421–2, 6/6; *al-Thālith Min Ḥadīth Abī al-'Abbās al-Aṣamm*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 31, 144; *Ḥadīth Abī 'Amr b. al-Sammāk*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 103, 25; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/211–3; Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/85; Ṭabarānī: *M.K.* 18/349; Ibn al-Athīr 7/204; Muttaqī 3/361.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000354

man shā'a ṣāma wa-man shā'a afṭar.).[82] And a less circulated one by 'Ammār b. Yāsir says merely that *'āshūrā* was not ordained after *Ramaḍān* was revealed.[83]

But the main resistance to abolishing *'āshūrā* altogether comes in the form of a widely circulated tradition of Ibn 'Abbās transmitted by 'Ubaydullāh b. Abī Yazīd (Meccan, d. 126 H.). It says that, when asked about *'āshūrā*, Ibn 'Abbās testified that he knew no other day or month which the Prophet sought and preferred except *'āshūrā* and *Ramaḍān*.[84] We cannot but notice that in one early source *'āshūrā* was mentioned alone without *Ramaḍān* being mentioned with it.[85]

The last tradition that will be considered here is one exclusively connected with the name of Mu'āwiya. According to it, Mu'āwiya addressed the people of Medina during his last pilgrimage to Mecca. Challenging the knowledge of its scholars, he confirmed that the Prophet, while fasting on *'āshūrā* himself, said that it was not an ordinance so that "whoever wants to fast on it may do so and whoever wants to break it may as well."

As such, this tradition represents the last phase in the current of abandoning *'āshūrā* by way of saying that it was never an ordinance to begin with. The main circulator of it is Zuhrī who usually took it from Ḥumayd b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf (Medinese, d. 105 H.)[86] and only

[82] *Al-Rābi' Min Fawā'id al-Rāzī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 93, 83; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/219–20; Ṭabarānī: *M.K.* 18/19–20; Haythamī: *Majma'* 3/187.

[83] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/211; Haythamī: *Majma'* 3/188.

[84] 'Abd al-Razzāq 4/287; Ibn Abī Shayba 3/58; *al-Juz' al-Awwal Min Ḥadīth Ibn Abī Ṣābir*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 61, 127; *'Awālī al-Imām al-Jawharī*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 67, 164; Ibn Ḥanbal 1/222, 313; Bukhārī 2/251; Muslim 3/151; Nasā'ī 4/204; Ibn Khuzayma 3/287; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/214–5; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/75; Baghawī 6/333; Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī: *Faḍā'il al-A'māl*. Cairo 1987, 76–7, al-Mundhirī (d. 656 H.): *al-Targhīb wa-l-Tarhīb*. Cairo n.d., 278; idem, *Kifāyat al-Muta'abbid*. Cairo 1987, 48; Tabrīzī: *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Beirut 1961, 1/636; Ibn al-Athīr: *Jāmi'* 7/204–5; Qasṭallānī: *Madārik* 42; Haythamī: *Majma'* 3/186; Haythamī 157; Shawkānī: *Nayl* 4/204; Bayhaqī: *Sunan* 4/286; idem, *Shu'ab* 7/363–4 (no. 3779–80); Ḥumaydī 1/226–7; Suyūṭī: *Durr* 6/344; Ṭabarānī: *Awsaṭ*, 3/348.

[85] Shāfi'ī: *Ikhtilāf* 102.

[86] Mālik b. Anas (d. 179 H.): *Muwaṭṭa'*. Cairo 1951, 1/299 (see also the recension of al-Shaybānī (d. 189 H.). Beirut n.d., 131); Shāfi'ī: *Ikhtilāf* 102; 'Abd al-Razzāq 4/286; Ḥumaydī (d. 219 H.): *Musnad*. Beirut and Cairo 1382 H., 2/273; Ibn Ḥanbal 4/95–6, 97–8; Bukhārī 2/250–1; Muslim 3/149; Nasā'ī 4/204–5; Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/77; Abū Ja'far al-Maṣṣīṣī: *Ḥadīth*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 67, 24; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ* 5/255; Naysābūrī: *Kitāb al-Arba'īn*, Ms. Ẓāhiriyya, *maj-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000355

once from al-Sā'ib b. Yazīd (d. 86–100 H.).[87] In two early sources it was also reported by the chain: Yaḥyā b. ʿAbdullāh (sometimes wrongly stated as b. Muḥammad/b. ʿAbd al-Raḥmān) b. Ṣayfī ← ʿUmar b. Yūsuf/ʿAmr b. Yūsuf. The remarkable difference is that this latter variant does not mention Muʿāwiya's pilgrimage, his challenge to the scholars of Median, or even his invocation of the Prophet's authority.[88]

Invoking such authority, albeit outside the context of Medina, is conveyed by a tradition of ʿUrwa ← ʿAbdullāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ.[89] Other isolated transmissions were made through Khālid b. al-Muhājir (wrongly stated as b. Abī al-Muhājir) from Muḥammad b. Maslama and through Jābir b. Zayd (Basran, d. 93–104 H.) whose traditional source, however, is not specified.[90]

5. Controversial Merits and Positions:

It is but natural to expect to come across numerous controversial statements concerning a day the position of which had undergone a sharp change in early Islam. The main issues around which such controversies arose centred not only upon the Prophet's fasting and extolling *ʿāshūrā* but also on the positions taken by companions, successors, etc., on the matter, the merits of that day and the degree to which its fasting or celebration was to be sought or avoided. In what follows the traditional material on these and other related issues will be examined.

5.1. In a tradition whose *isnād* does not go beyond Saʿīd b. al-Musayyib (d. 93–100 H.), Abū Bakr and ʿUmar are said to have ordered the fasting of *ʿāshūrā*.[91] Attributing the same position to ʿUmar is made by a statement of Mālik b. Anas (d. 179 H.) who, however, does not specify his sources. "I was told" *(balaghanī)*, Malik says, "that ʿUmar sent to al-Ḥārith b. Hishām [saying]: tomorrow is the day of *ʿāshūrā*, [so] fast and

---

*mū*ʿ 22, 51–2; Bayhaqī 4/90; Ṭabarānī: *M.K.* 19/327–9; Baghawī 6/336–7; Ḥāzimī 207; Ibn al-Athīr 7/205; Zaylaʿī 2/455; Muttaqī 3/360; Shawkānī: *Nayl* 4/205; Basawī (d. 277 H.): *al-Maʿrifa wa-l-Tārīkh*. Beirut 1981, 1/367–8.

[87] Occuring only in Ṭabarānī: M.K. 19/316–7.

[88] ʿAbd al-Razzāq 4/290–1; Ibn Abī Shayba 3/57.

[89] Ṭabarānī: *M.K.* 19/313.

[90] See: Abū al-Qāsim al-Kinānī: *Ḥadīth*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū*ʿ 24, 185 and al-Rabīʿ b. Ḥabīb, 1/62, respectively.

[91] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000356

command your folks to fast [it]."[92] From two other early sources we learn that the same information was traditionally reported by Ibn Jurayj (d. 150 H.) ← ʿAbd al-Malik b. Abī Bakr (the great grandson of al-Ḥārith, Medinese, d. ca. 120 H.).[93]

Of the other companions, ʿAlī and Abū Mūsā al-Ashʿarī are the ones most heavily reported as ordering to fast *ʿāshūrā*. In a tradition of Abū Isḥāq (al-Subayʿī, Kufan, d. 128–9 H.), al-Aswad b. Yazīd (d. 74 H.) is quoted as saying that of all the Prophet's companions, ʿAlī and Abū Mūsā were the ones most noted for ordering the fasting of *ʿāshūrā*.[94] In one early source, a similar position of ʿAlī was reported by the same Abū Isḥāq and a certain al-Shaybānī from al-Ḥārith and Abū Bishr, respectively.[95] There is one more tradition with a limited circulation by Sufyān al-Thawrī (d. 161 H.) ← Fulayt (poss. Aflat b. Khalīfa) ← a successor woman named Jasra bint Dajāja. It says that when ʿĀ'isha was told that ʿAlī ordered to keep the *ʿāshūrā* fast the said: "he is the one with the best knowledge of the *sunna* from among those who are still alive" *(. . . huwa aʿlamu man baqiya bi-l-sunna)*.[96]

We have already dealt with the reported position of Ibn Masʿūd that *ʿashūrā* was abrogated by *Ramaḍān*. One may add here two less circulated tradtions on him. One by Shaʿbī (Kufan, d. 103–10 H.) from his uncle, Qays b. ʿAbbād which says that the only voluntary things Ibn Masʿūd used to do were the forenoon prayer and the *ʿāshūrā* fast.[97] According to the second, reported by Shaʿbī too, ʿAlqama testifies that, besides *Ramaḍān*, Ibn Masʿūd used not to fast any other day but *ʿāshūrā*.[98]

[92] Mālik b. Anas: *Muwaṭṭaʾ* (ed. Cairo) 1/299, cf. also Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/217; Ibn al-Athīr: *Jāmiʿ* 7/204; Muttaqī 3/361.

[93] ʿAbd al-Razzāq 4/287 and, with a slight variation, Ibn Abī Shayba 3/56. The latter source, 3/57, brings also a tradition by Shuʿba (d. 160 H.) ← ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim (Medinese, d. 126–131 H.) which says that ʿUmar used not to fast *ʿāshūrā*. This, however, is clearly a copiest's mistake as we shall see below that the one meant is Ibn ʿUmar, not ʿUmar.

[94] Ṭayālisī 168, cf. also Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/292; Ibn al-Jaʿd 2/912; Ibn Abī Shayba 3/56; Abū Jaʿfar al-Maṣṣīṣī, 24; ʿAbd al-Razzāq 4/287; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/216; Bayhaqī: *Sunan* 4/286–7; idem, *Shuʿab* 7/366–7 (no. 3784). See also Ibn al-Jawzī: *Tabṣira*. Beirut 1986, 2/7–8, quoting Ibn Shāhīn (d. 385 H.) who noted also ʿAlī b. al-Ḥusayn, Saʿīd b. Jubayr and Ṭāwūs for fasting *ʿāshūrā*.

[95] Ibn Abī Shayba 3/56–8.

[96] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/216; Muḥibb al-Dīn: *Dhakhāʾir al-ʿUqbā*, Ms. Ẓāhiriyya, general 4808, 41.

[97] Ṭabarānī: *M.K.*, cf. Haythamī: *Majmaʿ* 3/188.

[98] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/217.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000357

A family tradition by ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥumayd (d. 137 H.), a descendant of the companion ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf, describes how the latter once forgot to fast on *ʿāshūrā*, but when he remembered it, he started his fast on the forenoon.[99] Needless to say, this tradition is loaded as it forms part of the debate whether it is accepted to fast only part of the day of *ʿāshūrā* or not.

Actually, the only companion who is reported to have refrained from fasting *ʿāshūrā* is Ibn ʿUmar. It must be recalled that to some variants of the above-noted traditions brought in his name on *ʿāshūrā* being a fast day in the *Jāhiliyya*, a supplement note was added saying: "and Ibn ʿUmar used not to fast it" *(wa-kāna ibnu ʿumara lā yaṣūmuh)*.[100] And the same was confirmed in a tradition of Shuʿba ← al-Qāsim b. Muḥammad.[101] From a tradition of Nāfiʿ, however, we learn that Ibn ʿUmar used to refrain from fasting on *ʿāshūrā* only while he was travelling.[102]

Recommending to fast on *ʿāshūrā* as an act of repentance was reported from the successor ʿUbayd b. ʿUmayr (d. 68 H.). This was done by the chain: al-Subayʿī ← al-Aswad b. Yazīd, noted above.[103] From Hishām (b. ʿUrwa ?) we learn that al-Ḥasan al-Baṣrī liked the *ʿāshūrā* fast *(kāna yuʿjibuhu)*.[104] According to al-Mubārak b. Faḍāla (d. 164–5 H.), al-Ḥasan even considered it as an ordinance *(farīḍa)*.[105] ʿIkrima, in his turn did not consider any fast other than *Ramaḍān* as an ordinance, *ʿāshūrā* being included.[106] ʿAbd al-Raḥmān b. al-Qāsim is simply said to have kept it as a fast.[107] About Zuhrī we learn that he did not refrain from fasting on it even when travelling.[108] Finally, the Umayyad caliph, ʿUmar II, is positively reported as one who used to fast on it.[109]

5.2. A certain dimension of the changing positions towards *ʿāshūrā* is revealed through the various merits and rewards with which its fasting

[99] Ibid.

[100] See chapter 2.1., above.

[101] Musaddad: *Musnad*, cf. Ibn Hajar: *Maṭālib* 1/293.

[102] ʿAbd al-Razzāq 4/290.

[103] Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/218; Ibn al-Jaʿd 2/913.

[104] Ibn Abī Shayba 3/57.

[105] Al-Jaḥdarī 3. Note, however, that *ʿāshūrā* is called *yawm ʿāshiq* all along this work.

[106] Ibn Abī Shayba 3/57.

[107] Ibn Abī Shayba 3/56; Ṭabarī: *Tahdhīb* 1/219.

[108] Ṭabarī 1/218; Qasṭallānī: *Madārik* 44; Bayhaqī: *Shuʿab* 7/380 (no. 3798).

[109] Ibn al-Jawzī: *Sīrat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz*. Beirut 1984, 211.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000358

and celebration were connected. This issue was partially touched upon while reviewing the Judeo-Christian lore concerning it, above. Recall especially the traditions of Ibn ʿAbbās and Abū Hurayra which equated its fasting, among other acts connected with it, with worshipping God for seventy or forty years.

In a number of other traditions such merits were noted separately. One, by Jābir b. Zayd, attributes to Ibn ʿAbbās the saying that the reward for fasting on *ʿāshūrā* equals an atonement for 60 months and freeing 10 Arab believers (lit.: from among the sons of Ismāʿīl).[110] In another tradition, the authenticity of which was questioned because of the authority for it, Ḥabīb b. Abī Ḥabīb, the reward for one who fasts on *ʿāshūrā* was equated with worshipping God for 60 years.[111] A third one, whose authority was not specified, attributes to the Prophet through Ibn ʿAbbās the saying that whoever fasts on *ʿāshūrā* would be granted the reward of 10 thousand angels.[112] Finally, another tradition of Ibn ʿAbbās brings the element of urging provision for the needy with fast-breaking *(iftār)*[113] which occurs in the tradition bearing his name on the Judeo-Christian lore, noted above.

By far, the notion which enjoyed the widest circulation is one which states that fasting on *ʿāshūrā* gives the reward of an atonement for one past year, often collated with the element that fasting on the day of *ʿarafa* offers atonement for an additonal year to come. As such it is heavily associated with the name of Abū Qatāda al-Anṣārī through whom it was attributed to the Prophet. From Abū Qatāda it was transmitted through Ḥarmala b. Iyās (d. 100–10 H.), Abū al-Zubayr al-Makkī (d. 126 H.), ʿAbdullāh b. Maʿbad al-Zimmānī (d. ?) and possibly Mujāhid (d. 102–3 H.) and Abū al-Khalīl (Ṣāliḥ b. Abī Maryam al-Ḍabʿī) too.[114]

[110] Al-Rabīʿ b. Ḥabīb 1/61–2.

[111] Ibn al-Qaysarānī (d. 507 H.): *Maʿrifat al-Tadhkira*. Beirut 1985, 220; al-Ḥūt al-Bayrūtī (d. 1276 H.): *Asnā al-Maṭālib*. Beirut 1319 H., 210.

[112] Shawkānī: *al-Fawāʾid* 96.

[113] Daylamī 3/569.

[114] Al-Abnūsī 14; *Aḥādīth Abī al-Zubayr*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmūʿ* 53, 18–19; al-Jaḥdarī 3; Ibn Abī Shayba 3/58; Ibn Ḥanbal 5/295, 304, 307–8, 310–11; Ibn Ḥumayd 97; Ibn Khuzayma 3/288; Abū Yaʿlā, cf. Ibn Ḥajar: *Maṭālib* 1/294–5; Ibn Ḥibbān: *Ṣaḥīḥ*, 5/256–7; al-Bustī (d. 388 H.): *Ghalaṭ al-Muḥaddithīn*. Damascus 1987, 102; Ibn Ḥazm: *al--Muḥallā* 7/17; Ibn ʿArabī: *Sharḥ al-Tirmidhī* 3/285–6; Bayhaqī: *Sunan* 4/283; idem, *Shuʿab* 7/346–8, 365 (nos. 3781–2, 3844); al-Mundhirī: *al-Targhīb* 2/78; Nawawī: *al-Majmūʿ* 6/379; Ibn Ḥajar: *al-Talkhīṣ* 6/468–9; Suyūṭī: *al-Akhbār al-Mutawātira*. Beirut 1985, 135; idem, *al-Khaṣāʾiṣ al-Kubrā*. Haydarabad 1320 H., 2/208; idem, *Durr* 1/231; Ḥumaydī 1/205; Ibn Abī Ḥātim 1/241; Dāraquṭnī 2/106.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000359

In a few sources such a statement of the Prophet comes as an answer to an enquiry by a man concerning other forms of fasting.[115] Others, however, choose to bring the reward of one year's atonement for *'āshūrā* without the element of enquiry and without mentioning *'arafa* at all.[116]

The same notion on the reward for *'āshūrā* and *'arafa* was attributed to the Prophet by a less circulated tradition of Abū Sa'īd al-Khudrī.[117] What is more interesting probably is that the same statement was reported by an early source as one made by Sa'īd b. Jubayr, not the Prophet.[118]

5.3. More controversial was the tradition which urges people to be abundant with their families on *'āshūrā* (lit.: whoever provides abundantly for his family on *'āshūrā*, God will provide him abundantly for the rest of his year). It was attributed to the Prophet through chains leading back to Ibn Mas'ūd,[119] Abū Hurayra,[120] Abū Sa'īd al-Khudrī,[121] Jābir b.

[115] See especially: Ibn Ḥanbal 5/296–7; Bayhaqī 4/286; Ḍiyā' al-Dīn 76; Tabrīzī 1/637; Zayla'ī 2/455.

[116] 'Abd al-Razzāq 4/285–6; Ibn Māja 1/553; Tirmidhī 3/284–5; Ḥalīmī 2/395; Ibn al-Athīr: *Jāmi'* 7/205; Mundhirī: *Kifāyat* 48; Qasṭallānī: *Madārik* 42.

[117] Bazzār, cf. Haythamī: *Kashf* 1/493 and *Majma'* 3/189, the latter work quoting Ṭabarānī's *Awsaṭ* too.

[118] Abū Yūsuf 177.

[119] Ṭabarānī: *M.K.* 10/94, cf. also Haythamī: *Majma'* 3/189; al-'Uqaylī (d. 322 H.): *al-Ḍu'afā' al-Kabīr*. Beirut 1985, 3/252; Ibn Ḥibbān (d. 354 H.): *al-Majrūḥīn*. Ḥalab 1402 H., 3/97; Ibn al-Qaysarānī 237; Ibn al-Jawzī: *Mawḍū'āt* 2/203; Dhahabī: *Mīzān* 4/326; Ibn Ḥajar: *Lisān* 6/212, quoting Bayhaqī's *Shu'ab al-Īmān*. Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751 H.): *al-Manār al-Munīf*. Beirut 1970, 111–3; Suyūṭī: *La'ālī* 2/111; idem, *Durr* 6/345; Fattanī 118; al-Ḥūt al-Bayrūtī 227; Sakhāwī (d. 902): *al-Maqāṣid al-Ḥasana*. Cairo 1956, 431; al-'Ajlūnī (d. 1162 H.): *Kashf al-Khafā'*. Beirut 1351 H., 2/283–4; al-Ghumārī: *Hadiyyat* 33, quoting Ṭabarānī, 'Uqaylī, Ibn 'Adiyy and Bayhaqī's *Shu'ab*. See also this last source, 7/376–7 (no. 3792).

[120] *Ḥadīth al-Qāsim b. Mūsā al-Ashyab*, Ms. Ẓāhiriyya, *majmū'* 61, 145; Ibn al-Jawzī: *Mawḍū'āt* 2/203; Mundhirī: *Targhīb* 2/79; Suyūṭī: *al-Durar al-Muntathira*. Cairo 1307 H., 214–5, quoting Bayhaqī's *Shu'ab*; idem, *La'ālī* 2/111–3; Ibn al-Dubay' al-Shaybānī (d. 944 H.): *Tamyīz al-Ṭayyib*. Cairo 1347 H., 171; Fattanī 118; Sakhāwī 431; 'Ajlūnī 2/283; Shawkānī: *Fawā'id* 99; Ghumārī: *Hadiyyat* 31, quoting Ibn 'Adiyy's *al-Kāmil Fī al-Ḍu'afā'* and Abū Nu'aym's *Tārīkh Iṣbahān*; Bayhaqī: *Shu'ab* 7/378 (no. 3795).

[121] Ṭabarānī's *Awsaṭ*, cf. Haythamī: *Majma'* 3/189; Isḥāq b. Rāhawayh's *Musnad* and Bayhaqī's *Shu'ab*, cf. Suyūṭī: *Durar* 214–5 and *La'ālī* 2/111–3; Ibn al-Dubay' 171; Fattanī 118; 'Ajlūnī 2/283; Sakhāwī 431; Shawkānī: *Fawā'id* 99; Ghumārī: *Hadiyyat* 29 quoting Ibn Rāhawayh's *Musnad*, al-Ḥakīm al-Tir-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000360

ʿAbdullāh,[122] Ibn ʿUmar,[123] Anas[124] and, in a *mawqūf* form to ʿUmar, too.[125]

On the whole it seems not always to have been easy for Muslim scholars to rule out the authenticity of this tradition. Ibn Masʿūd's version, it is true, was deemed fabricated because of Hayṣam b. al-Shuddākh, whose transmission of it (through the chain: Aʿmash ← Ibrāhīm (al-Nakhaʿī ?) ← ʿAlqama) was considered "very weak" *(ḍaʿīf jiddan)*. Abū Hurayra's tradition was questioned because his immediate transmittor, Sulaymān b. Abī ʿAbdullāh, was considered by Ibn al-Jawzī as "unknown" *(majhūl)*. The authority on Abū Saʿīd's version was condemned as coming from a man of "deniable" *ḥadīth (munkar)*. The line leading to Jābir through Ibn al-Munkadir was considered by Bayhaqī as "weak" *(isnād ḍaʿīf)*. But the other line through Abū al-Zubayr, as brought by Ibn ʿAbd al-Barr's *Istidhkār*, was noted for being "good" because it complied with the criteria of Muslim *(ʿalā sharṭ muslim)*. Ibn ʿUmar's tradition was reported in Dāraquṭnī's *Afrād* and al-Khaṭīb's *Ruwāt Mālik*, from where we learn of the chain: Mālik ← Nāfiʿ.[126] However, note was also taken that the same was reported by Ibn ʿAbd al-Barr in a *mawqūf* form from ʿUmar "through an *isnād* of reliable men" *(bi-sanadin rijāluhu thiqāt)*, except for doubting the hearing of its last link, Saʿīd b. al-Musayyib, from ʿUmar. Although Ibn al-Jawzī considered Sulaymān b. ʿAbdullāh the immediate transmittor from Abū Hurayra, as "unknown", later scholars noted that he was included in Ibn Ḥibbān's *Thiqāt*.

Some of the late scholars who commented upon the controversy over this tradition gave weight to Bayhaqī's reported view in his *Shuʿab al-Īmān* that though each of its lines of transmission is individually weak, they gain strength if considered together. Another scholar, Abū al-Faḍl

---

midhī's *Nawādir al-Uṣūl*, Bayhaqī's *Shuʿab* and Ṭabarānī's *Awsaṭ*; Bayhaqī: *Shuʿab* 3/377–8 (no. 3794).

[122] Suyūṭī: *Durar* 214–5; idem, *Laʾālī* 2/111–2, quoting Bayhaqī's *Shuʿab* and *al-Istidhkār* by Ibn ʿAbd al-Barr; Ghumārī: *Hadiyyat* 10, 20; Ibn al-Dubayʿ, Fattanī, ʿAjlūnī and Sakhāwī, ibids; Bayhaqī: *Shuʿab* 7/375 (no. 3791).

[123] Dāraquṭnī's *Afrād*, cf. Suyūṭī: *Durar* 214–5; *Laʾālī* 2/111–2 and ʿAjlūnī 2/283; Ghumārī: *Hadiyyat* 35, quoting al-Khaṭīb's, *al-Ruwāt ʿAn Mālik*.

[124] Shawkānī: *Fawāʾid* 99.

[125] Ibn ʿAbd al-Barr, cf. Ghumārī: *Hadiyyat* 38, Suyūṭī *Durar* and *Laʾālī*, Fattanī and ʿAjlūnī, ibids. Compare also with Muttaqī (ed. Damascus, vol. 8, nos. 24258–9 and vol. 12, no. 35200.)

[126] Cf. Suyūṭī: *Laʾālī* 2/113–4 and Ghumārī: *Hadiyyat* 35–6, where al-Khaṭīb was quoted as ruling: *"wa-lā yathbut ʿan mālik"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000361

al-'Irāqī, was quoted as saying in his *Amālī* that at least the tradition of Abū Hurayra is "good" *(ḥasan)*, relying in this respect on the opinion of an earlier scholar, Ibn Nāṣir al-Salāmī (d. 550 H.).[127]

A closer look at more information on this late flare of controversy may reveal more of its earlier sources and aspects. Already 'Uqaylī says that "no prophetical statement on this issue could be considered true apart from something which Ibrāhīm b. Muḥammad b. al-Muntashir (Kufan, d. ca. 120 H.) reported in a *mursal* form".[128] Besides the *mawḍū'āt* sources cited above, Ibrāhīm's tradition was noted also by Ibn Taymiyya who adds that Ḥarb al-Kirmānī (d. 280 H.) has asked Ibn Ḥanbal about this statement. The latter, we are told, said: "it is baseless" *(lā aṣla lahu)*.[129] From an earlier source we learn that Ibn Hāni' (d. 275 H.) also asked Ibn Ḥanbal whether he heard it and the latter confirmed that it was reported by Sufyān b. 'Uyayna (d. 198 H.) ← Ja'far al-Aḥmar (d. 167 H.) ← Ibrāhīm b. al-Muntashir.[130] We also learn that Ibn 'Uyayna used to think highly of Ibn al-Muntashir, to believe in the tradition he circulated from him and to add: "we tried it [i. e. providing abundantly in *'āshūrā* S. B.] for the last fifty to sixty years and saw nothing but blessedness." Ibn Ḥanbal, however, expressed his opinion that the *isnād* of it has some weakness; and when Ibn Hāni' said "God may have mercy on Ibn 'Uyayna, [it is] the government's money", Ibn Ḥanbal remained silent *(thumma qultu: ayā raḥima allāhu ibna 'uyayna, darāhimu al-sulṭān, fa-sakat)*.[131] Finally, another early scholar, Ibn Ma'īn (d. 233 H.), confirms the chain of Ja'far al-Aḥmar ← Ibrāhīm b. al-Muntashir and

[127] Bayhaqī: *Shu'ab* 7/379. See also Ghumārī: *Hadiyyat* 3–4, 15; al-Qārī: *Jam'* 2/106; Zarkashī (d. 794 H.): *al-Tadhkira*. Beirut 1986, 188; Laknawī 100–1.

[128] 'Uqaylī 3/252.

[129] Ibn Taymiyya: *Aḥādīth al-Quṣṣāṣ*. Beirut 1972, 99. See also al-Qārī: *al-Asrār al-Marfū'a*. Beirut 1985, 340–1 and compare with Samhūdī (d. 911 H.): *al-Ghummāz*. Beirut 1986, 189.

[130] Ibn Hāni': *Masā'il al-Imām Aḥmad*. Beirut 1400 H., 1/136. See also Ghumārī: *Hadiyyat* 37, quoting al-Ḥakīm al-Tirmidhī's *Nawādir al-Uṣūl*, Samarqandī's *Tanbīh*, Bayhaqī and 'Uqaylī; and compare with Bayhaqī's *Shu'ab* 3/379, cf. also Suyūṭī. *La'ālī* 2/113), where Shādhān was also stated to have reported it from Ja'far al-Aḥmar as well as Samarqandī's *Tanbīh* 130, where Ibn al-Muntashir was wrongly stated as Ibn Maysara.

[131] Ibn Hāni', 1/137. Compare, however, with *Masā'il al-Imām Aḥmad* by his son, Ṣāliḥ (d. 266 H.). Delhi 1988, 1/418–9, where only the *mursal* form of Ibn al-Muntashir was brought with Ibn Ḥanbal commenting that he was "reliable and trustworthy".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000362

adds the note that Ibn ʿUyayna has counterfeited it *(dallasahu)* from Ibn al-Muntashir.[132]

5.4. Not less controversial is the prophetical tradition which recommends colouring the eyelids with kohl on the day of *ʿāshūrā*, with the promise that whoever does that will never suffer from ophthalmia *(man iktaḥala yawma ʿāshūrā bi-l-ithmid lam tarmad ʾaynāhu abadan)*. It was transmitted from Ibn ʿAbbās by the chain: Juwaybir ← Ḍaḥḥāk,[133] and from Abū Hurayra by either Abū al-Zinād ← al-Aʿraj or through Ismāʿīl b. Maʿmar b. Qays ← Muḥammad b. Qays al-Ḥabaṭī ← Muḥammad b. ʿAmr b. ʿAlqama ← Abū Salama b. ʿAbd al-Raḥmān.[134] Following Ibn al-Jawzī, almost all our later sources reiterate the opinion of al-Ḥākim, who rejected Juwaybir, and Bayhaqī's comment that Ḍaḥḥāk never met Ibn ʿAbbās. As for the second line leading to Abū Hurayra, it was rejected on the grounds that Ismāʿīl b. Maʿmar was unreliable. However, it seems to have been difficult to reject Abū Hurayra's tradition altogether because, in the words of Ibn al-Jawzī, its first line "has *thiqāt* in whose name somebody has probably concealed it." On the level of content another reason for rejecting this tradition was quoted again from al-Ḥākim, Bayhaqī and Ibn al-Jawzī and reiterated by several later scholars. It says that the notion of *iktiḥāl* on *ʿāshūrā* was not reported from the Prophet but is a detested innovation made by the killers of Ḥusayn *(lam yurwa ʿan rasūli l-lāhi (ṣ) fīhi atharun, wa-hwa bidʿa ibtadaʿahā qatalatu al-ḥusayn ʿalayhi al-salām)*.

[132] Yaḥyā b. Maʿīn (d. 233 H.): *Tārīkh*. Mecca 1979, 1/291.

[133] Bayhaqī: *Shuʿab* 7/379 (no. 3797), cf. also Ibn al-Jawzī: *Mawḍūʿāt* 2/204; al-Qārī: *al-Asrār* 340–1; idem, *Jamʿ* 2/106; idem, *al-Maṣnūʿ*. Ḥalab 1969, 141; Zaylaʿī 2/455; Ibn Qayyim 111–3; Sakhāwī 403–4; Suyūṭī: *Laʾālī* 2/110–1; idem, *J. S.* 2/166; idem, *al-Durar* 209; idem, *Durr* 6/345; idem, *al-Amr bi-l-Ittibāʿ*. Cairo 1987, 88–9; Fattanī 118; Ibn al-Dubayʿ 157; al-Ḥūt al-Bayrūtī 200; Shawkānī: *Fawāʾid* 98; Zarkashī 159; Laknawī 97; al-Albānī: *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa*. Beirut 1399 H., 2/89; Ghumārī: *al-Mughīr* 95; but compare with idem, *Hadiyyat* 26, where another line, through ʿUthmān b. Khuthaym ← Saʿīd b. Jubayr, is given. In Thaʿlabī: *Qaṣaṣ* 59, an additional element was forwarded, namely that the eyes of Noah and his people blackened out because they kept looking at water and, hence, they were ordered to colour them with *ithmid* when they left the Ark on *ʿāshūrā*.

[134] Ibn al-Jawzī: *Mawḍūʿāt*, ibid; Ibn al-Najjar: *Tārīkh*, through Ibn Mardawayh, cf. Zaylaʿī 2/456, Suyūṭī's *Laʾālī*, Fattanī, Laknawī and Shawkānī, ibids. Compare also with al-Qārī: *Jamʿ*, ibid; Muttaqī (ed. Damascus 1983, vol. 12 no. 35199).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000363

To this, some late scholars add that, on the whole, the traditional discourse on *iktiḥāl*, washing and perfuming oneself *(ightisāl, iddihān, taṭayyub, ikhtiḍāb)* handshaking *(muṣāfaḥa)* and other forms of celebration on *ʿāshūrā* are "deniable innovations" *(umūr munkara mubtadaʿa)*. On the other hand, the reported acts by the Shīʿī *rāfiḍa* of wearing black, roaming around, mourning and making cuts on their heads and bodies were also condemned as "great deniables" *(munkarāt ʿaẓīma)*. Both parties were branded as "innovators and outlaws from the Sunna" *(wa-l-ṭāʾifatān mubtadiʿatān khārijatān ʿan al-sunna)*. It is even suggested that, except for the one on fasting, all the *ḥadīth*s concerning special prayers, celebrations and the merits of *ʿāshūrā* were fabricated in order to counter-balance the Shīʿī mourning on that day to commemorate the martyrdom of Ḥusayn.[135]

To conduct a full investigation into the historicity of the killing of Ḥusayn would carry us beyond the scope of this study. One may note, however, the existence of gross discrepancies in the traditional reports concerning the exact date on which he was killed, including not only the day of the week but also the month or even year of that incident. A quick glance at the available material would soon reveal that the idea that Ḥusayn was killed on a Friday, the tenth of Muḥarram, 61 H., was far from being established troughout the second and even early third centuries, though it certainly existed as a strong current which eventually emerged victorious.[136] Of relevance to dating the earliest traditional Shīʿī position towards *ʿāshūrā*, note may be made of two traditions. One, reported by Wāqidī (d. 207 H.) ← Aflaḥ b. Saʿīd (Medinese, d. 156 H.) ← Muḥammad b. Kaʿb al-Quraẓī (d. 117–20 H.). It says that Ḥusayn was killed in the month of Ṣafar of the year 61 H. From the comment of Wāqidī who rejects it, we also learn that he prefers the tradition of Abū Maʿshar which says that Ḥusayn was killed on *ʿāshūrā*, the tenth of Muḥarram.[137] From Ibn ʿAsākir we also learn that al-Dhuhalī (Muḥammad b. Yaḥyā, d. 256–8 H.) reported from Wāqidī's contemporary, Yaḥyā b. Bukayr who also held that Ḥusayn was killed in Ṣafar, not Muḥarram.[138]

[135] Compare: Ibn al-Jawzī: *Mawḍūʿāt*; Suyūṭī: *al-Amr*; al-Qārī: *Asrār* and *Maṣnūʿ*; Ibn al-Dubayʿ; Ghumārī: *Hadiyyat*; and al-Albānī: ibids.

[136] Compare: Ibn ʿAsākir 5/90–1; Ibn Shahrāshūb: *Manāqib*. Najaf 1955, 3/237; Ibn ʿAbd Rabbihi: *ʿIqd*. Cairo 1942, 1/381; Ṭabarānī: *M.K.* 3/98, 103, 114–5, 117; Iṣfahānī: *Maqātil*. Beirut n.d., 78–9; Basawī 3/324, cf. Baghdādī 1/143.

[137] Ibn ʿAsākir 5/90. See also Basawī, cf. Baghdādī, ibid.

[138] Ibid, 5/91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000364

On this background it is worth noting that invoking the Shī'ī authorities against fasting and celebrating *'āshūrā* is made by people who lived from the mid-second to early third century. The earliest form of such rejection is expressed by a tradition of al-Ḥasan b. 'Alī al-Washshā' ← Najaba (Najiyya ?) b. al-Ḥārith al-'Aṭṭār. In it Najaba reports the answers given to his enquiry about *'āshūrā* by the fifth and sixth Shī'ī Imāms, al-Bāqir (d. 114–8 H.) and al-Ṣādiq (d. 148 H.), respectively. We notice that al-Bāqir's position is limited to stating that it is "a fast abandoned by the revelation of *Ramaḍān* and [fasting] what is abandoned is a *bid'a*". Then, we are told, the reporter asked al-Ṣādiq who gave the same answer as his father's, but added: "it is verily fasting a day concerning which no scripture was revealed or a *sunna* beaten except the *sunna* of the family of Ziyād by killing al-Ḥusayn b. 'Alī, may God's prayers be on them both."[139]

What seems to be clear shift towards the mid-second century is confirmed by two other traditions with the *isnād*: Zayd al-Narsī ← 'Ubayd b. Zurāra and Abān ← 'Abd al-Malik. The former is short and in it al-Ṣādiq merely warns that whoever keeps the *'āshūrā* fast will suffer the fate of Ibn Murjāna (the pejorative title of Ziyād b. Abīhi) and his family.[140] The latter is longer, more informative and clearly the product of later elaboration and the moulding of new elements. In it, al-Ṣādiq warns against fasting on the ninth too, in which, he says, Ḥusayn was besieged, outnumbered and hence, his enemies, Ibn Mujāna and 'Umar b. Sa'd, were glad – as they realised that no reinforcement to Ḥusayn was expected from the Iraqis. As for *'āshūrā*, the day in which Ḥusayn was killed according to this tradition, we are told that it is a day of grief to the people of heavens, earth and all believers and a day of joy to Ibn Murjāna, the family of Ziyād and the people of Syria, etc., and hence no fasting is allowed.[141]

What seems to be a rejection of the notion of a thankful fasting implied here, is confirmed by a third tradition reported from al-Ṣādiq by al-Ḥusayn b. Ghundar ← his father. It explicitly says that fasting *'āshūrā* is a *sunna* adopted by the family of Abū Sufyān to thank God for the killing of Ḥusayn and the passage of caliphal authority to them. We are also told that people followed them in fasting as well as celebrating this day and introducing joy to their families (*. . . wa-iqtadā bihim al-nāsu*

[139] Kulaynī (d. 328–9 H.): *al-Kāfī*. Teheran 1377 H., 4/146.

[140] Ibid, 4/147.

[141] Ibid; cf. also Majlisī (d. 1111 H.): *Biḥār al-Anwār*. Beirut 1983, 45/95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000365

jamī'an lidhālik, fa-lidhālik yaṣūmūnahu wa-yudkhilūna 'alā 'iyālātihim wa-ahlihim al-faraḥ . . .).[142]

The same position is reported from the eighth Shī'ī Imām, al-Riḍā ('Alī b. Mūsā, d. 203 H.) in a tradition of Ja'far b. 'Īsā.[143] It seems that, at this stage, Shī'ī rejection of fasting on *'āshūrā* has become an established standard; a position exemplified by the circulation of a tradition by Ḥurayz ← Zurāra. Overlooking the initial passage from the period of al-Bāqir to that of al-Ṣādiq, it simply gives a random Shī'ī prohibition to fasting *'āshūrā* and *'arafa* which it attributes to both Imāms.[144]

6. Scholars' Positions and Concluding Notes:

It is unanimously agreed by later Sunni scholars to consider the *'āshūrā* fast as a beloved *sunna (mustaḥabba)*, not an ordinance *(farīḍa)*. The questions that continued to be debated on the basis of the traditional material reviewed above were: the origins of this fast and why did early Muslims practice it? Was it a *farīḍa* or a voluntary fast right from the outset? Did *Ramaḍān* abrogate it or did it not, and to what extent? In case it was abrogated, should Muslims keep it as a fast or not, and why? In what follows an attempt will be made to review the main positions on these issues and the use scholars made of the traditions cited above.

The question concerning the origins of *'āshūrā* and the reasons for fasting on it by early Muslims in the first place is not fully tackled by the available material and seems to have been somewhat avoided by Sunni scholars. Actually only Ṭabarī addresses the question by pointing to the existence of two different views among scholars *(ikhtalafa ahlu al-'ilm . . .)* on the matter. One says that this was a *jāhilī* Arabian fast and the other points to its Jewish origins. Ṭabarī does not state his preference as he usually does in similar cases. He only notes that the traditions which put forward the former view state also that after *Ramaḍān* was instituted the Prophet left *'āshūrā (tarakah)*. In conjunction with the latter view Ṭabarī notes that the Prophet neither ordered nor forbade its fasting *(lam ya'mur bi-ṣawmihi wa-lam yanha 'anhu)*. In both cases, however, *'āshūrā* ceased to be an ordinance so that "whoever wished could keep it and whoever wished to desert it could likewise" *(man shā'a ṣāmah wa-man sha'a tarakah)*.[145]

[142] Majlisī 45/95–6 quoting Ṭūsī's *Amālī*.

[143] Kulaynī 4/146–7; cf. also Majlisī 45/94–5.

[144] Kulaynī 4/146.

[145] Ṭabarī: *Ikhtilāf* 1/205–6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000366

Ṭabarī also points to the existence of an opposite view which says that the Prophet persisted in fasting on *'āshūrā* and urged his *umma* to do so till the day of his death *(ḥattā maḍā li-sabīlihi)*. His personal opinion is that such persistence was actually an assignment *(nadb)*, justified by the wage *(thawāb)* which the Prophet and early Muslims continued to believe that *'āshūrā* would bring. On the other hand, Ṭabarī was clearly aware of the information that Ibn 'Umar and possibly others too detestfully avoided *(kariha)* its practicing, a fact that implied full abrogation. He understood this as a need not to give support to a *jāhilī* practice without having necessarily to mean a *taḥrīm*.[146]

To all intents, Ṭabarī's answers are more of a harmonizing nature rather than a serious tackling of the problem. From a few late sources we learn that Qāḍī 'Iyāḍ pointed to two currents which existed in early Islam. One, represented by "some predecessors" *(ba'ḍ al-salaf)*, held that *'āshūrā* remained an ordinance even after *Ramaḍān* was revealed and another, associated with the name of Ibn 'Umar, detested the intentional fasting on this day. We also learn that both views were soon extinct *(inqaraḍa al-qawlu bi-dhālika)* and, as Ibn 'Abd al-Barr noted, an *ijmā'* emerged around considering *'āshūrā* as a beloved practice *(mustaḥabb)*.[147]

Of the earlier *ḥadīth* scholars, Ibn Khuzayma, who was a contemporary of Ṭabarī, may be noted for holding that instituting *Ramaḍān* did not affect a complete abrogation of *'āshūrā* which remained a virtue *(ay, lam yunsakh aw yusqaṭ wa-innamā baqiya faḍīla)*.[148] And, this is close to the summary given by Tirmidhī of the scholars' *(ahl al-'ilm)* positions, apparently in his own days. According to him, these scholars acted upon the tradition of 'Ā'isha and presented it as implying that *'āshūrā* was not obligatory but, still, people who sought grace *(faḍl)* kept it.[149]

Earlier attempts to undermine *'āshūrā* can be discerned through the debate whether it was an ordinance in the first place. Abū Ḥanīfa (d. 150 H.) and Shaybānī (d. 189 H.) held that it was so until abrogated by *Ramaḍān* and then reduced to the status of a voluntary fast *(taṭawwu')*. Shāfi'ī (d. 204 H.) and Ibn Ḥanbal (d. 241 H.), in their turn, forwarded the view that it was voluntary right from the outset.[150] It is probably not

[146] Ibid, 1/220–1.

[147] Ibn Ḥajar: *Fatḥ* 4/175–6; Nawawī: *Sharḥ* 5/121.

[148] Ibn Khuzayma 3/284–5.

[149] Tirmidhī 3/286.

[150] Compare: *Muwaṭṭa' Mālik* as reported from him by M. b. al-Ḥasan al-Shaybānī, op. cit., 13; Shāfi'ī: *Ikhtilāf* 103; Ḥāzimī 208; Qasṭallānī 3/510.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000367

surprising to see that the main "proof" sought by the Shāfi'ites and Ḥanbalites for their position is none other than Mu'āwiya's tradition, specifically the explicit statement "and its fasting was not ordained upon you" *(wa-lam yuktab 'alaykum ṣiyāmuh)*. According to this statement, they said, *'āshūrā* could not even be said to have been abrogated by *Ramaḍān*.[151] The other traditions forwarded especially by some of the Shāfi'ites in support of such a position are the two variants of 'Ā'isha and Ibn 'Umar which say that *'āshūrā* was kept as a fast day in the *Jāhiliyya* and when Islam came the Prophet said ". . . and whoever wishes may leave it„ *(. . . wa-man shā'a tarakah)*.[152]

The traditions which Abū Ḥanīfa and the subsequent Ḥanafites are quoted to have put forward in support of their position, belong to more than one category. In one, the very same by 'Ā'isha and Ibn 'Umar, the Prophet gives the freedom of choice *(takhyīr)* concerning *'āshūrā* after Ramaḍān was revealed – i.e., the very same tradition which the other schools present as having abrogated it. The main reasoning quoted by the Ḥanafites is that: "has it not been obligatory before that, [later] choice could not be right today" *(law lam yakun wājiban qabla dhālika, lam yaṣiḥḥ al-takhyīr al-yawm)*.[153]

The second group of traditions put forward by the Ḥanafites are of course the ones in which the Prophet is said to have ordered, commissioned *(kāna ya'mur, yata'āhad)* etc., fasting on *'āshūrā*.[154] But probably more interesting are the traditions of Salama, al-Rubayyi' and others, which quote the Prophet as saying: "whoever has eaten shall fast/complete his day".[155] Note especially Ibn Khuzayma's comment that acceptance of fasting only part of the day applies to no other day except *'āshūrā*.[156] Ṭaḥāwī, in his turn, notes that in such a case, those who accomplish a full day fast are equal *(yastawī fīhi)* to those who make a partial one; a notion which proves for him that such fasting was only voluntary.[157] As for the specific variant of al-Rubayyi' bint Mu'awwadh, which speaks about forcing children to fast on that day, Ṭaḥāwī says

[151] Compare: Ibn Khuzayma 3/286; Shawkānī: *Nayl* 4/205; Qasṭallānī 3/510; Nawawī: *Sharḥ* 5/120.

[152] Nawawī, himself a Shāfi'ite, confirms that part of the Shāfi'ites accept the position of Abū Ḥanīfa.

[153] Nawawī: *al-Majmū'* 6/383–4.

[154] Ibid. See also Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/75.

[155] Nawawī: *al-Majmū'* 6/383–4.

[156] Ibn Khuzayma 3/290.

[157] Ṭaḥāwī: *Mushkil* 3/89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000368

that this is unacceptable because worshipping is not ordained on children *(. . . li-anna al-ṣibyān ghayr mutaʿabbidīn)*.[158]

Ṭaḥāwī seems to have been strongly inclined to consider *ʿāshūrā* as a voluntary day right from the outset. As such, he may be considered as a representative of the gradually predominating trend to abandon *ʿāshūrā*. For him, even the reports concerning the Prophet's fasting against the background of the Jews' saying that God saved Moses on *ʿāshūrā*, indicate a choice, not an ordinance *(. . . fa-dhālika ʿalā al-ikhtiyār lā al-farḍ)*[159] Also the traditions which uphold *ʿāshūrā* as an atonement *(kafāra)* bear the notion of thankfulness to God for the victory of Moses and, hence, must consider it a voluntary act.[160]

* * *

Taken together, the traditional material and scholarly debate over the issues tackled above reflect more than anything else the complexities which arise throughout the process of giving up *ʿāshūrā* in favour of *Ramaḍān*. To recapitulate, one may make the following points:

(1) Initially, *ʿāshūrā* seems to have been not only a day of fasting. Some of the traditional Muslim reports on dancing *(taqlīs)*, decoration *(zīna)*, colouring the eyes *(iktiḥāl)*, being abundant *(tawsiʿa)* and especially covering the Kaʿba, are reminiscent of certain archaic Jewish festivities, especially those connected with inaugurating the Temple.

(2) Viewed as such, this may draw closer the two apparently conflicting notions of *ʿāshūrā* being a *jāhilī* practice on the one hand, and its Judeo-Christian roots on the other. One may say that, as it occurs here, the term *"Jāhiliyya"* refers also to clear Judeo-Christian influences in pre-Islam.

(3) The material reviewed above leaves no doubt that *ʿāshūrā* was kept as a fast and celebrated not only in the first but throughout the second century too, with almost all the prominent companions and successors reportedly taking part in it. However, the growing need to disconnect Islam from this Judeo-Christian influence went hand-in-hand with promoting *Ramaḍān* as the only ordained fast and presenting the adoption/abrogation of *ʿāshūrā* within the *sīra* frame-

[158] Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/74.
[159] Ibid 4/76; idem, *Mushkil* 3/88.
[160] Ṭaḥāwī: *Sharḥ* 4/77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000369

work of the Prophet's relations with the Jews in Medina. Though this rising current was expressed through the widely circulated tradition of Ibn ʿAbbās, our investigation proves this attempt to be no earlier than a second century literary product. For the same reason, one is also inclined to believe that the material connecting *ʿāshūrā* with the Judeo-Christian ancient prophets is actually the older one. Drawing upon it, scholars from the second century laboured to formulate Islam's position towards *ʿāshūrā* within the Ḥijāzi *sīra* framework.

(4) Concerning the different factional positions towards *ʿāshūrā*, our conclusions cannot be final. One may cautiously note, however, the widespread use during the early Abbasid period of certain forms of festivities which were possibly encouraged by the Abbasids themselves.[161] On the other hand, there is the rising Shīʿite opposition which viewed *ʿāshūrā* as a day of grief, connected it with the murder of Ḥusayn and rejected all its forms of festivities as Umayyad innovations. We can only note that this stands in complete contradiction to the other traditional testimonies, namely that the positions of ʿAlī and his descendants down to al-Bāqir in the early second century, did not basically differ from those of the main Sunni current. One may also add that Muʿāwiya was one of the main early Muslim figures with whose name the departure from *ʿāshūrā* was associated.

[161] Note especially the unique information brought by Basawī 1/117, that the second Abbasid Caliph, al-Manṣūr, received allegiance *(būyiʿa)* on the day of *ʿāshūrā*, 136 H.

Traditional Crafts and Modern Industry in Qajar Iran

By Willem Floor, Bethesda, Md

"In Persia there are no statistics, nevertheless the economic phenomena are by no means uninstructive" J. Rabino

I. Introduction

The dominant sector of the economy in Qajar Iran was agriculture. This was not only reflected in the distribution of the population, but also in the way the labor force was gainfully employed. Although exact data are not available it is estimated that around 1800 about 90% of the population lived in the rural areas. Probably all of them were engaged in agricultural activities as well as in non-agricultural production for part of their time. Around the 1860s it was estimated that at least 85% of the total labor force was engaged in agricultural production, whilst the remaining 15% was employed in non-agricultural urban activities, viz. handicrafts and services. In 1908 the Iranian government estimated that only 70% of the labor force was engaged in agricultural production, so that during the period under study the agricultural force had decreased by some 20%.[1] Conversely, the other sectors of the economy, mainly industry and services, had increased in importance, at least where the size of the labor force is concerned.

One may not, however, conclude from this alleged increase in the share of industry in the total labor force as an increase of the industrialisation of Iran. Nor may it be concluded from the decline of traditional handicrafts that Iran was experiencing a process of deindustrialisation. Although there is no doubt that traditional industries suffered ruin and decline as a result of penetration of the Iranian market by European machine-made goods, one may not conclude from this that, for example, Iran became increasingly agricultural in nature. However, we lack the basic statistical data to argue such a contention, let alone prove it. Nevertheless, it is possible to show some insight in the economic pro-

[1] See on the question of demography G. Gilbar: *Demographic Developments in Late Qajar Persia, 1870–1906.* In: Asian and African Studies 3 (1976), pp. 125–56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000371

cesses that took place in 19th century Iran, and whether 'industry' declined. It may never be possible to ascertain the extent of [de-]industrialisation that Iranian industry experienced, but that there was some decline during part of the 19th century appears to be likely. It is this question to which we will address ourselves.

In what follows there is a discussion of [a] the decline of traditional crafts between 1830–1860, including the possible reasons for this decline as well as what measures the government of Iran took to reverse this trend, as well as of [b] the introduction of modern European manufacturing technology and its impact on the economy. Although foreign imports caused the ruin of many Iranian crafts, foreign capital was partly responsible for the recovery as well as for the coming into being of new crafts. In particular, the spectacular rise of carpet manufacturing is discussed. The government of Iran's counterveiling measures against the influx of foreign imports included trade protection and an action for 'buy Iranian made goods', and the introduction of modern European manufacturing technology. All these policy and technical interventions failed to have the desired objective of stopping the tide of European imports. It may be said that Iran experienced three periods of attempts to introduce European technology into Iran during the period 1800–1914. Each of these periods show an increased intensification of these efforts, both qualitatively and quantitively speaking. These periods also show a direct relationship with the degree and nature of European expansion in Iran and the increased contacts between Iran and European states.

The first period ran from 1800 to 1848, the second from 1848 to 1870, and the third from 1870 to 1914. These periods, of course, overlap with one another, but they have sufficient different characteristics which makes it appropriate to mark them off from one another. Roughly one may characterize these three periods as follows: in the first one it was tried to introduce technology to modernize the army to withstand the European (especially Russian) penetration. In the second period the main thrust of modernization was aimed at import substitution and self-reliance, while in the third period direct European investment on a considerable scale took place.

Finally, the impact of modern industry and the reasons for the failure of Iran's modern industry to take off are discussed. Despite the considerable investments that took place in the modern industrial sector there was little effect in terms of industrial output, trade, or employment. Iran's modern industry suffered from lack of effective protection, bad site and project planning and bad project implementation, which

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000372

factors compounded infrastructural shortcomings (energy, roads, labor) of the Iranian economy. As a result, it were the traditional crafts rather than modern industry that continued to provide employment to the growing urban and peri-urban labor force.

II. Decline of Traditional Crafts

In describing the economy of Qajar Iran practically all commentators, be they Iranian or foreigner, provide evidence of the decline of traditional crafts in Iran. This was caused by the increased competition from European imports, at a time when Iranian industry had recovered from almost a century of devastation caused by invasions and wars of succession.

Although European trade played as yet no important role in Iran during the first three decades of the 19th century the signs of things to come could already be seen. Trade with Iran was regarded both by Russia and Great-Britain as of marginal importance. This is clearly demonstrated by the commercial treaty of 1828 between Iran and Russia, which in practice was turned into an advantage for Iranian rather than for Russian merchants. It was only when Russia began to take an interest in Iran as an outlet for its industrial products that this situation was changed. The same lack of interest may be noted in the British case, where Iran was regarded as an object of political rather than of commercial interest.[2]

However, European trade might "as yet be in its infancy a taste for European goods is but arising; it requires to be fed gradually and judiciously, until it becomes matured into a steady and regular demand. To do this it is neccessary to become acquainted with the wants and habits of the people, and to remove, where it may be practicable, the obstacles which trade has to contend with."[3]

The avalanche of European imports did not take very long to come into being, in fact it had already started when FRASER wrote these words. For during the 1820s Iranian manufacturers had become so alarmed about the quantity of textiles which were imported from

[2] A. K. S. LAMBTON: *Persian Trade Under the Early Qajar.* In: D. S. RICHARDS [ed.]: *Islam and the Trade of Asia.* Oxford 1970, pp. 224, 229; MARVIN L. ENTNER: *Russo-Persian Commercial Relations, 1828–1914.* Gainsville 1965.

[3] J. B. FRASER: *Trade and Adventures in the Persian Provinces on the Southern Banks of the Caspian Sea.* London 1826, p. 378.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000373

Europe "that they had petitioned the king to put a stop to the importation."[4]

However, the real onslaught began during the 1830s and especially in the 1840s when increased consumption of European manufactured goods had a dampening effect on the output of Iranian crafts. This development was the result of a rise in industrial production and in the export of in particular cotton textiles in Great-Britain. Also, Great-Britain increasingly took a commercial interest in Iran and started to prepare the ground to remove obstacles for its trade. Not being protected like Russian traders by a commercial treaty, Great-Britain tried to obtain the same privileges for its own traders. Although the *raqam* (decree) granted by 'Abbās Mīrzā, the heir apparent, for the protection of British trade in northern Iran in 1833 for all practical purposes put them at the same footing as Russian traders, the British government nevertheless, urged by its charge d'affairs in Tehran, wanted more. In fact, it wanted "most favored nation treatment."[5]

Muḥammad Shāh (1838–48) however, opposed such an agreement arguing that "as the balance of the money trade was against Persia, any measure that encouraged the extention of trade with manufacturing nations would be injurious, the only exception admitted was the import of arms and military stores, the main point used by the Persian ministers in support of these principles were: the scarcity of coin in Persia; the want of mines of precious metals, the impossibility of making returns in produce, and the discouragement of domestic, from the influx of foreign, manufactures."[6]

The Persian government not only wanted to protect its domestic market against foreign imports because of economic reasons, but also because it feared political problems with Russia. In particular, it was afraid for new demands from Russia, if the latter perceived the rights granted to Great-Britain as being more favorable than the ones Russia enjoyed.[7] Therefore, to support his national industry "the Shah takes every means to check the consumption of European manufactures, and to encourage those of Persia; to effect the latter purpose he has recently advanced money, and offered rewards to the makers of chintz, and he has insisted that the courtiers shall gradually substitute Persian woollens and Kerman shawls for the broadcloth now used in their dress.

[4] Ibid., p. 368.

[5] LAMBTON in: *Islam and the Trade of Asia*, p. 228.

[6] CH. ISSAWI: *The Economic History of Iran, 1800–1914*. Chicago 1971, p. 78.

[7] LAMBTON in: *Islam and the Trade of Asia*, p. 231.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000374

These attempts to compel the use of inferior, and, in fact, more costly articles of home production, in lieu of the superior and cheaper manufactures of foreign countries, find no support beyond the circle of the Court, and will fail in attaining their object."[8]

That Muḥammad Shāh failed was not for want of trying, but because of the economic system of Iran, especially its lack of possibilities for effective protection of its national industry. Moreover, such incentives as were given for innovation and better competition were of marginal importance and of an incidental nature. As we will see below these measures did not constitute an integrated component of a comprehensive reform policy which was geared to the development of the Iranian economy.

When Muḥammad Shāh's trifling economic measures failed to obtain the intended results it was not surprising that when in 1837 Iranian merchants protested against the establishment of European trading houses in Tabriz that both the prime minister and the Shah did not react favorably to these requests. "The former is said to have remarked that he had once wished to see a stop put to European Trade and people were told not to purchase European goods, but that they did so secretly notwithstanding. The Shah is reported to have said that he had in vain endeavoured to encourage Manufactures in this Country and that he now must be content with the increased Duties which the European Trade brought to the State, however much the Country suffered by that Trade."[9]

From that moment, i.e. 1837, onwards European trade increasingly penetrated into the Iranian market. Although Muḥammad Shāh had given up the fight against European economic penetration the Iranian manufacturers and traders carried on a rear-guard action. In 1844 the British consul in Tabriz reports that the merchants had asked the government to prohibit imports of European manufactures "on the ground principally of the ruin Persian manufacturers are reduced to by the constant and immense importation of foreign goods."[10] This attempt as well as a similar one in Kashan failed to obtain government support.

Around 1849, the pinch of European imports was hurting Iranian crafts quite badly. According to consul ABBOTT there were in Kashan only 800 silk looms where formerly there had been 8000 silk looms. In Isfahan, industry had been impaired by an unrestricted trade in foreign

[8] ISSAWI: *The Economic History*, pp. 78–79.
[9] Ibid., p. 112.
[10] Ibid., pp. 103–04.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000375

goods. In Yazd, crafts also were in decline.[11] However, the best document on the decline of crafts in Iran is MĪRZĀ ḤUSAIN KHĀN TAḤVĪLDĀR's *Jughrāfiyā-yi Iṣfahān*[12] in which he, amongst other things, discusses some 160 guilds in Isfahan during the late 1870s. There was hardly a craft that had not been damaged and had not suffered ruin, because of a change in taste, because of import of cheaper European goods, and because of the competition with these same goods in foreign markets. To get an impression of the seriousness of the ruin of many crafts a detailed list[13] of these crafts described by TAḤVĪLDĀR is given in what follows:

The qadak dyers *(ṣabbāgh-i qadak)* have been halved; the confectioners *(qannād)* have decreased in number bringing ruin to the artisans; of the makers of chintz *(chīt sāz)* not even half of the original number remain, the potters *(fakhkhār)* have been more than halved; of the oil-millers *('aṣṣār-i rūghan)* only one-third has remained; the jewellers *(ḥakkāk)* have become insignificant; the silver wire and gold wire drawers *(sīm kesh* and *zar kesh)* are only a few now; the gold brocade weavers *(zarī bāf)* have been completely ruined and the craft has now fallen into disuse; the gold lace makers *(qulābtūn dūz)* now number only a few and their products are not much in demand; the silver brocade makers *(naqda dūz)* have declined considerably; the same holds for the crocheters *(qullāb dūz)* and the makers of London cloth *(londra dūz)*. That hat makers' *(kulāh dūz)* work is not much in demand anymore and their guild has been ruined; the fur hat makers *(kulīcha dūz)* have become few in number and their work is not much in demand anymore; the same holds for the *khaz* (silken stuff) makers *(khaz dūz)*, fur cloak makers *(pūstīn dūz)*, leather show makers *(charmī dūz)*, boot makers *(chakma dūz)* and female shoemakers *(gorjī dūz)*. The craft of the embroiderers *(naqsh dūz)* has completely fallen into disuse and the same holds for the onetenth makers *(dah-yak dūz)*, the sequin sewers *(pūlak dūz)* and flower sewers *(gulcha dūz)*. Especially the crafts of the weavers *(nassāj)* had suffered, their craft constituted at least 10% of the total labor force in Isfahan and by 1877 not even one-fifth of the weavers had remained. The related guilds such as dyers, washermen, and cotton dressers had also been ruined. Women in particular were hit by the ruin of these crafts, and most of them were out of a job and had no means of liveli-

[11] Ibid., pp. 267–68.

[12] MĪRZĀ ḤUSAIN KHĀN TAḤVĪLDĀR: *Jughrāfiyā-yi Iṣfahān*. Ed. MANUCHIHR SETUDA. Tehran 1342/1963.

[13] The following selection has been taken from the *Jughrāfiyā-yi Iṣfahān*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000376

hood anymore. The decline of the brocade weavers *(sharʿ bāf)* was even worse than that of the weavers. Of the 1250 looms around 1830 only 460 remained during the early 1840s, while at the end of that decade their number had even been further reduced to 249; in 1877 only 12 remained! The weavers of *mushkī (mushkī bāf)* were also completely ruined and the same holds for the *jaḥk* and *iḥrāmī* weavers. Handwritten book production had fallen into disuse, because of the introduction of typography. The cotton beaters *(naddāf)* depended on the weavers and had declined proportionally. The making of *gīvas* also had declined to one-tenth of its original output. The gold smiths *(zar gar)* had declined much and the same held true for the gold engravers *(naqqāsh-i zargar)*. The paper makers were not doing very well either, while the knife makers *(kārdgar)* had also diminished in importance. Of the darners *(rafūgar)* only two remained of the many that were. The sword cutlers *(shamshīrsāz)* were only a few in number, the same held for the gunsmiths *(tūfangsāz)*. Of the gunhammer smiths *(chakhmaqsāz)* only a few remained; of the waterpipe hose makers *(neipīchsāz-i qalyān)* not even half had remained. The making of chain mail *(zirihsāz)* had fallen into disuse; the same held for the helmet and cuirass makers *(kulāh-i khūd va chanār āʾīnasāz)* as well as for the bowyers *(kamānsāz)*. Of the scissor makers *(qeichīsāz)* some part was left; the mirror makers *(āʾīnasāz)* had been reduced from many to 5 shops. The shoe heel makers *(pāshnasāz)* were less numerous that they used to be. The khatam makers *(khātamsāz)* had become less important that they used to be. Compared with former times the carpenters *(najjār)* have declined to half their former number. The stone-cutters *(ḥajjār)* had been reduced to one-third of their original number, while of the architects *(miʿmār)* only four to five remained. Of the masons *(bannā)* only half had remained compared with the situation of 20 years ago, according to Taḥvīldār.

III. The Recovery Of The Traditional Crafts

Although the picture drawn by Taḥvīldār of the crafts in Isfahan is a dismal one it would be wrong to draw general conclusions from it. Although there is no denying that a similar process was also taking place in other towns in Iran it is quite likely that these suffered less than Isfahan. In Yazd, for example, one continued to use native yarns for weaving, while elsewhere foreign yarns were used.[14] Taḥvīldār also states that many of the unemployed craftsmen migrated to Tehran,

[14] Berichte über Handel und Industrie, 4, part 7 Berlin June 1910, p. 412.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000377

Tabriz and towns in Khorasan which apparently still offered employment opportunities.[15]

Moreover, in some cases craftsmen were able to increase the importance of their craft and their output, as well employment. Such was the case with the tin smiths *(ḥalabīsāz)* which craft did not exist prior to the 1850s and had come into being in Isfahan, from where it spread to the rest of Iran.[16] Another new craft that came into existence was that of the makers of Russian shoes *(urūsīdūz)*, which formed quite a large guild in 1877 in Isfahan.[17] The brass workers *(dāvatgar)* who formed a small group formerly had increased considerably by 1877 due to the introduction of the samovar.[18] Even more successful were the weavers of *'abās ('abā bāf)* who formerly likewise formed a small group only, but by 1877 had become a very big and important guild, which sold its produce all over Iran.[19] Their importance was in fact even greater in the countryside around Isfahan, for "it gives employment to the women of the district, some 30,000 looms, it is said, exist in the various villages, in the town itself there are none."[20] The last part of this quotation appears to be not entirely true, since around 1910 there were 120 master weavers of *'abās* in Isfahan.[21]

Similar remarks can be made about other crafts in the different towns of Iran showing that some crafts were holding their own or were even able to expand their output. The most important manufacturing branch, however, was that of carpet-weaving, which experienced an unexpected and enormous rise in output during the last quarter of the 19th century.[22]

Although carpets already figured among Iranian exports to India and Turkey in the beginning of the 19th century carpet weaving nevertheless did not represent an important craft in Iran.[23] It was only after 1873 that carpets started and continued to have an ever increasing role in

[15] TAḤVĪLDĀR: *Jughrāfiyā-yi Iṣfahān*, pp. 97, 98, 103, 108, 112.

[16] Ibid., p. 109.

[17] Ibid., p. 98.

[18] Ibid., p. 106.

[19] Ibid., p. 102.

[20] Diplomatic and Consular Reports (DCR), no. 1662 (Isfahan, 1894–95), p. 10; see also ĀQĀ MĪR SAYYID 'ALĪ JANĀB: *Kitāb al-Iṣfahān*. Isfahan 1303/1924, p. 79.

[21] ISSAWI: *The Economic History*, p. 259.

[22] FRASER: *Travels and Adventures*, p. 363.

[23] E. WIRTH: *Der Orientteppich und Europa*. Erlangen 1976, p. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000378

Iranian exports. An increased interest in oriental carpets was only to be noticed in Europe after the World Trade Fair of 1851, and this especially held for old and antique carpets. The demand for Iranian carpets, however, increased substantially after the World Trade Fair of 1873 in Vienna. The display of a collection of many costly antique Iranian carpets created a demand for this commodity. This demand fortunately coincided with growing affluence in Europe and the United States and with the need of European merchants trading in Iran for export products.[24]

Already in 1840 British commercial interests found that "the importance of finding in the productions of Persia some available return for British manufactures is daily becoming more evident, not only because of the deficiency of bullion, in which the returns have up to this time chiefly been made, but also because of the extreme jealousy with which the Government regards British Commerce in consequence of the great quantity of the precious metals which it yearly carries out of the Kingdom."[25] This situation had not changed some thirty years later and in fact had acquired more weight. For, because of the lack of a formal banking system, as well as the credit system which prevailed in Iran it was more profitable for European merchants to convert their proceeds into Iranian commodities for which their was a demand abroad. Another reason was the continuing depreciation of the Iranian currency which made the purchase of Iranian products relatively cheap and the export of specie even less interesting.[26]

Thus, it may be said that the European economic penetration of the Iranian marked did not only have negative consequences for the Iranian economy. For foreign capital played a decisive role in developing the carpet weaving industry, in particular the British-Swiss company of Ziegler & Co and the Dutch entrepreneur Hotz & Zoon. After having skimmed the market for old carpets these firms soon realized that to sustain their efforts in this trade the production of new, high quality carpets would have to be organized by themselves. This was necessary because the demand for carpets had increased between 1872–1874 by more than 100%,[27] while the as yet unorganized home industry, which carpet weaving basically was, was too unreliable a base to guarantee

[24] Issawi: *The Economic History*, p. 91.

[25] On the banking system see W. M. Floor: *The bankers (ṣarrāf) in Qajar Iran.* In: ZDMG 129 (1979), pp. 263–281.

[26] Issawi: *The Economic History*, pp. 339 ff.

[27] Ibid., pp. 301–02.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000379

continuity of output and quality. The prevailing putting out system prior to the organization of a manufacturing system was described as follows by a contemporary observer:

"The bulk of the carpet industry is carried on in the weavers' homes, the women and children doing the weaving. The so-called manufacturer supplies to the weaver the design and the quantities of wool in different colours required for one carpet. He also advances sums to account of the price arranged, the balance being paid on delivery of the finished article. The practice has the usual disadvantages of home employment, slovenly and dilatory work, with little progress towards skill and finish, as the looms, scattered over a wide area, cannot be constantly inspected."[28]

Ziegler & Co, therefore, send a representative to Sultanabad in the Farahan district to establish a carpet factory (i.e., mainly dying rooms, offices and stores) and to organize and develop the carpet production along standardized lines, as far as quality, designs and size were concerned. Ziegler & Co soon were followed by their competitor Hotz & Zoon. At that time (around 1870) there were only some 40 looms in Sultanabad, while already 10 years later there were some 1,200 looms in the town itself and some 5,000 looms in about 150 carpet weaving villages around Sultanabad, employing a total of more than 10,000 persons.[29]

But Europeans were not the only ones that organized and developed the carpet production and trade. In fact we may observe the coming into being of a specialized class of carpet merchants in Iran, amongst whom the Tabrizis were the most prominent. This was especially the case in Kerman, where the Tabrizi merchants had almost complete control of the carpet trade. Iranian capital and entrepreneurship not only competed with the European firms in the same towns, but they also, and mainly, organized and developed the carpet production in the rural areas, both in the villages and among the tribes. "The Tabrizi merchants were not content merely to place orders with the village weavers and leave it at that. They soon established small factories with a few looms in the towns, where the weaving production could be more easily and more properly controlled. The movement began in Tabriz itself; but then extended it before long to Meshed, Kerman and Kashan. In each local-

[28] Accounts and Papers, H. W. MCLEAN: *Report on the Conditions and Prospects of British Trade in Persia.* London 1904, p. 95.

[29] DCR no. 1376 (Isfahan, 1894), p. 57, quoted by ISSAWI: *The Economic History*, p. 304.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000380

ity the moving spirit was the Tabrizi merchant. Besides the work in the towns they began to organize the manufacture in a number of village areas as well – in the Heriz district, east of Tabriz itself, and among the hundreds of villages east of Sultanabad. Some of the names of those noted families of traders – some of whose descendants are trading still – [are]: Sadiqiani, Ipekji, Mamaghani, Mahmedoff, Urdubatli, Dilmaghani, Tehranji, Salmasi, Antikaji and Ehrabi."[30] According to ABDULLAEV there existed even a group of Iranian merchants which had specialized in the trade of peasant and tribal rugs.[31]

Both where output and employment were concerned the weaving of carpets was a continuing success story. By the beginning of the 20th century some 65,000 persons were employed in carpet making where a mere few 1,000 had been working in this craft around 1860.[32] The rise in employment and organisation of this industry was also reflected in the rise of output.

Table 1

Main Exports of Iran (in %)[33]

	1850s	1880s	1911–13
Silk and products	38	18	5
Cotton and woolem cloth	23	1	1
Cereals	10	16	12
Fruit	4	6	13
Tobacco	4	5	11
Raw Cotton	1	7	19
Opium	–	26	7
Carpets	–	4	12

In the early 1870s the total exports of carpets was estimated to be about £ 75,000, while in 1889 CURZON estimated the total export of car-

[30] A. DECIL EDWARDS: *The Persian Carpet*. London, 1952, p. 56 and note 2; see also W. M. FLOOR: *The Merchants (tujjār) in Qajar Iran*. In: ZDMG 126 (1976), p. 121.

[31] Z. Z. ABDULLAEV: *Prmyshlenmost i zarozhdenie rabochego klassa Irana v kontse XIX-nachale XX v.* Baku 1963, p. 59.

[32] See below table 4.

[33] ISSAWI: *The Economic History*, p. 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000381

pets at £ 100,000. In 1903 exports had increased to about £ 500,000 and by 1914 they accounted for about 12% of Iran's total export, or some £ 1 million.[34]

IV. The Rise of Modern Industry

The attempts at modernization cannot be seen in isolation from the growing contacts between Europe and Iran in general, and the increasing penetration of European commercial and political power into Iran in particular. At the same time modernization was impossible without simultaneous similar modernizing attempts in the field of government administration. It goes without saying that the modernizing activities in both industry and government influenced one another.

After a period of relative isolation Iran was rudely awakened by the humiliating defeats which it suffered against Russia in two wars (1812–14 and 1826–28). There were, however, only a few people who wanted to learn from this experience. This first reform movement was in fact restricted to 'Abbās Mīrzā and his entourage. 'Abbās Mīrzā, the heir apparant, had been in command of the Iranian troops, who had been defeated, and he more than anyone else wished to modernize his army after the European model. French and later British military missions came to Iran to assist in training, reorganizing and rearming the new Iranian army.[35] However, to sustain this modernizing effort beyond its initial stage of a pilot project "a total change must take place before the new system of defence can do more than paralyze the old,"[36] as SIR JOHN MALCOLM astutely remarked at that time. For modernizing the army did not only mean assuring its financial upkeep, but a change in administrative and organizational practices which would have far-reaching consequences for Iranian society. It also made it prerequisite upon the Iranian bureaucracy to guarantee that the new technology could be absorped, adapted, modified, maintained, and innovated upon by Iranians themselves. This meant that not only foreign technology and experts had to be brought to Iran, it also meant that Iranians had to be trained in the sciences and systems which gave the Europeans a head-start over Iranians.

[34] Ibid, p. 302.

[35] HAFEZ FARMANFARMAYAN: *The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran.* In: W. R. POLK & R. L. CHAMBERS [eds.]: *Beginnings of Modernization in the Middle Est.* Chicago 1968, pp. 119f.

[36] K. MALCOLM: *History of Perisia.* 2 vols. London 1820, vol. 2., p. 360.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000382

Nothwithstanding the lack of support for his modernizing idea from his father, Fatḥ ʿAlī Shāh (1799–1834), ʿAbbās Mīrzā already in 1811 sent two Iranians to Great-Britain so that "they shall study something of use to me, themselves and their country."[37] In 1815, ʿAbbās Mīrzā again sent a group of Iranians to Great-Britain. The group of five students had to study artillery, engineering, chemistry, languages and gunsmithing. From the choise of subjects it is clear that ʿAbbās Mīrzā's interest was mainly, if not exclusively, bound up with his modernization effort of his army. This is also clear from his other efforts in the field of mining and traditional crafts.[38]

To provide the army with its own source of raw materials for making guns ʿAbbās Mīrzā had the copper and iron mines in Qaracha Dagh investigated by captain Monteith. The results of these investigations were promising enough for ʿAbbās Mīrzā to order the Iranian ambassador in London to engage "a superintendant of iron work, two furnace men, a glass worker, two miners, and a cloth manufacturer."[39] Both the mines and the arsenal were put under the management of British experts, which enabled the arsenal to produce good canons and ammunition.

The work on the copper mines, situated at Sawalan and Kaflan Kuh, however, had to be discontinued due to lack of fuel, which had to be brought all the way from Talish by pack-animals.[40] The iron mines of Qaracha Dagh were operated by Sir Lindsay Bethune in 1836, who had obtained the rights to this mine from Fatḥ ʿAlī Shāh. Sir Lindsay had a Scottish miners family and a steam engine brought from Great-Britain and began to work the high grade iron ore. Notwithstanding the fact that he also spend a lot of money on this project it did not prove to be a success either.[41] The furnaces, which were near Ahar, were still to be seen at the turn of the century.

The innovations remained, however, restricted to Azerbaijan and ʿAbbās Mīrzā's entourage. This was partly due to a great ignorance with regard to Europe and European science which existed in Iran. Nevertheless, several young courtiers were well aware of the advantages of

[37] Farmanfarmayan in: *Beginnings of Modernization*, p. 120f.

[38] ʿAbd al-Razzāq Dunbulī: *Maʾāthir-i Sulṭāniyya*. Ed. Ghulām Ḥusain Ṣadrī Afshār. Tehran 1351/1972, p. 143.

[39] Issawi: *The Economic History*, pp. 260, 296.

[40] Mīrzā Muḥammad Ḥasan Khān, Iʿtimād al-Salṭana: *Tārīkh-i Muntaẓam-i Nāṣirī*. 3 vols. Tehran 1300/1883, vol. 3, p. 207.

[41] Issawi: *The Economic History*, p. 296.

European technology and administrative practices. This is clearly shown by the account of the Iranian mission to Moscow in 1829, among whom we observe Mīrzā Taqī Khān, the great mid-century reformer. The secretary of the mission recorded: "it would be a great pity if the steam engine which is the basis of all industries should not become prevalent in Iran."[42]

Nothwithstanding these sentiments it must be realized that individuals like ʿAbbās Mīrzā did not represent a reform movement which wanted to change the face of Iran. It was only under his son, Muḥammad Shāh (1834–48), that again some students were sent to Europe to study military science, mining, and medecine. Muḥammad Shāh was in fact continuing his father's policy, but because of the number of trainees involved as well as the lack of comprehensive and effective policies and interventions European technology only scratched the surface of Iranian society and remained an alien body. The policy of sending students to Europe was continued, so that until the establishment of the Dār al-Funūn in 1852, Iran's own institute of higher and modern learning, only 29 students had been sent to Europa since 1811.[43]

Although the number of students sent to Europe was small, they had some effect on the Iranian socio-economic situation, because a few actually practised what they had learned in Europe. Apart from the establishment of printing-presses we observe that the only artisan among the students, a certain Muḥammad ʿAlī, was appointed chief of the arsenal *(jabbadār-bāshī)* on his return from Europe. He took up his old profession of gun-smith and started to manufacture canons. His factory was able to produce one canon per day. Another gun-smith apparantly also had acquired European technology and concluded a contract with Muḥammad Shāh to deliver 84 guns in a six month period. Ammunition for these guns was produced by another of ʿAbbās Mīrzā's students, namely Jaʿfar Qolī Khān. The latter had learned his trade in Siberia and he, in 1836, produced 100,000 rounds per year in his plant in Mazandaran near the Nainj mines. An Italian founded a gun-powder factory in Isfahan which made use of a water-mill for its energy requirements and produced gun-powder which could compete with European gun-powder. In other towns the Iranian government also founded arsenals which also turned out good guns and cartridges.[44]

[42] FARMANFARMAYAN in: *Beginnings of Modernization*, p. 124.

[43] Ibid., pp. 124–25.

[44] ḤUSAIN MAḤBŪBĪ ARDAKĀNĪ: *Tārīkh-i mu'assasāt-i tamaddunī-yi jadīd dar Irān.* 2 vols. Tehran 1353/1974, vol. 1, pp. 186–187, 199.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000384

The self-suffiency drive also extended to other sectors of the economy such as paper manusfacture. When in 1837 the first Iranian newspaper was published by Mīrzā Ṣāliḥ, another of 'Abbās Mīrzā's students, a paper factory was established at the same time in Tabriz "so that the country need not depend upon foreign paper."[45]

Paper production also ranked high in Ḥājjī Āghāsī's plans. This prime-minister of Muḥammad Shāh started a production program of paper, gun-powder, and guns for a second Herat campaign. Although this campaign only took place in 1854, under Muḥammad Shāh's successor, these guns and gun-powder were indeed used for that purpose. So substantial had been the output of the paper factories that the Iranian bureaucracy used this 'Ḥājjī Āghāsī' paper for a long time thereafter.[46]

The transfer of European technology to Iran came almost to a standstill under Muḥammad Shāh due to lack of interest and financial problems. But under his successor's energetic reforming prime-minister, Mīrzā Taqī Khān, a vigorous reform policy was implemented. Mīrzā Taqī Khān's task was easier, because his drive for modernization and reform was shared by others, amongst whom Nāṣir al-Dīn Shāh (1848–96), as well. The fact that after Mīrzā Taqī Khān's death in 1852 the modernization policy was continued showed that there at least was some political platform for it. Mīrzā Taqī Khān, the great initiator and planner of this policy, had helped to secure the throne for Nāṣir al-Dīn Shāh and in return the latter appointed him prime minister. We have already observed that Mīrzā Taqī Khān had visited Russia in 1829. He similarly had first hand experience of the Turkish reforms. It was therefore not surprising that Mīrzā Taqī Khān initiated a reform policy which encompassed a great many fields, such as industry, administration, education, and justice.[47]

Mīrzā Taqī Khān's industrial policy was aimed at import substitution. He wanted to modernize the economic base of Iran and thus enable it to complete successfully with the European imports. The economic pinch was already quite serious at that time and Polak states that "in order to check the continuous outflow of money, the present Shah has made repeated efforts to set up European type of factories."[48] This referred to the establishment of two sugar mills in Mazandaran in 1850, and in Teh-

[45] Farmanfarmayan in: *Beginnings of Modernization*, p. 146.

[46] Ardakānī: *Tārīkh-i mu'assasāt-i tamaddunī*, vol. 1, pp. 199–200.

[47] Freidūn Adamiyyat: *Amīr Kabīr va Irān*. Tehran 1348/1969.

[48] J. E. Polak: *Persien, das Land und seine Bewohner*. 2 vols. Leipzig 1865, vol. 2, p. 182; Issawi: *The Economic History*, p. 275.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000385

ran to a calico and a broadcloth factory, and a spinning factory. Furthermore, a silk weaving factory was founded in Kashan. Moreover, artisans were stimulated to imitiate and duplicate foreign products such as samovars, carriages, and American round stoves. To promote the consumption of the products of these modern factories Mīrzā Taqī Khān even organized an exhibition of Iranian industrial goods in Tehran.[49]

To train the necessary staff and to familiarize Iranian artisans with European technology Mīrzā Taqī Khān continued to send students to Europe. In 1850 he, therefore, sent a group of artisans and craftsmen to Russia to work in factories there and learn new techniques of their craft such as crystal making, sugar refining, casting of iron, paper making, carpentry, smithcraft and wheel making. To broaden the scientific basis of Iran's economy Mīrzā Taqī Khān also established the Dār al-Funūn, the first Iranian institute of higher learning, where European modern science was taught.[50] The artisans and craftsmen returned from Russia in 1853 and set up factories such as a cut crystal factory in Tehran, a paper mill in Isfahan, and a cast iron workshop and a carpentry workshop in Sari.[51].

Mīrzā Taqī Khān took similar measures with regard to the development of Iran's natural resources. He issued a decree allowing unrestricted operation of mines in Iran. Under the terms of this decree, first all Iranian subjects were given the right to work the mines, and second, for five years they were exempt from all taxation.[52] Some mines were operated at Mīrzā Taqī Khān's orders, such as in Qaracha Dagh (Azerbaijan) and the Masula mines of Gilan. But, although plans were in the make for a rise in mining activities, as well as for the teaching of mineralogy at the Dār al-Funūn, his fall from power and subsequent death prevented these plans from being implemented. After his death his mining policy was reversed and heavy taxes were collected from those who wanted to operate mines.[53]

In other areas, however, his modernization efforts were continued and had the support of Nāṣir al-Dīn Shāh. Not only were new factories established, but the policy to send students to Europe was continued too, despite the existence of the Dār al-Funūn. In 1858, again some 18

[49] Ibid., pp. 292–95; see also MEHDĪ QULĪ HEDĀYAT, MUKHBIR AL-SALṬANA: *Gozārish-i Irān*. Repr. Tehran 1363/1984 (vols 3 and 4 only), p. 72.

[50] ISSAWI: *The Economic History*, p. 293.

[51] Ibid.

[52] Ibid., p. 296.

[53] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000386

Iranian students were send to Europe, this time to France, to study the making of broad cloth, china, paper, and other useful industrial activities.[54]

The continued interest and the sustained efforts by the Iranian government to modernize its industry shows that this policy responded to a real and felt need. This felt need was a strong urge to counter European economic penetration. This objective the Iranian government hoped to achieve by developing a modern national industry which would produce articles that were currently imported from abroad. POLAK, for example, observed that "at the time of the British-Persian disputes [1854–56], to free the country from the British market, the government tried particularly hard to set up European type of factories."[55] Neither expense nor trouble were obstacles for the implementation of this industrial import substitution objective. The establishment of the cotton spinning mill in Tehran is exemplary:

"Steam engines and other machines had to be brought over from the Caspian Sea over the shortest and most difficult roads by human labour. Whole villages were conscripted, a complete district was destroyed and depopulated, during which 50 people perished."[56] The total cost of this operation was not less than 150,000 ducats, or 1,650,000 *qrāns*. But these were not the c.i.f. cost, for further considerable additional expenditures had to be incurred. In 1861, EASTWICK gave the following write-up on this factory:

"It was, probably, the accounts of Manchester industry which led to the establishment of a cotton factory near Tehran. Persons acquainted with the business were sent for from St. Petersburgh, and under the direction of M. Pankoff, a Livonian, a large factory was erected on high ground, about three and a half miles from the walls of the capital. The edifice is of brick, and the wood work of Oriental plane, which furnishes excellent timber, but the cost is said to have been out of all proportion to the work. The building is three stories high, each storey consisting of a large room. The machinery in the two upper rooms has never been put together. As soon as that on the ground floor was ready, viz., on the 24th of May, 1859, the factory opened, and has worked at intervals two days a week. There are 30,000 spindles, but only 1,600 are used. They were made at Moscow, and are moved by a steam-engine of 25 horse-power. The machinery can be impelled by water if necessary. There are

[54] Ibid., p. 293.

[55] POLAK: *Persien*, vol. 2, p. 182.

[56] Ibid., vol. 2, p. 53–54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000387

150 work-people, whose pay of 25 ducats [275 *grāns*] a year each is always about that period in arrears. The total cost of the factory to the present day is reckoned a littel short of 300,000 tumans [3 million *grāns*], equal to about 136,000 £"[57]

Since Iran had no qualified and trained technicians at that time to manage and run these factories qualified European managers and operators had to be hired in Europe. We have seen that a Russian managed the cotton spinning mill; for the paper mill in Tehran likewise some Russians were employed, while two Frenchmen operated the glass factory. These expenses added to the already very high initial investment cost of these factories.[58]

Table 2

Modern factories built in Iran 1850–1914[59]

Type of factory	Location	Year	Investor
	1850s		
Rifle factory	Tehran	1850	Government
Sugar mill (two)	Gilan	1852	Government
Spinning mill	Tehran	1859	Government
Calico-weaving mill	Tehran	1850	Government
Silk-weaving mill	Kashan	1850	Government
Glass factory	Tehran	1857	Government
Paper mill	Tehran	1858	Government
Paper mill	Isfahan	1854	Āqā Raḥīm Iṣfāhānī
Cut crystal factory	Tehran	1854	Āqā Raḥīm Iṣfāhānī
Cast iron workshop	Sari	1854	Ḥājj Muḥammad Tājir Iṣfāhānī
Silk weaving mill	Milan	185?	Unknown

[57] E. B. EASTWICK: *Report [on the trade of Persia].* In: Accounts & Papers 63 (London 1862), pp. 70–71.

[58] POLAK: *Persien*, vol. 2, p. 184.

[59] ABDULLAEV: *Prmyshlennost i zarozhdenie*, pp. 198–213; R. A. SEIDOV: *Iranskaja Burzhuazija v kontse XIX-nachale XX veka.* Moscow 1974, pp. 114–120; ISSAWI: *The Economic History*, pp. 258–310 (and literature quoted and translated); 'ABD AL-RAFĪ' ḤAQĪQAT RAFĪ': *Tārīkh-i Semnān.* Tehran 1352/1973, p. 439; M. Q. HEDĀYAT: *Gozārish-i Irān.* Repr. 1363/1984, pp. 129–131; I'TIMĀD AL-SALṬANA: *Tārīkh-i Muntaẓam-i Nāṣirī* vol. 3, pp. 107, 222, 232, 246,

1860s			
Glass factory	Tehran	1869	Government
Candle making factory	Tehran	1860	Government
Cartridges factory	Tehran	1861	Government
1870s			
Gas works (electricity)	Tehran	1879	Government
1880s			
Glass factory	Tehran	1888	Amīn al-Ḍarb
Porcelain factory	Tehran	188?	Amīn al-Ḍarb
Silk reeling plant	Resht	188?	Amīn al-Ḍarb
Porcelain factory	Tabriz	188?	Ḥājj ʿAbbās ʿAlī Ḥājjī Reẓā
Gas works	Tehran	188?	M. Boital (French)
Silk reeling plant	Birikada	188?	Russian
1890s			
Glass factory	Tehran	1891	Belgian
Power plant	Tehran	1891	Belgian
Sugar mill	Tehran	1895	Belgian
Match factory	Tehran	1891	Russian
Spinning mill	Tehran	1895	Ṣanīʿ al-Dawla
Cotton ginning mill	Sabzevar	1896	Ḥājj Mīrzā Iṣfāhānī
Cotton ginning mill	Nishapur	1896	Russian
Cotton ginning mill	Amul	1896	unknown
Cotton ginning mill	Barfurush	1896	unknown
Tobacco processing mill	Mashad	189?	Mashadī Ibrāhīm
Kerosene refinery	Enzeli	189?	Iranian/Russian
Kerosene refinery (5)	Mashad-i sar	189?	Iranian/Russian

271, 281; Ibid.: *al-Maʾāthir vaʾl-Āthār*. Tehran 1306/1889, pp. 82, 93–126; Ibid.: *Mirʾāt al-Buldān*. 4 vols. Tehran 1300/1881, vol. 2, pp. 254, 282.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000389

1900s			
Spinning mill	Tabriz	1908	Ḥājj Raḥīm Āqāyi Qazvīnī
Power plant	Tehran	1905	Amīn al-Ḍarb
Power plant	Mashad	1903	Government
Power plant	Tabriz	190?	Russian/Iranian
Power plant	Resht	190?	Russian/Iranian
Power plant	Tehran	1907	Amīn al-Ḍarb
Spinning mill	Semnan	1902	Ḥājj ʿAlīnaqī Kāshānī
Spinning mill	Qazvin	1909	Ḥājj Abū'l Qāsim Iṣfāhānī
Brick factory	Tehran	190?	Amīn al-Ḍarb
Brick factory	Urumiya	190?	German
Toilet soap factory	Tehran	1910	Rabīʿzāda
Brewery	Tehran	190?	Unknown
Brewery	Urumiya	190?	Unknown
Ice-making plant	Tehran	190?	Russian
Lime kilns	Qazvin	190?	Russian
Cotton ginning mills (12)	Northern Iran	190?	Russian/Iranian

Although the military element in the industrial and modernizing measures initiated by Mīrzā Taqī Khān still played an important role, these at least were implemented within the context of wider reaching and more comprehensive scheme of reform activities. But we may also observe a change in the direction of the modernization activities. Western penetration had come to Iran as a political and military threat. Quite understandably the Iranian government tried to find and develop a political and military response to that threat. However, in the mid-19th century the need to correct the negative balance of payments was competing with the military needs. Both influences were reflected in the choice and selection of industries encouraged by Mīrzā Taqī Khān. However, after the humiliating defeat in the 'War for a Lady' which ended with the Peace Treaty of Paris (1857), Iran acquiesced in the political and military hegemony of Russia and Great-Britain in Iran. It is therefore not surprising to see that in the third modernization period (after 1870) the military influence was all but absent from the modern industrial activities that were undertaken.

One may well question the starting date of the third modernization period, viz. 1870, since hardly any factory was built during the 1870s.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000390

In fact, more were built in the 1880s, while the establishment of modern factories only gained momentum during the 1890s and thereafter (see Table 2). The reason that nevertheless 1870 was chosen is closely tied up with the role of Mīrzā Ḥusain Khān Sipāhsālār, who was another of the reforming Qajar ministers of renown.[60] He, moreover, was the prime minister who negotiated the Reuter concession. Although the Reuter concession itself did not lead to any industrial activity it was nevertheless a landmark, that set the pace of things that were to come and heralded the age of concession-hunting leading to direkt European investments in Iran. Moreover, the reasons which had led to the grant of the Reuter concession are of importance and made themselves later felt even stronger than before.

The Sipāhsālār had personal experience with the Turkish reforms and he was greatly impressed by them. He had high hopes and great expectations of European technology, the European political system and its civic organizations. He, e.g., regarded a railway project connecting Basra with Iskanderun as if the Ottoman empire had been given "a new lease of life."[61] Reformers like him felt that to withstand the European penetration, both political and economic, countries like Iran would have to reorganize themselves. In fact, he even accepted Western interference as a price that had to be paid to attain progress, for "it will eventually lead to salvation, success and progress."[62] He felt it as an affront that backward Iran was regarded with no respect by Europeans, whilst reforming Turkey was. It may have been his idea that Nāṣir al-Dīn Shāh had to visit Europe himself to see that Iran needed sweeping reforms.[63]

Although the Sipāhsālār's objectives may not as yet have been caused by the balance of payments and revenue problems which were to play an important role later on in Iranian politics, but his arguments were certainly not forgotten. According to the Sipāhsālār and those thinking like him Iran might as well give rights to Europeans to exploit "unemployed resources which up to now have conferred no benefit on the government and, should they remain in our hands, will after this confer no benefit

[60] See Sh. Bakhash: *Iran: Monarchy, Bureaucracy & Reform under the Qajars: 1858–1896.* London 1978.

[61] Ibid., p. 44.

[62] Ibid., p. 46.

[63] Ibid., p. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000391

either."[64] These ideas no doubt also appealed to troubled Iranian governments in the post-Reuter days.

One may not conclude from the fact that hardly any factories were built during the 1870s that the Iranian government did not take interest in the promotion of such enterprises. However, the opposition against the Reuter concession had made it very difficult for a while to import foreign technology which, because of the absence of qualified personnel in Iran, had per force to lead to the hiring of European technicians.

Both the Sipāhsālār and Nāṣir al-Din Shāh, however, wanted very much to continue implementing the envisaged reforms. The Shah wrote to the Sipāhsālār, e.g., on September 26, 1871 that he was eager "to carry on with a broad programme of reform and produced a long and varied list of projects he wished to carry out. Among these he included: the improvement and development of commerce, agriculture, mines, forests and the customs; construction of schools, hospitals, forts, bridges, factories, and irrigation works and a thousand other things."[65] At the same time he bewailed the fact that there was nobody whom he could turn to, who might implement such a reform policy. That Nāṣir al-Dīn Shāh was sincere in this respect is demonstrated by the fact that he recalled the Sipāhsālār to Tehran, and later appointed him foreign minister, in spite of the strong opposition against the former reform minded prime minister.[66]

Although the Shah developed his reform policy in the field of administration and government he also paid attention to the encouragement of national industry. Nāṣir al-Dīn Shāh especially promoted the traditional crafts by ordering the army to wear uniforms produced by native industry, for which he ordered the necessary cloth from Kirman. Similarly he also indirectly contributed to the revival of the weaving of woolen cloth in Yazd, Mashad and Shiraz.[67]

In view of the importance of the manufacturing of shawls in Kirman the government took measures to support this industry. Its production had been promoted by Mīrzā Taqī Khān with great success. At that time the demand in Europe for Kirman shawls had increased to such an extent that Nāṣir al-Dīn Shāh had forbidden its export in 1857. Thereafter, its importance declined, so that in 1879 there were only 100 looms

[64] Ibid., p. 114.

[65] Ibid., p. 135.

[66] Ibid., pp. 136f.

[67] I'TIMĀD AL-SALṬANA: *al-Ma'āthir va'l-Āthār*, pp. 63, 103; Ibid.: *Tārīkh-i Muntaẓam-i Nāṣirī*, vol. 3, pp. 232, 280, 380.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000392

left. To turn the tide Nāṣir al-Dīn Shāh ordered in 1882 that henceforth all robes of honor which he would grant had to be made of Kirman shawls.[68]

His most innovative measure (may be also the least effective) was the creation of a ministry of industry in 1882, which, however, did not play an important role.[69] For after 1882 we do not hear anything from this ministry anymore, and it, in fact does not occur at all among the list of ministeries that were published each year by the Iranian government. Already prior to that date there had been a minister of mines, who also had other responsibilities, which changed in the course of the years.

Although Nāṣir al-Dīn Shāh continued to take an interest in the economic welfare of his country as shown by the decrees which he issued with regard to the ban on imports of aniline dyes and aniline dyed yarns in 1882 and 1885 this interest was overshadowed by other problems which beset Iran, which were mainly political in nature.[70] Because of the growing pressure from Great-Britain and Russia the balance of payments problems, the decreasing revenues, and the lack of sufficient internal support for a reform policy Nāṣir al-Dīn Shāh's enthusiam waned, and he instead started to look for short term solutions to the many problems that faced him.[71]

Although the government held regular meetings with the most important merchants and entrepreneurs of Tehran to discuss economic problems, these discussions did not lead to a formulation of an economic or an industrial policy.[72] Regularly, both in and outside these meetings, the subject of the ban on European imports was raised, but as Amīn al-Ḍarb pointed out: what manufacturies and industries do we have that we can say: we do not want European goods."[73]

Amīn al-Ḍarb was one of the Iranian entrepreneurs who tried to beat the Europeans at their own game by investing in all kinds of commercial and industrial enterprises. In fact, Amīn al-Ḍarb was almost the only

[68] Issawi: *The Economic History*, p. 295: I'timād al-Salṭana: *Tārikh-i Muntaẓam-i Nāṣeri*, vol. 3, pp. 208, 323; Polak: *Persien*, vol. 2, p. 168; F. Stolze und F. C. Andreas: *Die Handelsverhältnisse Persiens*. Gotha 1885. (Ergänzungsheft no. 77 zu Petermanns Mitteilungen.), p. 25.

[69] I'timād al-Salṭana: *Tārikh-i Muntaẓam-i Nāṣirī*, vol. 3, p. 224, 378.

[70] Ibid., vol. 3, p. 383.

[71] See note 62.

[72] Floor in: ZDMG 126 (1976), pp. 131–32; Feridūn Adamiyyat & Homā Nāṭiq: *Afkār-i ijtimā'ī va siyāsī va iqtiṣādī dar āthar-i muntashir nashoda-yi dowrān-i Qājār*. Tehran 1356/1977, pp. 299f.

[73] Floor in: ZDMG 126 (1976), p. 131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000393

Iranian capitalist who dared to run the risk of investing money in modern plants. Apart from the various factories which he estblished (for example, glass, porcelain, silk reeling) he also constructed a railway connecting Amul (Mazandaran) with Mahmudabad, the port at the Caspian Sea. Later on Amīn al-Ḍarb also founded a brick making factory as well as power plants in Tehran.[74]

But Amīn al-Ḍarb was not the only enterprising Iranian capitalist. Until 1880 investment in industry had been an almost exclusive government affair, but after that year we see private investors stepping in the field vacated by the government. A number of wholesale merchants erected a number of plants which were not without success. There were also government officials who believed that money could be made by investing in modern industry. A fine example is the construction of a cotton spinning mill in Tehran by Murtaḍā Qulī Khān Ṣanīʿ al-Dawla and the wholesale merchant Ḥājjī Muḥammad Taqī Shāhrūdī.[75]

At the end of the 1880s European investors also began to take an interest in direct investments in Iranian industry. Belgian investors especially played an important role with their establishment of a sugar mill, a glass factory and a power plant. It must be pointed out, however, that the Belgians were rather intermediaries for capital from various sources amongst which Iranian capital.[76] After the Belgians had spent their money and energy it were mainly Russian investors who constructed factories such as a match factory, many cotton ginning factories, several kerosene refineries, power plants and various other industrial plants.[77]

The increased European activities in Iran in trade, industry and mining gave rise to resentment, nationalism and a demand for government intervention. Where the Shah had failed the various reformers of the late 19th century tried to awaken and encourage the Iranian people. They warned them against the growing dependence on import of goods for

[74] ISSAWI: *The Economic History*, pp. 309–10; for more information (with pictures of the various factories and the railway) see AḤMAD ASHRAF: *Mavāniʿ-yi tārīkhī-yi rushd-i sarmāy darī dar Irān: dowra-yi Qājāriyya*. Tehran 1359/1980.

[75] M. Q. HEDĀYAT: *Khāṭirāt va Khaṭarāt*. Tehran 1344/1965, p. 74 (with picture).

[76] "I have organised a public subscription [in Tehran] for the sugar mill in the month of February. In a few weeks 800,000 francs were subscribed, and among the subscribers, most of the Shah's ministers and prince Na'ib al-Saltana, His Majesty's son and minister of war were to be found", BARON D'ERP: *Rapport concernant l'etablissement d'une sucrerie en Perse*. Bruxelles 1893, p. 24.

[77] See table 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000394

their basic needs and their preference for foreign luxuries. Mīrzā Āqā Khān Kirmānī stated that he feared "that very soon, ignorance and stupidity will bring Iran to such a pass that even water will be imported from Europe and sold ..... at the price of wine."[78] In the *Siyāḥatnāma-yi Ibrāhīm Beg* the narrator urges the government and the people of Iran to join hands and to promote national industry. The author of the *Kitāb-i Aḥmad* defends the notion that Iran might make great progress:

"If we wore cloth *(qadak)* of Isfahan and made clothes from the wool *(shāl)* of Yazd and Isfahan; if instead of the felt of the foreigner, we made hats out of skins *(pūst)* of Shiraz; instead of foreign chinaware, we used the silver-like copper plates of the kingdom; preferred our earthenware hubble-bubbles to the crystal of the foreigners; did not burn at a single party camphor candles of a foreign nation; did not become the object of envy of the poor."[79]

Notwithstanding the fact that these sentiments responded to the feelings of many of the artisan, commercial, and educated classed in Iran there were not many attempts to promote native industry. In 1897 a group of reform minded activists in Isfahan founded the Oriental Society *(anjuman-i sharqī)* which aimed at promoting the consumption of native goods and the creation of Iranian trading companies to withstand the European penetration of the Iranian market.[80] About the same time a similar organisation was founded known as the Islamic Society *(anjuman-i islāmī)* by Ḥājjī Muḥammad Ḥusain Tājir-i Kāzerūnī.[81]

Many other trading companies were founded, but only one of which explicitely aimed at the production, trade, and sale of native goods, and which in fact was forbidden by its charter to trade in foreign goods. The Islamic Company *(sharikat-i islāmī)*, as the new company was called, was founded in 1898 by the backers of the two aforementioned societies and directed by Ḥājjī Muḥammad Ḥusain Tājir-i Kāzerūnī. The company constructed weaving facilities in Ardestan and produced cloth which was known as Islamic cloth *(pārcha-yi islāmī)*.[82] According to Majd

[78] Feridūn Adamiyyat: *Andīsha-yi Mīrzā Aqā Khān Kirmānī*. Tehran 1346/1967, p. 228.

[79] Bakhash: *Iran*, p. 351 quoting 'Abd al-Raḥīm Talibof: *Kitā-i Aḥmad*.

[80] Aḥmad Majd al-Islām Kirmānī: *Tārikh-i inqilāb-i mashrūṭiyyat-i Irān*. 3 vols. Ed. Maḥmūd Khalīlpūr. Isfahan 1350/1971, vol. 1, part 2, p. 313.

[81] Ibrāhīm Ṣafā'ī: *Rahbarān-i mashrūṭa*. Tehran 1344/1965, p. 342.

[82] On the Islamic Company see Ashraf: *Mavānī'*, p. 100 and Floor in: ZDMG 126 (1976), p. 128 and literature quoted there.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000395

AL-ISLĀM many of the leading ulama used for their clothes only the Islamic cloth, and this even held for their turban.[83] Although the company was backed by the ulama, who declared European textiles to be unclean, bankruptcy was its fate. Apart from embezzlements the reason for failure appears to have been that most people preferred to continue to use the cheaper and better quality foreign textiles. There were other proposals to establish companies producing and selling only Iranian goods, but they all came to nought.[84]

V. The Effect of Modern Industry

From the above it is clear that both the 'buy Iranian goods only' movement as well as the drive to construct modern European type factories was of limited importance, if not a failure. CURZON's statement that "factories, as the term is used in Europe, do not exist in Persia"[85] is echoed by many other authors. BHARIER, e.g., bluntly states that "large-scale manufacturing industry – defined to comprise factories with ten or more workers – did not exist in Iran at the turn of the century."[86] If we use BHARBIER's definition of large-scale manufacturing, however, we observe that such a phenomenon was not absent in Iran as is shown in the table hereunder.

Table 3

European type factories in Iran and their number of workers[87]

type of factory	labor force
Prior to 1900	
Silk reeling Amīn al-Ḍarb	150
Silk reeling Birikadeh	20

[83] MAJD AL-ISLĀM: *Tārīkh-i inqilāb*, vol. 1, p. 313.

[84] FLOOR in: ZDMG 126 (1976), p. 128; to propagate the formation of trading and industrial companies along European lines the famous orator SAYYID JAMĀL AL-DĪN IṢFAHĀNĪ wrote a book called *Libās al-Taqvā*. Shiraz 1900; for a short discussion of the contents of this book see MOHSEN SABA: *A note on Lebas ol-Taqva*. In: *Taḥqīqat-i iqtiṣādī* 8, no. 21 (1971), pp. 103 f.

[85] G. N. CURZON: *Persia and the Persian Question*. 2 vols. London 1892, vol. 2, p. 523.

[86] J. BHARIER: *Economic Development in Iran, 1900–1970*. London 1971, p. 170.

[87] ABDULLAEV: *Prmyshlennost i zorozhdenie*, pp. 198 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000396

type of factory	labor force
Prior to 1900	
Match factory	50
Paper mill	60
Sugar mill/Kahrizak	300
Glass & Porcelain/Tehran	20
Brick-making/Tehran	20
Oil refineries/Gilan (five plants)	272
After 1900	
Yarn factory/Tabriz	100
Brick factory/Urumiya	30
Olive-oil plant/Rudbar	20
Cotton ginning (26 factories)	416 (16 per factory)
Power plant/Amīn al-Ḍarb	20
Power plant/Tabriz	15
Power plant/Masbad	15
Power plant/Enzeli	15 (Liazonov)
Power plant/Enzeli	15 (Khoshtaria)
Timber plant/Resht	15
Timber plant/Talesh	15
Tobacco plant/Mashad	20
Brick factory/Tehran	20
Soap making plant/Niẓāfat	20
Brewery/Urumiya	15
Brewery/Tehran	10
Ice making plant/Khoshtaria	10
Lime kiln/Qazvin	10
Ammunition plant/Isfahan	15 (German)
Assembly plant/Tabriz	20 (German)

Apart from the industries mentioned in tables 2 and 3 we also observe that at the same time increasingly traditional crafts were being modernized and organized along manufacturing lines. The rise in demand for carpets, for example, led to the appearance of carpet workshops of the manufactory type. One of them was even organized on a bigger scale than the largest modern European type factory. In Tabriz, in 1898/99, a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000397

Russian subject, Ganjiev, (Mamedov), constructed a carpet manufacturing plant in which up to 1,500 workers were employed. "This enterprise was a large manufactory, consisting of several brick buildings, in which were workshops for carpet making and a dye-house. Mamedov also had his own bakery, in which ten thousand loaves were baked each week for his workers. In the large workshop, about one hundred carpets were in process at any one time. Annual turnover was 500,000 rubles [about £ 50,000]. We have not come across any other carpet making enterprise of that size, but establishments with up to one hundred workers and over were to be found in several carpet making centers. Such enterprises often belonged to representatives of foreign capital."[88]

The development of cottage industries towards manufacturing was to be observed in other branches of industry as well, such as in leather production, opium preparation, henna processing, and in mining. There is no doubt that the greater part of traditional crafts still was operated on handicraft basis or in the case of carpet making on the basis of the putting out system, however.[89]

After the first initial efforts by the Iranian government it looked as if after the mid-1860s no modern factories were to be build anymore in Iran. In fact all factories listed in table 2, built prior to 1880, were closed by then and were either used for other purposes or were left and abandoned.[90] The British consul THOMSON wrote in 1864:

"A paper manufactory has cost the Government 14,000 tomans [140,000 *qrāns*]. The result was so unsatisfactory, that after a short time the Russian workmen employed in it were dismissed, and the place has since been allowed to fall into ruins. A further sum of 23,000 tumans has been expended on an establishment for making candles. This also proved a failure, and though the works are not closed, they cannot be expected to result in anything but further pecuniary loss to the Government. The glass-works have been equally insuccessful. They were placed under the management of the French workmen, who do not appear to have fulfilled their engagements, and after a useless expenditure of about 14,000 tumans, these works have now been abandoned."[91]

[88] Ibid., p. 115; see also ISSAWI: *The Economic History*, pp. 297f.

[89] Ibid., pp. 298–99.

[90] ABDULLAEV: *Prmyshlennost i zoroszhdenie*, pp. 198f.; SEIDOV: *Iranskaja Burzhuazija*, pp. 114f.

[91] R. F. THOMSON: *Report [on the trade of Persia]*. In: Accounts and Papers 61 (1864), pp. 192–93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000398

When private investors took up the initiative in the 1880s it looked as if this was a last effort, for all the new factories failed very soon. It was only in the 1890s that some change occurred, although the big factories built by European investors proved to be failures as well. Nevertheless, a few factories survived and the ones that were not closed succumbed to unfair Russian competition. It was only in the 1900s that it looked like that industrialization on a larger scale than before would take place. However, the First World War and its aftermatch put a stop to all that.

The limited role of industry is also borne out by the employment it provided for the urban population in Iran. In the beginning of the 20th century modern industry probably did not provide more than 850 jobs. Both in relative and absolute terms this contribution to the unemployment problem was insignificant. Traditional crafts and mining played a much more important role than modern industry in this respect as is shown in table 4. On the eve of the First World War the urban industrial labor force in Iran was estimated to amount to some 126,000 men, women and children. Industry accounted for less than 1%, while carpet making was by far the largest industrial branch offering some 60,000 jobs or about 50% of the total urban labor force.

Table 4

Composition of the urban labor force in Iran (around 1910)[92]

Factories	850
Anglo-Iranian Oil Company	7,800
Mining	200
Carpet making	65,000
Metal working crafts	20,000
Leather working crafts	900
Other handicrafts	10,000
Fisheries (Caspian)	4,200 (incl. 2,000 Russians)
Pearl fisheries (Persian Gulf)	4,000
Porters and dockers	4,000 (incl. Russians)
Wood cutters	300

[92] ABDULLAEV: *Prmyshlennost i zorozhdenie*, p. 212. The data given by ABDULLAEV have been corrected where the labor force in factories are concerned, because he also counted those laborers working in factories which had been abandoned by 1900 (see table 3). There were also some 5,070 Russians working in Iran, which are included in the numbers given in table 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000399

Leather production	3,000
Railway employees	200
Servants	5,000
Road workers (Resht-Enzeli)	300
Railway workers (construction)	3,000
Printers	300
Total	125,500

The little effect that modern industry had, both in economic and employment terms, is in contradiction with the considerable capital investment that was required to establish these factories. Although data are very scanty there is enough evidence to state that during the second phase of industrialization (1848–70) more than three million *qrāns* were invested, leaving apart recurrent cost. Moreover, it must be stressed that the data given here refer to initial investment only.

Table 5

Capital investment in some modern factories in Iran (1850–70)[93]

Type of factory	investment (in *qrāns*)
Spinning of factory	950,000
Candle factory	230,000
Paper mill	140,000
Glass factory	140,000

Although data are lacking it must be assumed that total investment costs in these factories were much higher. The last government efforts after 1870 were the construction of two power plants, one in Tehran (1879) and one in Mashad (1904). The capital investment required for these two plants were considerable and amounted to respectively more than 800,000 *qrāns* and 200,000 *qrāns*.[94] Even more considerable was the scale of direct foreign investment during the 1890s as shown in table 6. Although precise data are lacking the amounts that are mentioned indicate a very high initial capital investment level. The spinning

[93] MUḤAMMAD ʿALĪ JAMĀLZĀDA: *Ganj-i Shāyegān*. Berlin 1335/1917, p. 93; see also ISSAWI: *The Economic History*, p. 308.

[94] Ibid., pp. 309–10; JAMĀLZĀDA: *Ganj-i Shāyegān*, pp. 94–95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000400

Table 6

Direct foreign investment in modern industry in Iran (1890s)[95]

Type of factory	investment (in *qrāns*)
Glass factory	5,300,000
Power plant	1,600,000
Sugar mill	5,000,000
Match factory	1,000,000

mill constructed by Iranian investors in 1895 in Tehran, although using "very inexpensive machinery" nevertheless required an investment of 570,000 *qrāns*.[96] However, as is shown in table 2, foreign investors dominated the industrial scene after the 1890s, while native capital was scarce and reluctant to risk investments in industrial enterprises.

Apart from the fact that Iranian capitalists preferred to invest their money in cash-crop production or to finance commercial ventures, which had a quick turnover and could be easily liquidated, there were other reasons why they took less interest in the industrialization effort. These other reasons have mainly to do with the high failure rate of modern factories, which in turn was caused because of the following reasons.

VI. Reasons For Failure

Some scholars have taken the position that the Iranian government took no interest in the plight of its industrialists and artisans. Or that its role in manufacturing was restricted only to granting concessions to foreigners.[97] This, in truth, is a one-sided and altogether unfair assessment of the government's in several instances had tried, and that at great financial and social cost, to provide Iran with an independent industrial base. That this policy failed was not for want of trying, but because the government was too weak, too ignorant with regard to eco-

[95] Issawi: *The Economic History*, pp. 306 f. (quoting Lorini); Baron d'Erp: *Rapport*, p. 24; Ministerie van Buitenlandse Zaken (ministry of Foreign Affairs), the Hague, Consulaire Verslagen en Berichten, 1892, p. 24.

[96] Issawi: *The Economic History*, p. 309.

[97] Bharier: *Economic Development*, p. 15; G. Gilbar: *The Persian economy in the mid-19th century*. In: WI 29 (1978), p. 198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000401

nomic affairs and the requirements of modern technology, and in fact unable to protect its nascent industry.

The government was unable to protect Iranian goods against foreign imports, because of the commercial treaties that it had signed with a great many countries which stipulated that customs duties were fixed at the uniform level of five percent ad valorem on all goods. Although both Iranian business leaders and high government officials had urged the government to change the level of import duties to protect its own industry the Iranian government was unable and powerless to act upon such suggestions. For to do so the Iranian government required the consent of all these foreign states which enjoyed the 'most favored nation' status. This especially held for Iran's two most important trading partners, Great-Britain and Russia. For both countries trade with Iran was of no great importance from an economic point of view. This particularly held for Russia, for which the Iranian trade was but an instrument of political policy. Contrariwise, Iran was dependent on Russia for its export trade. Russia took at least 50% of Iran's exports after 1890 and up to 70% after 1904. Moreover, the heavy subsidization of Russian export to Iran made goods such as tea, kerosene, and woolens cheaper in Iran than in Russia itself.[98]

When at the turn of the century Iran entered into negotiations with Russia to discuss a new customs tariff the Iranian government did not do so with a view of raising import duties to such a level to protect its industry. Its intention was to increase its customs revenues and to balance its unfavorable trade balance. The new tariff concluded in 1901 was not high enough to protect Iranian industry, and made it possible for Russia, for example, to dump its competitive goods on the Iranian market.[99]

Apart from the disadvantageous political-economic context in which Iranian industry had to operate one of the main reason of the failure of modern industry in the 19th century was bad planning and project execution. This not only held for raw material delivery, but also for power availability and other foreseeable input obstacles. When POLAK warned the government that one should plan industrial investments properly before taking any action he was rebuffed and accused of "wanting to impede the industrial development of the country."[100] In case of the paper mill, POLAK observed that it had been built "where water power

[98] ENTNER: *Russo-Persian Commercial Relations*, p. 70.

[99] Ibid., pp. 53f.

[100] POLAK: *Persien*, vol. 2, p. 182.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000402

was insufficient."[101] The glass factory (1860), although being managed by two experts, could not obtain 'fire-resistant, refractory clay" in Iran.[102] This same problem was one of the causes of the fiasco of the Belgian glass factory built in the 1890s.[103] The first spinning mill, although having cost a lot of money and lives during its transportation, had been built "in the desert, and because of no other reason than because it was situated near the hunting grounds of the Shah and this site was particularly adequate for tamasha or show."[104] The Russian match factory built in the 1890s also suffered from its wrong location, namely two hours outside of Tehran, where locally there was no labor available.[105] The British consul in Tehran, THOMSON, commented in 1864:

"During the last five years several attempts have been made by the Persian Government to establish factories for cotton and silk manufactures, glass-works, &c., in the neighbourhood of Tehran, but owing to the defective system upon which they have been organized and worked by the agents of the Government no advantage has hitherto been derived from these establishments. Large sums of money have already been expended on these unprofitable experiments, and work is still carried on at some of them, though there is no prospect of their ever affording anything like an adequate return for the capital employed.

The largest and most important of these factories is that for spinning cotton-thread. It is capable of employing 300 hands, but half that number have rarely been at work. The quality of the cotton used is inferior, and the work is, moreover, frequently interrupted without any apparant reason for weeks together. Under such a system it is not, therefore, surprising to find that the persian Government [have] not realized from it even the interest of their money."[106]

The Belgian sugar mill is a show case of bad planning and has been described with much gusto by LORINI:

"To make a long story short, everything had been studied, everything had been provided for, but one thing – a trifle which yet had a certain importance – had been forgotten: to ensure that the area under cultivation would be sufficient to provide the required raw material. Ditto for the establishment which had been built, and which after all these stud-

[101] Ibid., vol. 2, p. 184.
[102] Ibid.
[103] ISSAWI: *The Economic History*, p. 306.
[104] POLAK: *Persien*, vol. 2, p. 53.
[105] Consulaire Verslagen (1892), p. 27.
[106] THOMSON in: Accounts and Papers 61 (1864), p. 193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000403

ies remained without beets, except for the small amount in Varemin. Besides, the only buyers of beet were the Belgians; and as they wanted to set conditions and impose prices on sharecroppers, the latter preferred to revert to their grain, to barley, and run the risks of the free market. The more so as the [land] owners would have nothing do with new crops, still less use their money to effect the desired shift. Moreover, in fact it turned out that the native do not know how to grow beets, sometimes watering them too much, sometimes too little and so on."[107]

A particular impediment for the development of Iranian modern industry was the energy problem. This problem already bedevilled the first factories constructed in Iran, but later in the century one still had not found a satisfactory solution to this problem. The Belgians intended to use the coal mines at Hiveh to supply the required coal to support their power plant as well as the sugar mill. However, here another problem arose, namely that of transportation. Towards the end of the 1880s coal cost 8–10 *qrāns* per *kharvār* (300 kg), but in the autumn of 1892 the price had risen to 20–28 *qrāns* per *kharvār*. The reason for this sudden rise was the fodder situation, which was bad at that time. This resulted in higher transportation rates and consequently the price of coal increased proportionally.[108]

Roads were another problem, and it were especially the Russians after 1890 who exerted themselves to built good roads connecting Iran with Russia. Notwithstanding Russian success in this field the cost of transportation remained exhorbitantly high and constituted an obstacle for Iran's development.[109]

Labor also was a handicap which modern industry had to overcome in Iran. This held for both management and manual labor. The unskilled labor, about half of them were seasonal labor, were not accustomed to factory discipline which caused all sorts of problems with management. For the latter, practically always Europeans, work in Iran was not easy, and often they were not flexible enough to adapt themselves to the local conditions. The results of this situation was a low level of productivity in most modern factories.[110]

Nevertheless, it is reported that some factories were performing quite well, and in fact, were able to compete with European machine-made products. This, for example, was allegedly the case with the silk reeling

[107] ISSAWI: *The Economic History*, p. 306.
[108] Consulaire Verslagen (1892), p. 10.
[109] ISSAWI: *The Economic History*, chapter four.
[110] Consulaire Verslagen (1892), p. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000404

factory in Birikada and the spinning mill in Tehran. It is reported that these factories had to be closed down because of political considerations and poor management. It is quite possible that both these plants would have been able to perform well for a longer time, if they could have been protected against the cheaper (subsidized) foreign imports.[111] A similar case were the oil refineries in Enzeli and Mashad-i sar. These were able to market kerosene at lower prices than the Russian produced kerosene, which alarmed Russian producers. To destroy the Iranian refineries the Russian government abolished the export tax on kerosene and in this way ended this successful competitor in Iran.[112] For the same reason, i.e. the Russian Loan and Discount Bank was the most important importer of sugar into Iran, the Russian government lowered the export price of sugar to Iran, so that the Belgian sugar mill could not compete anymore, since the Russian price was equal to its cost price of sugar. The sugar mill, therefore, had to close down.[113]

We therefore can observe that foreign powers, mainly Russia, did not allow Iranian industries to develop in those areas where Russian and Iranian interests clashed. All factories built after 1900 and which survived were industries which either were in branches in which there was no competition with Russian trade interests, or which served Russian industry. This latter point is especially brought out by the fact that the largest number of modern factories was to be found in the sector of agroindustries. Here the Russians had exerted themselves to improve the quality of the cotton crop and its processing. It is therefore not surprising that 26 cotton ginning factories were built in the cotton growing areas in northern Iran which exported most of its produce to Russia.

Conclusion

We have seen that there was a severe crisis in many of Iran's traditional crafts, which was not compensated for by the creation of employment and revenues in the nascent modern industry. At the same time it must be said that, some crafts rebounded while new and important ones like carpet weaving came into being, and, that therefore most traditional crafts still played a preponderant role around 1910, being the largest employers of the urban labor force. It were these traditional crafts which absorped a great part of the migrant labor which left the

[111] Ibid.

[112] Seidov: *Iranskaja Burzhuazija*, p. 119.

[113] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000405

rural areas to look for a living in the towns. Another important part of the rural migrants found employment abroad, especially in the adjacent Russian provinces. Therefore, deindustrialization may not have been as drastic as the impressionistic accounts of Iranian and foreign commentators want us to believe. According to BHARIER agriculture "constituted 80–90% of GNP at the beginning of the century"[114] which suggests that Iran had not become more agricultural in nature than at the beginning of the 19th century. There probably was a minor decrease of the industrial and the agricultural sector, which was off-set by the growth of the tertiary sector. This development manifested itself at least quite unequivocally after 1900.

[114] BHARIER: *Economic Development*, p. 59.

The Ritual for Infusing Life *(prāṇapratiṣṭhā)* and the Goddess Prāṇaśakti

By Gudrun Bühnemann, Kyoto

The ritual for infusing life *(prāṇapratiṣṭhā)* into an idol or *yantra*[1] is a currently performed *smārta* ritual. Without this ritual an idol is considered lifeless and unfit to receive worship. Descriptions of the *prāṇapratiṣṭhā* appear in texts such as Kamalākara Bhaṭṭa's *Nirṇayasindhu* (1612 A.D.), p. 250, 1–22; Nīlakaṇṭha's *Pratiṣṭhāmayūkha* (= part 9 of the *Bhagavantabhāskara*, written between 1610 and 1645 A.D.[2]), pp. 19,31–20,10; and Viśvanātha's *Vratarāja* (1736 A.D.), pp. 39,14–40,6.

During this ritual the performer places his left hand on his heart and his right hand on the idol or *yantra*. Uttering the formula for infusing the life breath *(prāṇa)*, the soul *(jīva)*, and the sense organs *(indriya)* – which is prefixed with a series of Tantric seed *(bīja)* syllables – he transmits the life from his heart, the residing place of the deity, into the idol or *yantra*. The performer repeats the syllable *oṃ* fifteen times to complete the fifteen purificatory ceremonies *(saṃskāra)* of the deity. In some cases this is followed by the performer's visualization *(dhyāna)* of the personified life breath, the goddess Prāṇaśakti. Then the eyes of the idol are opened by touching them with the aid of a needle or *dūrvā* grass.

The formula employed for infusing the life breath and the instructions for visualizing the goddess Prāṇaśakti has appeared in early Tantric texts. One tradition can be traced from the *Prapañcasāra* and the *Śāradātilaka*, which is based on the former, to texts like the *Mantramahodadhi*, *Vidyārṇavatantra*, *Tṛcabhāskara*, *Prāṇatoṣiṇī*, and *Mantramahārṇava*.

1. The Ritual for Infusing Life *(prāṇapratiṣṭhā)* as Described in the *Śāradātilaka*

The *Prapañcasāra* (= PS), an anonymous digest on *mantraśāstra* traditionally attributed to Śaṃkara, composed before the latter part of the

[1] For a description of this ritual, cf. Bühnemann 1988, pp. 191–195.

[2] For this date, cf. Kane, vol. 1, p. 941.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000407

eleventh century A.D.[3], describes the *prāṇapratiṣṭhā* twice: once in connection with establishing the vessel *(kumbhasthāpana)* as part of the initiation *(dīkṣā)* ritual (PS 6.37–38) and once separately as subject of the entire chapter 35[4].

The subject matter of the PS has been rearranged and presented in clearer language in the *Śāradātilaka* (= ŚT) by Lakṣmaṇadeśika (eleventh century A.D.). Again, the *prāṇapratiṣṭhā* is described twice: once in connection with establishing the vessel (as in the PS) (ŚT 4.82–84) and once in verses 71–145 of chapter 23. The descriptions of both the *prāṇamantra* recited during the *prāṇapratiṣṭhā* and the goddess Prāṇaśakti, appearing in verses 71–89 of the ŚT, correspond with the following verses in chapter 35 of the PS:

ŚT	PS
23.71	35.1
23.72–73a	35.11
23.73b–76	35.2
23.77–81	35.3–4
23.82–83	35.5
23.84–86	35.6–8
23.87–89	35.9–10

The remaining part of the chapter, verses 90–145, describes special applications of the *prāṇamantra* in the context of the six "cruel" acts of black magic *(abhicāra)* and special *yantras*. It corresponds to PS 35.11–22.

According to ŚT 23.72–75 and Rāghavabhaṭṭa's commentary *Padārthādarśa* (1494 A.D.) the *mantra* uttered for infusing the life breath, the soul, and the sense organs is as follows:

(prāṇamantra:)
āṃ hrīṃ kroṃ yaṃ raṃ laṃ vaṃ śaṃ ṣaṃ saṃ hoṃ oṃ kṣaṃ saṃ haṃ saḥ hrīṃ oṃ haṃ saḥ amuṣya prāṇā iha prāṇāḥ </>
āṃ. . .saḥ amuṣya jīva iha sthitaḥ </>
āṃ. . .saḥ amuṣya sarvendriyāṇi
āṃ. . .saḥ vāṅmanaścakṣuḥśrotraghrāṇaprāṇā ihāgatya sukhaṃ ciraṃ tiṣṭhantu svāhā oṃ kṣaṃ saṃ haṃ saḥ hrīṃ oṃ <//>

[3] V. V. DVIVEDA has given this date in the introduction to his edition of the *Nityāṣoḍaśikārṇava*, p. 41, which was discussed by GOUDRIAAN in: GOUDRIAAN/GUPTA 1981, p. 131.

[4] It is chapter 31 in the edition which forms part of the Complete Works of Śrī Śaṃkarācārya.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000408

(The *mantra* of the life breath:)
Āṃ hrīṃ kroṃ yaṃ raṃ laṃ vaṃ śaṃ ṣaṃ saṃ hoṃ oṃ kṣaṃ saṃ haṃ saḥ hrīṃ oṃ haṃ saḥ; the life breaths of x are the life breaths (established) here.
Āṃ. . .saḥ; the soul of x is established here.
Āṃ. . .saḥ; all sense organs of x (are established here).
Āṃ. . .saḥ; may the faculty of speech, the mind, the faculty of sight, of hearing, the olfactory sense and the life breath (of x), having come here, be established happily (and) long; *svāhā oṃ kṣaṃ saṃ haṃ saḥ hrīṃ oṃ.*

The main formula for infusing life breath (spaced in the text) has been prefixed here with the principal *mantra (mūlamantra)* of the life breath, *āṃ hrīṃ kroṃ.* This *mantra* consists of the seed *(bīja)* syllables

āṃ — the noose *(pāśa)* seed syllable; recited during special applications of the *mantra* to bind the victim of the ritual (PS 35.13a; ŚT 23.92c);

hrīṃ — the energy *(śakti)* seed syllable; recited during special applications of the *mantra* to bring the victim under control (PS 35.13ab; ŚT 23.92d);

kroṃ[5] — the goad *(aṅkuśa)* seed syllable; recited during special applications of the *mantra* to draw the victim near (PS 35.13b; ŚT 23.93a).

The utterance of the three seed syllables is followed by that of the semivowels *ya, ra, la, va* and the last consonants of the Devanāgarī alphabet *śa, ṣa,* and *sa* (symbolizing the elements). These are followed by a simple nasal *(anusvāra)*; a contraction of *ha* and *oṃ*; a seven-syllabled *mantra* consisting of the five syllables *kṣaṃ saṃ haṃ saḥ hrīṃ* which are enclosed at the beginning and end with the syllable *oṃ*; and the *haṃsaḥ mantra,* the sound of the exhalation *(haṃ)* and inhalation *(saḥ).* The formula ends with the exclamation *svāhā,* originally used in Vedic sacrifice to indicate the completion of an offering in the fire. Here it terminates the *mantra* and is followed only by the five aforementioned syllables.

Brahmā, Viṣṇu, and Śiva are the seers *(ṛṣi)* said to have visualized the *prāṇamantra.* The metre *(chandas),* expressing the inner rhythm of the *mantra,* is the totality of the metres of the verses of the *Ṛgveda, Yajurveda,* and *Sāmaveda,* and the deity expressed by the *mantra* is the personified life breath, the goddess Prāṇaśakti.

[5] As a variant, the syllable *krauṃ* appears in MMD 1.46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000409

2. The Iconography of the Goddess Prāṇaśakti

The goddess Prāṇaśakti is said to reside in the heart of all beings.[6] The worshipper visualizes her in his own heart when performing the *prāṇapratiṣṭhā*. A description of the visual form of the goddess appears in PS 35.7:

raktāmbhodhisthapotollasadaruṇasarojādhirūḍhā karābjaiḥ[7]
pāśaṃ kodaṇḍam ikṣūdbhavam aliguṇam[8] *apy aṅkuśaṃ pañca bāṇān /*
bibhrāṇāsṛkkapālaṃ trinayanalasitā pīnavakṣoruhāḍhyā
devī bālārkavarṇā bhavatu sukhakarī prāṇaśaktiḥ parā[9] *vaḥ*[9] //

"May the goddess who has mounted a red lotus which shines like a red boat on the ocean[10], who holds with her lotus-like hands the noose, the bow made of sugarcane, and the bowstring and goad, five arrows (and) a skull (vessel filled) with blood, who is beautified with three eyes, is enriched with full breasts, who is the colour of the rising sun, (may she) the highest Prāṇaśakti, confer happiness on you."

ŚT 23.85 rephrases this description as follows:

raktābdhipotāruṇapadmasaṃsthāṃ[11]
pāśāṅkuśāv ikṣuśarāsabāṇān /
śūlaṃ kapālaṃ dadhatīṃ karābjai[12]
raktāṃ trinetrāṃ praṇamāmi devīm//

"I bow to the goddess who stays on a red lotus which is like a red boat[13] on the ocean, who holds with her lotus-like hands the noose and goad, sugarcane bow, arrows, spear/trident, (and) skull (vessel), who is red (and) has three eyes."

A similar description with a different wording appears in Mahīdhara's *Mantramahodadhi* (= MMD) (composed 1588–89 A.D.) 1.61:

pāśaṃ cāpāsṛkkapāle sṛṇiṣūñ
chūlaṃ hastair bibhratīṃ raktavarṇām /

[6] Cf. VT 1, p. 525,26: *prāṇaśaktir devatā syāt sarvaprāṇihṛdi sthitā.*

[7] *karāgraiḥ* ŚR.

[8] Emended with PSSS, ŚR; *atha guṇam* PS; *aṇiguṇam* ŚTN, Tṛbhā.

[9] *svarūpā* PS^2; *parā naḥ* PSSS, ŚTN, Tṛbhā.

[10] Or: the goddess . . . shining like a boat on the red ocean/ocean of blood.

[11] With PrT, VT; °*ṇamadhyasaṃ*° ŚT.

[12] *karāgrai* ŚT^2, VT.

[13] Rāghavabhaṭṭa's commentary, p. 838,24, states that the adjective red qualifies the noun boat. For a different interpretation, cf. Mahīdhara's commentary on MMD 1.61 quoted in note 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000410

raktodanvatpotaraktāmbujasthāṃ
devīṃ dhyāyet prāṇaśaktiṃ trinetrām //

"One should meditate on the goddess Prāṇaśakti, who holds with her hands the noose, bow and skull (vessel filled) with blood, goad and arrows, (and) spear/trident, who is red, who stays on a red lotus (which is) on a boat on the ocean of blood[14]."

Although these descriptions are quite similar, there are small differences, especially with regard to the attributes held by the goddess. In the PS she holds the noose, sugarcane bow, bowstring, goad, five arrows, and skull vessel filled with blood in her six hands. The bowstring is made of a flight of black bees, a common characteristic of a sugarcane bow. The ŚT and MMD name the same attributes as the PS with the exception of a spear/trident (*śūla*, possibly for *triśūla*) which is in place of the bowstring *(guṇa)*. The distribution of these attributes differs according to the traditions of both texts. In his commentary on the ŚT, p. 838,24–25, Rāghavabhaṭṭa has the following order:

UP	R	L
↑	goad	noose
	arrows	bow
	spear/trident	skull vessel

Mahīdhara's auto-commentary on the MMD, p. 4,12–13 states that the skull vessel, goad and arrows are held in the right hand and noose, bow and trident in the left hand.[15] This distribution of attributes can be seen in one of two visual representations of Prāṇaśakti which I have come across. It appears in an edition of the *Mantraratnākara*, p. 14, to illus-

[14] The translation follows the explanation given in Mahīdhara's auto-commentary *Naukā*, p. 4,13, on the MMD: *raktamayo ya udanvān samudras tatra poto naus tatra raktapadmaṃ tatra sthitām*. For a different interpretation, cf. Rāghavabhaṭṭa's commentary on ŚT 23.85 referred to in note 13.

[15] Cf. also the description of Prāṇaśakti in *Paramānandatantra* 6.55–56:
japākusumasacchāyāṃ raktasragvastrabhūṣaṇām /
sṛṇiṃ pāśaṃ tathā cāpaṃ pauṇḍraṃ tadvat triśūlakam // 55
asṛkpūrṇakaroṭaṃ ca pañca bāṇāṃś ca bibhratīm /
smaret trinetrāṃ svasamaśaktyaṣṭakasusevitām // 56
According to Maheśvarānandanātha's commentary p. 55,15 the attributes are distributed as follows:

R	L
goad	noose
arrows	bow
skull	trident

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000411

trate the description of Prāṇaśakti found in the MMD.[16] The goddess holds the attributes in the following order (cf. illustr. 1)

UP	R	L
↑	goad	trident
	skull	noose
	arrows	sugarcane bow



1

[16] I wish to thank Dr. F. L'HERNAULT and the École française d'extrême orient, Pondicherry, for providing me with a copy of this illustration.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000412



2

The second illustration[17], based on the *Devī-Bhāgavata*[18], shows the attributes described in the MMD. Here the attributes seen in the right hand in illustration 1 are shown in the left hand and vice versa, and their order in both hands differs somewhat.

[17] The reproduction appears in: Swami Satyasangananda Saraswati: *Tattwa Shuddhi. The Tantric Practice of Inner Purification.* Munger 1984, p. 29.

[18] Cf. ibid., pp. 98, 100. Although the passage in the Dbh is unidentified, it is probably identical to Dbh 11.8.19. In the edition of the Veṅkaṭeśvar Press, Bombay, this verse is almost identical to PS 35.7 except for the reading *śūlaṃ* in *pāda* c in the place of *pāśaṃ*. Since the noose is depicted in illustration 2 and referred to in Satyasangananda Saraswati, p. 30, it has to be assumed that a different edition of the Dbh was used by Saraswati. According to the Dbh, Prāṇaśakti is visualized at the end of the rite of the purification of the bodily elements *(bhūtaśuddhi)* as part of the *ātmaprāṇapratiṣṭhā*. Śaraswati, pp. 98–100, has described the current practice of the *bhūtaśuddhi* (including the visualization of Prāṇaśakti) based on the Dbh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000413

UP	R	L
↑	noose	goad
	sugarcane bow	arrows
	trident	skull

The goddess is shown seated in the lotus posture on a lotus in the ocean. This agrees with the description found in the PS and ŚT where this red lotus is compared to a red boat on the ocean. Contrary to this, the MMD and illustr. 1 based on it show the lotus inside a boat on the ocean (of blood). This interpretation of the *dhyāna* verse is suggested by Mahīdhara in his auto-commentary on the MMD. Illustr. 1 also depicts the goddess in the "shooting pose" *(ālīḍha/vaiśākha)* with one leg advanced with a bent knee and the other leg stretched diagonally behind.

Outside the context of the *prāṇapratiṣṭhā* ritual the description of the six-armed Prāṇaśakti appears in Śrīkumāra's ŚR (sixteenth cent. A.D.) 2.24.54 and in *Śrītattvanidhi* (= ŚTN) 1.84, a text compiled by Kṛṣṇarāja Wodeyar IV, King of Mysore towards the end of the nineteenth cent. In both sources it appears in the sections describing the different forms of the goddess.

A different tradition is represented by *Tantrarājatantra* (= TR) 13.70–72. This text describes a two-armed Prāṇaśakti holding the *prasūnapiṇḍa* – the "life" (in the right hand[19]) and the noose (in the left hand). The description is as follows:

dhyāyed devīṃ prāṇaśaktim aruṇām aruṇāmbarām /
aruṇākalpamukuṭām aruṇādharapallavām // 70
aruṇāyatanetrābjayugmacārusmitānanām/
prasūnapiṇḍaṃ pāśaṃ ca dadhānāṃ pāṇiyugmataḥ // 71
svasamānābhir abhito veṣṭitāṃ daśaśaktibhiḥ /
anantaśaktiyuktābhiḥ pūjayet padmamadhyataḥ // 72

"One should meditate on the goddess Prāṇaśakti, who is red, wears a red garment, a diadem looking (red) like the *aruṇā* plant (and) has red lips which are (tender) like foliage, whose pair of lotus eyes is red and large, whose mouth is sweet-smiling, (and) who holds with the pair of her hands the "life" *(prasūnapiṇḍa)*[20] and the noose. (70–71) One should worship her in the pericarp of a lotus surrounded from all sides by ten 'energies' who are equal to her (and) endowed with infinite power. (72)"

[19] This representation follows the instructions in the commentary *Manoramā* (1603–1604 A.D.), p. 229,24, on the TR.

[20] The commentary *Manoramā*, p. 229,24, explains *prasūnapiṇḍa* as *prāṇana* – life.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000414

I am not aware of any other text that has used this description of the Prāṇaśakti.

According to the Tantric tradition of the PS, ŚT, MMD, and the *Vidyārṇavatantra* (= VT), which describes the *prāṇapratiṣṭhā* in vol. 1, pp. 525,12ff., the goddess is worshipped in the centre of a hexagon *(ṣaṭkoṇa)* inside a lotus. The deities of the first enclosure *(āvaraṇa)*, stationed in the corners of the hexagon, are:

	deity	direction
1	Brahmā	E
2	Viṣṇu	SW
3	Īśvara	NW
4	Vāṇī (= Sarasvatī)	SE
5	Lakṣmī	W
6	Umā	NE

The deities of the second enclosure are stationed in the points of intersection of the sides of both triangles[21] forming the hexagon. They are the *śaktis* of the limbs of the goddess *(aṅgadevatā)*, customarily assigned in a Tantric *pūjā* to the intermediate directions, the centre, and the cardinal directions:

7	*śakti* of the heart *(hṛdayaśakti)*	SE
8	*śakti* of the head *(śiraḥśakti)*	NE
9	*śakti* of the tuft of the hair *(śikhāśakti)*	SW
10	*śakti* of the armour *(kavacaśakti)*	NW
11	*śakti* of the three eyes *(netratrayaśakti)*	centre
12	*śakti* of the weapon *(astraśakti)*	cardinal directions

The Mother Goddesses are positioned in the eight lotus petals:

13	Brāhmī	E
14	Māheśvarī	SE
15	Kaumārī	S
16	Vaiṣṇavī	SW
17	Vārāhī	W
18	Indrāṇī	NW
19	Cāmuṇḍā	N
20	Mahālakṣmī	NE

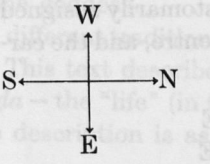
[21] This follows the instructions in VT 1, p. 527,3–4. MMD 1.63 states that these deities are assigned to the filaments of the lotus.

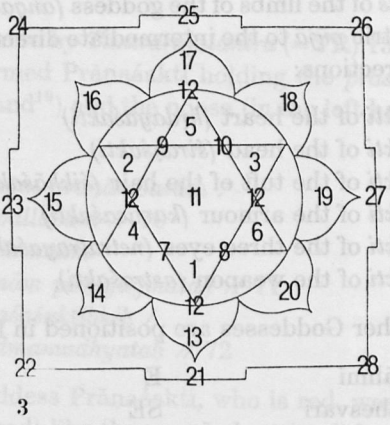
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000415

The eight directional guardians *(lokapāla)* are stationed outside of the lotus in a square whose four sides are interrupted by T-shaped entrances *(bhūpura)*:

21	Indra	E
22	Agni	SE
23	Yama	S
24	Nirṛti	SW
25	Varuṇa	W
26	Vāyu	NW
27	Soma	N
28	Īśāna	NE

The eastern direction rests "in between the worshipper and the object of worship[22]" during the *pūjā*, i.e. the worshipper sits "in the east" with the face turned towards the west and the goddess sits "in the west" with her face turned towards the worshipper and the east. Accordingly the deities are assigned to the *yantra* in the following way:





[22] This is stated in MMD 1.65d: *devatāpūjane prācī madhye pūjakapūjyayoḥ*. Cf. also the instructions in VT 1, p. 527,2-4:
ṣaṭkoṇeṣu devyagre devīpṛṣṭhadakṣiṇavāmakoṇeṣu — oṃ brahmaṇe namaḥ / oṃ viṣṇave namaḥ / oṃ rudrāya namaḥ / dakṣiṇāgradevīpṛṣṭhavāmabhāgeṣu — sarasvatyai namaḥ / lakṣmyai namaḥ / gauryai namaḥ / ṣaṭkoṇasaṃdhiṣu pragvad aṅgāni saṃpūjyāṣṭasu patreṣu devyagrādiprādakṣiṇena prāguktabrāhmyādyāḥ saṃpūjya . . .
The direction "in front of the goddess" (residing in the centre of the *yantra*) is the E, the direction "to the right side behind the goddess" the SW, and the direction "to the left side behind the goddess" the NW. The direction "to the right side in front (of the goddess)" is the SE, the one "behind the goddess" the W and the one "to the left side (in front of the goddess)" the NE.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000416

The ritual for infusing life into an idol, *yantra*, one's own newly created body (as part of the Tantric *pūjā*) or into *mantras* is a ritual of great significance whose practice in India continues today. The description of the Tantric ritual can be traced from the PS and the ŚT to the MMD, VT, the *Prapañcasārasārasaṃgraha* (= PSSS) by Gīrvāṇendra Sarasvatī, part 2, pp. 851ff., the *Tṛcabhāskara* (= Tṛbhā) (1708 A.D.) by Bhāskararāya Makhīndra, pp. 84,18–85,25, the *Prāṇatoṣiṇī* (PrT) (1820 A.D.) by Rāmatoṣaṇa Vidyālaṃkāra, pp. 391,13–394,24, the *Mantramahārṇava* (= MM) by Mādhavarāya Vaidya (end of the nineteenth cent.), pp. 34,10–31, and other texts. It includes the extraction *(uddhāra)* of the *prāṇamantra* and in most cases instructions for visualizing the personified life breath as Prāṇaśakti. Aside from one tradition (cf. the TR, quoted on p. 360) describing her as having two arms, she is visualized as a six-armed goddess (cf. the PS, ŚT, etc.). Outside of the ritual context, the description of six-armed Prāṇaśakti appears independently in sections of texts dealing with different forms of the goddess (e.g. the ŚR and ŚTN). Representations of Prāṇaśakti in sculpture are not known.

The goddess Prāṇaśakti illustrates the deification of an abstract principle, i.e. the life breath *(prāṇa)*.

The principal mantra *(mūlamantra)* of Prāṇaśakti is *āṃ hrīṃ kroṃ*. It consists of the seed syllable *(bīja)* of the noose *(= āṃ)*, the energy *(= hrīṃ)*, and the goad *(kroṃ)*. These syllables are employed during special applications respectively for binding the victim of the ritual, bringing him/her under control, and for drawing him/her near. Corresponding to this, the noose and goad appear iconographically as two of the attributes held in her six hands. She also holds a sugarcane bow with a bowstring consisting of black bees and five arrows. The black bees forming the string of her bow also appear in a special ritual application of the *prāṇamantra* (cf. PS 35.15–16, ŚT 23.96–102). Here the syllables *yaṃ raṃ laṃ vaṃ śaṃ ṣaṃ saṃ hoṃ haṃ saḥ*[23] are visualized as black bees assigned to the petals of the worshipper's heart lotus. They leave the performer's body through his nostrils with an exhalation and enter the victim's body. Having seized the black bees in the victim's heart lotus, they return to the heart lotus of the performer of the rite. The skull filled with blood held by the goddess shows her terrifying aspect, also indicated by the ocean of blood which supports her (according to the descrip-

[23] These are the semivowels and the last consonants of the alphabet followed by the nasal; a contraction of the syllables *ha* and *oṃ*; and the *haṃsa mantra*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000417

tion in the MMD). In the special applications (cf. PS 35.10d; ŚT 23.89d), the *prāṇamantra*, the goddess' *mantra*, is closely connected with the six "cruel" rites of black magic *(abhicāra)*. The three seers who have visualized the *prāṇamantra* are the deities Brahmā, Viṣṇu, and Śiva who appear along with their consorts as deities surrounding Prāṇaśakti in the first enclosure *(āvaraṇa)*.

(I would like to thank the Japan Society for the Promotion of Science, Tokyo for its support and assistance enabling me to research this paper.)

Bibliography and Abbreviations

Bhagavantabhāskara. — *Bhagavantabhāskaraḥ.* 1: *prathamaḥ khaṇḍaḥ saṃskāra-ācāra-samaya-śrāddha-nīti-vyavahāra-mayūkhātmakaḥ.* 2: *dvitīyaḥ khaṇḍaḥ dāna-utsarga-pratiṣṭhā-prāyaścitta-śuddhi-śānti-mayūkhātmakaḥ.* ⟨Ed. VYAṄKAṬEŚA ŚĀSTRĪ LELE et al.⟩ Delhi 1985. (Reprint).

BÜHNEMANN 1988. — G. BÜHNEMANN: *Pūjā. A Study in smārta Ritual.* Vienna 1988.

Dbh. — *Atha devībhāgavataṃ sabhāṣāṭīkaṃ samāhātmyam.* Bombay 1983. (Reprint).

GOUDRIAAN/GUPTA 1981. — T. GOUDRIAAN/S. GUPTA: *Hindu Tantric and Śākta Literature.* Wiesbaden 1981.

KANE. — P. V. KANE: *History of Dharmaśāstra.* 5 Vols. Poona ^{2}1968–1977 (Vol. 1 rev. and enl., Pt. 1 ^{2}1968, Pt. 2 ^{2}1975).

Mantraratnākara. — *Śrīmanmantraratnākaraḥ mantramahodadhimelanātmakaḥ.* ŚRĪ D. ARUṆĀCALAŚĀSTRIṆĀ *saṃgṛhītaḥ paṇḍitamaṇḍalīpariṣkṛtaḥ.* Madras 1908. (Telegu).

MM. — *Mantramahārṇavaḥ. . .mādhavarāyavaidyasaṃgṛhītaḥ.* Bombay ^{2}1984.

MMD. — *Mantramahodadhiḥ saṭīkaḥ.* Bombay 1983. (Reprint).

Nirṇayasindhu. — *Kamalākarabhaṭṭapraṇīto nirṇayasindhuḥ.* Ed. N. RĀM ĀCĀRYA. Bombay ^{5}1949.

Paramānandatantra. — *Paramānandatantram.* With the Commentary *Saubhāgyānandasandoha* by Maheśvarānandanātha. Ed. R. MIŚRA. Varanasi 1985.

PrT. — *Prāṇatoṣiṇī. Śrīrāmatoṣaṇabhaṭṭācāryyeṇa tantraśāstrāt saṃkalayya viracitā.* Calcutta ^{3}1898.

PS. — *Prapañcasāratantra.* With the Commentary *Vivaraṇa* by Padmapādācārya and Prayogakramadīpikā . . . revised and documented by A. AVALON and ed. A. SARASVATĪ. Delhi 1981. (Reprint).

PS^{2}. — *Complete works* of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. 4: *Prapanchasara.* Madras 1981. (= Samata rev. edition).

PSSS. — *Prapañchasārasārasaṅgraha* of Gīrvāṇendra Saraswathi. Ed. K. S. SUBRAMANIA SASTRY. 2 Vols. Tanjore 1962–1963.

ŚR. — *The Śilparatna* by Srî Kumâra. Pt. 1: Ed. T. GAṆAPATI SÂSTRÎ. Pt. 2: ed. K. SĀMBAŚIVA ŚĀSTRĪ. Trivandrum 1922–1929.

ŚT. — *Śāradātilakatantra.* Ed. A. AVALON. Delhi 1982. (Reprint).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000418

ŚT². – *Śrīlakṣmaṇadeśikendraviracitaṃ śāradātilakam. Śrīmadrāghavabhaṭṭakṛta'padārthādarśa'vyākhyāsahitam.* Ed. M. Jhā Bakshī. Vārāṇasī ²1963.
ŚTN. – *Śrītattvanidhiḥ. . .mummaḍikṛṣṇarāja-oḍyār. . .viracitaḥ.* Bombay 1901.
TR. – *Tantrarājatantra.* Ed. L. Shastri. Calcutta 1926.
Tṛbhā. – *Tṛcabhāskara* by Bhāskararāya. Ed. R. G. Sathe. Baroda 1982.
VR. – *Vratarājaḥ. . .viśvanāthaśarmaṇā viracitaḥ.* Ed. Khemarāj Śrīkṛṣṇadās. Bombay 1966.
VT. – *Shrividyarnava Tantra.* Ed. R. C. Kak/Harabhatta Shastri. 2 Vols. Srinagar 1932–1937.

The nature of aspiration in Swahili*

By P. J. L. Frankl, London
in consultation with Yahya Ali Omar

The main purpose of this article is to survey the phenomenon of aspiration in Swahili.

Introduction

Aspiration (which has been described as a brief puff of air after the pronunciation of the consonant but before the onset of the vowel) is present in all the dialects of Swahili-land except that of Zanzibar town;[1] it may be present in the following five phonemes only: [ch'], [k'], [p'], alveolar [t'] and dental [t̪'] – all five being unvoiced stops. Taylor writes that "these five consonants differ from the smooth or non-explosive type of the same letters in the increased force of the breath, which is supplied from out of the mouth cavity, not from the chest; they always represent a suppressed "n" before the letter aspirated."[2]

Aspiration and prenasalized stops

It should be noted at the outset that these five unvoiced stops cannot normally be preceded by "n"; their voiced counterparts can be and are – for example: *njugu* "groundnuts"; *ngoma*, "a drum" or "a dance"; *nbazi* (represented orthographically as *mbazi*) "pigeon peas" – of the shrub *mbazi*; *ndizi* "bananas"; *nd̪aa* "hunger".

The earliest reference

The first printed reference to aspiration in Swahili seems to have been made by Edward Steere in 1870. He wrote, "P, T, K, and possibly some other letters have occasionally an explosive or aspirated sound, such as an Irishman will often give them. This explosive sound makes no change in the letter, but is in addition to it, probably always marking a suppressed 'n'. Thus *upepo* is 'a wind', with both 'p's smooth as in

* Dedicated to the memory of the Reverend W. E. Taylor (1856–1927).

[1] All examples are in kiMvit̪a, the Swahili of Mombasa, unless otherwise stated.

[2] W. E. Taylor: *Mombasa Recension of the Inkishafi.* In: C. H. Stigand: *Dialect in Swahili.* Cambridge 1915, p. 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000420

English; but the plural, which should regularly be *npepo* is *p'epo*, with a strong explosive sound attached to the first letter. This explosive sound may be marked by an apostrophe; it is, however, very seldom necessary to the sense of the word, and is noticeably smoothed down or omitted by the more refined or Arabized Swahili."[3]

W. E. Taylor

In 1880 the Reverend W. E. Taylor arrived in Mombasa for the first time and immediately began to study the language of the Swahili people; that same year (1880) he was alerted to the presence of aspiration in the language by Steere, his brother-missionary in Zanzibar. Elsewhere I have attempted to assess Taylor's greatness as a Swahili scholar and to explain why his contribution to Swahili studies has been generally overlooked.[4] All who peruse his papers will quickly realise that, for Taylor, aspiration is not just of academic interest but is a living manifestation of kiMvita – the Swahili of Mombasa. Mombasa Swahili has 49 consonantal sounds and in Taylor's scheme the mark [′] was used to indicate aspiration. That mark is used in this article (although it is realised that some readers may be more familiar with the convention of a raised^{h}, as in the English word "p^{h}in").

Some other printed references to aspiration

(a) Meinhof

An early reference to aspiration in Swahili by a notable German scholar may be found in Carl Meinhof's *Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen* (1899),[5] and in his *Linguistische Studien in Ostafrika* (1904).[6] Although Meinhof does take central Swahili into account, his principal sources derive from southern Swahili.

(b) Mrs Burt

Mrs Burt's *Swahili Grammar*[7] is of quite exceptional interest in the matter of aspiration since it adopts Taylor's standards; it is a matter for considerable regret, therefore, that the printers of this otherwise

[3] Edward Steere: *A Handbook of the Swahili Language as spoken at Zanzibar.* London 1870, p. 11.

[4] P. J. L. Frankl: *W. E. Taylor.* In: *Dictionary of National Biography: From the beginnings to 1985.* Oxford (forthcoming).

[5] Carl Meinhof: *Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen.* Leipzig 1899, p. 55 ff.: "Suaheli".

[6] Carl Meinhof: *Linguistische Studien in Ostafrika.* In: MSOS 7, 3 (1904), pp. 201–216.

[7] F. Burt: *Swahili Grammar and Vocabulary.* London 1910 [with the Syllabary and Part I of the work furnished by the Reverend W. E. Taylor].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000421

excellent work have erred and strayed in the matter of the diacritical mark used to indicate aspiration.

(c) TUCKER & ASHTON

The first extended study of aspiration in Swahili is TUCKER & ASHTON's *Swahili Phonetics*, 1942, paragraphs 53 to 65 (a study based principally on evidence obtained in Zanzibar town).[8] It should be added that neither Professor TUCKER[9] nor Mrs ASHTON[10] were proponents of the general practice of depicting aspiration in Swahili typographically.

(d) DAMMANN

Beyond the borders of Swahili-land, Professor ERNST DAMMANN is the greatest living authority on Swahili; in his numerous publications on the literature of northern Swahili-land (e.g. *Suaheli-Dichtung über Moses, den Habicht und die Taube*)[11] aspiration is always indicated.

(e) POLOMÉ

A more recent work which comments on aspiration in Swahili is EDGAR C. POLOMÉ: *Swahili Language Handbook* (1967),[12] chiefly based on oral evidence obtained from Zanzibar town and from the mainland opposite. Professor POLOMÉ, an authority on kiUngwana, the Swahili of the Kongo, opines that "there appears to be a general tendency to connect aspiration with stress" (p. 41). This opinion is not incorrect (see the remarks on *k'eti*, and *k'itu/vit'u*, below) – but it is, surely, beside the point since the presence of aspiration in Swahili is, in general, determined not by the presence of stress but by the absence of what TAYLOR termed "a philological n" (see below), e.g. as in *wat'u* and *wot'e*.

POLOMÉ's case is not furthered by his three examples:

(a) *mwitu*, "forest": it is indeed correct that the unstressed syllable *-tu* is unaspirated – in Swahili the "ictus" normally falls on the penultimate syllable – but incorrect that the stressed *-tu-* of *mwitu-ni* "in the forest" becomes aspirated; the dictum that it is the absence of "n" and not the presence of a stressed syllable which determines aspiration in Swahili is one that bears repetition.

[8] A. N. TUCKER and E. O. ASHTON: *Swahili Phonetics*. In: African Studies 1 (1942), pp. 77–103 and 161–182.

[9] A. N. TUCKER: *Orthographic Systems and Conventions in sub-Saharan Africa*. In: Current Trends in Linguistics 7 (1971), pp. 624–5.

[10] E. O. ASHTON: *Swahili Grammar*. London 1944, p. 83.

[11] E. DAMMANN: *Suaheli-Dichtung über Moses, den Habicht und die Taube*. In: Zeitschrift für Eingeborenensprachen 28 (1937/38), p. 1–13.

[12] EDGAR C. POLOMÉ: *Swahili Language Handbook*. Washington D.C. 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000422

b) *una t'akat'aka*, "you have some bits-and-pieces": aspiration is indeed to be found in the two stressed syllables of the noun, but the phrase does not mean "you are dirty".

c) *kahawa*, "coffee": the "k" is without aspiration; Swahili words of Arabic derivation are not aspirated although there are a handful of Arabic-derived words which have been absorbed into the Swahili language (*kahawa* not being one of them), and have thus been enabled to take aspiration – e.g. *k'urasa*, "pages".

A word of clarification

Since aspiration in Swahili is not, phonetically speaking, a clearly defined term and since it is apt to have different connotations in different contexts, it may be helpful at this stage to attempt a phonetically clear definition (other than those earlier references of my predecesors mentioned above) of what is meant by aspiration in this article: Aspiration, which may occur in words of Bantu origin, is an audible breath which accompanies the release of the five unvoiced stops [ch], [k], [p], [t] [*t*]) whenever the nasal [n] is effaced; aspiration may also occur in a small number of loan-words, where it need not be a substitute for "n".

Reasons why aspiration is disregarded

There are, it seems, seven reasons why aspiration has been widely ignored by most of those who do not have Swahili as their mother-tongue, and within Zanzibar town (four are listed in POLOMÉ, op. cit., p. 41):

a) There is no aspiration in the Swahili of Zanzibar town – the dialect on which standardised Swahili is based. This is because originally, in the mid-nineteenth century, all inhabitants of Zanzibar town were foreigners (i.e. non-Swahili), although in the course of time a very large proportion of the population adopted the Swahili way of life and the Swahili language.

b) There is no aspiration in standardised Swahili, the version of the language spoken by the large majority of Swahili-speakers whose mother-tongue is not Swahili (during the past half-century or so, native-speakers of Swahili have gradually become a numerically insignificant proportion of all those who speak the Swahili language).

c) In Swahili, aspiration does not often involve minimal pairs (of which there are some four dozen examples in Mrs BURT's *Swahili Grammar*, pp. 149–151).

d) The transfer of a noun from Classes 9/10 (with aspiration) to Classes 5/6 (without aspiration) in order to convey the idea of excep-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000423

tional size (see below), is a meaningless subtlety for those who are not native-speakers of Swahili.

e) While the symbols of the International Phonetic Alphabet indicate the presence of aspiration, Arabic script and Roman script (as generally used) do not.

f) Teachers of Swahili in East African schools do not teach aspiration – and therefore the question arises: if aspiration in Swahili is not (in general) phonemic, need it be taught?

g) Most Europeans, and doubtless others, often have genuine difficulty in distinguishing between aspiration and non-aspiration („Um so erstaunter war ich, zu erfahren, daß manche Europäer den Unterschied zwischen obigen Lauten [i.e. aspirated consonants] im Suaheli nicht anerkennen wollen, weil sie ihn . . . nicht hören").[13] May this be so because, in Swahili, aspiration is often phonetic rather than phonological?

Standardised Swahili

The idea of standardising the Swahili language was probably conceived by the Bishop of Mauritius in 1878.[14] By the early 1930s the standardised language had been born, assisted by colonial administrators, Christian missionaries, commercial publishers, and by the East African Swahili Committee. Standardised Swahili (based on the Swahili of Zanzibar town, as already noted) has matured over the decades and it is this form of the language, lacking aspiration, to which the overwhelming majority of Swahili-speakers (including teachers of Swahili) and almost all printed matter in Swahili (including school texts) now conform. During the past half century or so native-speakers of Swahili who have been teachers and writers have frequently been compelled to teach and write the standardised language; for the Swahili of native-speakers the consequence of the single-minded application of standardisation policies has been not a blessing but a curse, an observation which linguists will no doubt be quick to criticise.

[It is only fair to say that the opinion expressed in the preceding paragraph almost certainly represents a minority opinion as far as "second-speakers" are concerned. Professor Ernst Dammann, commenting on

[13] G. Panconcelli-Calzia: *Über die aspirierten und nicht aspirierten Verschlußlaute . . . im Suaheli.* In: Zeitschrift für Kolonialsprachen 1 (1910/11), p. 309.

[14] Letter from the Right Reverend P. S. Royston, Bishop of Mauritius, to the London offices of the Church Missionary Society, dated Zanzibar 18: ix: 1878 (CMS Archives, CA5/01/37).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000424

that paragraph, writes (16: ii: 1990): "Das negative Urteil über die Standardisierung des Swahili ist sehr hart. Aus praktischen Bedürfnissen der Neuzeit heraus ist die Standardisierung unvermeidlich. Das bedeutet aber nicht, das man für den wissenschaftlichen Gebrauch eine phonetisch bestimmte Wiedergabe nicht anwenden konnte oder sollte].

The aspiration of [ch]

In his comment on aspiration, quoted above, STEERE makes no specific mention of [ch]; since STEERE is not peculiar in his silence, it is in order to single out [ch] for consideration. [ch] is not a voiceless plosive like [p], [t], [ṭ] and [k] – it is a voiceless affricate. Nevertheless, it joins the voiceless plosives in the matter of aspiration.

"*Ch*-nouns" in Class 7 are never aspirated, e.g. *chuma*, iron; *choo*, a lavatory. Similarly, "*ch*- nouns" in classes 5 and 6 are never aspirated, e.g. *chungwa*, a large orange; *ma-chungwa*, large oranges. With "*ch*-nouns" in classes 9 and 10 aspiration takes place, e.g. *ch'ungwa*, an orange; *ch'ungwa*, oranges. (Readers unfamiliar with Swahili may like to know that the four examples preceding – like all other examples in this article – are in the Swahili of Mombasa; in Zanzibar Swahili and in the standardised language *chungwa* is "an orange" and *ma-chungwa* are "oranges"). An interesting case is that of *ch'oo* "worms dug up from the beach to be used as bait by fishermen" – the singular and the plural are identical, as in Noun Classes 9 and 10 (the "N" Class) and the word is aspirated; but, because *ch'oo* are sentient creatures, the word takes the concordial prefixes of Class 2, e.g. *ch'oo warefu* "long worms".

The phonemes [t] and [ṭ] in Swahili

It should be noted that in most Swahili dialects, but not in the standardised version of the language, alveolar [t] and dental [ṭ] are quite distinct.

The nature of the contrast between dental [ṭ] and alveolar [t] in Swahili is partly determined by a difference in the place of articulation, and partly by a difference in the posture of the upper surface of the tongue.[15] Reference has already been made to W. E. TAYLOR, who indicated these distinctive phonemes in many of his writings – both published (e.g. *Zaburi za Ḍavidi* [The Psalms of David]. London 1904), and in manuscript.

[15] K. M. HAYWARD, M. GOESCHEL & YAHYA ALI OMAR: *Dental and Alveolar Stops in kiMvita Swahili.* In: African Languages and Cultures 2 (1989), pp. 51–72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000425

The general principle

It is not always possible to say with certainty why aspiration is present in such and such a word but, in general, the principle that aspiration is a substitute for an effaced "n" holds valid ("a philological n" was Taylor's expression for it).[16] This occurs most often in noun Classes 9/10, the "N" Class, an occurrence which has been described in Polomé's *Handbook* (a book "for the non-specialist", p. ix) as "corollary to the morphophonemic change of the class prefix {n} to zero before voiceless obstruents" (p. 40)! Aspiration may also occur in nouns of other Classes, in adjectives and in verbs. It is unusual for aspiration to be present in foreign (i.e. non-Bantu) words, although there are some interesting exceptions – e.g. the Swahili *p'ini* retains the aspiration of the English "p'in".

Examples

a) Here are some examples of aspirated nouns in Classes 9/10 (the "N" Class) where minimal pairs are not involved: *ch'onge* "the teeth of an animal", *k'anzu* "a garment worn by Swahili males", *P'wani* "the Coast", *t'embe* "a grain" or "a pill", and *t'awa* "lice".

b) Certain nouns (if one ignores the presence of aspiration) bear a morphological resemblance to other nouns; but with aspiration they may be semantically distinctive. Examples are: *ch'oo* and *choo* (discussed above) *k'aa* "a crab" or "crabs", and *kaa la moto* "an ember"; *p'aa* "an impala" or "impala", and *paa* "thatch"; *t'undu* "a hole" or "holes", and *tundu* "a hen-coop"; *t̲'upa* "a bottle" or "bottles", and *t̲upa* "a file".

c) Examples of nouns which have aspiration in the plural but not in the singular are: *ch'eche* (the plural of *ucheche*) "segments of an orange", "slices of cassava", etc; *k'anda* (the plural of *ukanda*) "belts"; *p'anga* (the plural of *upanga*) "swords"; *t'aji* (the plural of *utaji*) "items of apparel for covering a lady's head and shoulders"; *t̲'eo* (the plural of *ut̲eo*) "winnowing trays". In all these instances the singular is in Class 11 (the "U" Class), while the plural is in Class 10 (the "N" Class).

d) Examples of adjectives in which aspiration occurs, all qualifying nouns in the "N" class, are: *nyumba ch'ache* "few houses"; *N̲diya K'uu* "the High Street"; *n̲diya p'ana* "a wide street"; *nyumba t'atu* – with *t'atu* a cardinal number – "three houses", (but *nyumba ya tatu* – with *tatu* an ordinal number – "the third house").

e) An interesting feature of aspiration is the transfer of a noun from Classes 9/10 to Classes 5/6 in order to convey the idea of exceptional

[16] W. E. Taylor: *African Aphorisms.* London 1891, p. x.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000426

size – by definition this usage is rare. Examples are: *k'uku* (Class 9) "a hen", *kuku* (class 5) "an enormous hen", *kikuku* (Class 7) "a bantam", not to be confused with *kik'uku*, see below; (Swahili children love to say *kikuku kike kwako kiko*); *p'embe* "a tusk", *pembe* "a mammoth tusk", *Mapembeni* (Class 6, with the enclitic *-ni* suffixed) is the name – truly inspired – given by the Swahili of Mombasa to the two monster pairs of tusks which have straddled the Kilindini Road since 1376/1956; *t'umbiri* "a monkey", *tumbiri* "a huge monkey"; *ṯ'ui* "a leopard", *ṯui* "a large leopard".

f) Examples of aspiration in place-names (all in Class 9) are: Ch'unda (near Rasini, in northern Swahili-land); K'ongowea (an ancient name for Mombasa); the island of P'emba; T'iwi (a Digo coastal settlement south of Mombasa, aspirated by Digo and Swahili alike); Ṯ'akaungu (the 13th/19th century Mazru'i settlement north of Mombasa).

It is possible that place-names are all in the "N" Class because *nṯ'i ya* . . . "the country of . . ." is implicit. Thus one does not say **Mambasa mazuri* but *Mambasa nzuri* "Mombasa is beautiful".

g) Examples of verbal stems in which aspiration is present are: *-ch'uchumaa* "squat"; *-nuk'a* "smell"; *-p'apata* "slap repeatedly"; *t'itiga* "to spring up and down" (as on a trampoline); *-ṯ'oṯea* "poke a fire" – not be confused with *-ṯ'eṯea* "limp", or with *-ṯ'eṯemea* "stand on tip-toe". Professor DAMMANN has kindly drawn my attention to the possibility that in Urbantu *-nuk'a* may have been *-nunka*.[17]

Special cases

i *kiti chako* and *kiti ch'ako*?

An interesting case of aspiration peculiar to northern Swahili-land may be observed in *kiti chako* "your chair"; this may be compared with *kiti ch'ako* "the chair is yours". In the first instance aspiration is absent, in the second it is present. This appears as a conundrum until one recalls that *kiti ch'ako* is really *kiti n' chako* – when the *n'* is dropped, aspiration enters into the consonant following by way of compensation. Likewise, *kiti ch'ako*? (i.e. *kiti n' chako*?) "Is the chair yours"?

ii Effacement of the pronominal prefix "*ni-*":

Another instance of aspiration peculiar to northern Swahili-land (although occasionally used south of Malindi) concerns the pronominal prefix *ni-* (I). Where central Swahili has *n'ṯaona* "I shall see", northern Swahili has *ṯ'aona* – with the pronominal *n'* effaced and aspiration substituted in its stead; it follows, then, that *ṯaona* (which may occur in

[17] C. MEINHOF: op. cit. 1899, p. 11: „Das Urbantu".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000427

singing or declaiming verse) cannot be the first person singular "I shall see".

iii *-o̲te:*

There are a number of words, some problematic, which have aspiration present in unstressed consonants. Such a word is the adjectival *-o̲te* "all", e. g. *watoto wo̲t'e* "all the children", visa *vyo̲t'e* "all the stories", but *sisi so̲te* "all of us". Taylor writes *(African Aphorisms,* No 501), "The aspirate of *-o̲t'e* represents the "n" of *onte,* the original form, it may be, of the word in the Swahili. This aspirate has disappeared in the form *so̲te* owing to attraction by and absorption in the "s"". Dammann observes that "Formen wie *wote (wothe)* oder *vyote (vyothe)* sind aber die regelmäßige Entsprechung in den Nordmundarten [i.e. in northern and central dialects]."[18]

iv *mt'u/wat'u:*

Another word in which there is aspiration in an unstressed syllable is *mt'u* "person", *wat'u* "persons". The aspiration represents, almost certainly, an effaced "n", c.f. the word "Bantu".

v *mk'ulima, kik'uku, kit'anda:*

More problematic are such words as *mk'ulima* "a farmer", *kik'uku* "a bracelet" (formerly of ivory or horn, now often of gold), *kit'anda* "a bed". It may very well be that in old Swahili an "n" was present before the syllable currently aspirated.

vi *nt̲'i:*

An interesting problem is *nt̲'i* "country". Since aspiration is present, why is the "n" not effaced? The answer seems to be that as nature abhors a vacuum so (mutatis mutandis) does the Swahili language abhor short-vowelled mono-syllabic words – the retention of the syllabic "n" overcomes the difficulty. In the Swahili of Bajuni-land the problem is neatly solved with *it̲'i.* In polysyllabic occurrences such as *mwanat̲'i,* i.e. *mwana nt̲'i,* "countryman" the "n" becomes redundant and is effaced.

vii *t̲'ini:*

Another bi-syllabic instance of *t̲'i* is the adverb *t̲'ini* "down", "below" or "under" – comprising *t̲'i* and the locative *-ni.*

viii *-k'et̲i:*

Also associated with *t̲'i* is the verbal stem *-k'et̲i* "sit down". Sacleux, the greatest Swahili lexicographer, suggested that this may be the ver-

[18] E. Dammann: *Das -o of reference in Bantusprachen.* In: *Wort und Wirklichkeit, Festschrift Rapp.* 2. Meisenheim 1977, p. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000428

bal stem *-kaa* "sit" and *iṭ'i*;[19] H. E. LAMBERT (Shaykh Lambert) suggests that it is probably a survival of the archaic perfect.[20] Whichever be the origin of *-k'eṭi*, why is the first consonant followed by aspiration rather than the second? The answer seems to be that the aspiration transfers itself to the penultimate, stressed syllable.

ix *k'itu/viṭ'u:*

At first glance the aspiration in *k'itu* "thing" appears to be perfectly proper; however the plural is *viṭ'u* "things", and here the aspiration must be correct, since voiced "v" can never become aspirated; additionally the *ki-* and *vi-* are prefixes, functioning as Class-markers. Indeed, in Mombasa some two generations ago, today's *k'itu* was *kiṭ'u*.

Conclusion

Whatever the situation may have been half a century ago, it is the writer's submission that today aspiration plays no role in the speech of most Swahili-speakers for whom Swahili is not their mother-tongue. On the other hand, any person wishing to speak *kiSawahili cha kiSawahili* "the language of the Swahili people", will want to imitate (amongst other speech peculiarities) that involuntary, phonological phenomenon which is aspiration.

[19] CH. SACLEUX: *Dictionnaire Swahili-Français*. Paris 1939, p. 342.

[20] H. E. LAMBERT: *The -E Verb Ending in Archaic Swahili*. In: East African Swahili Committee Journal 25 (1955), p. 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000429

The Genealogy of the later Walashma' Sultans of Adal and Harar*

By Ewald Wagner, Gießen

In the late 14th century the Walashma' rulers of Ifat[1] freed themselves from Ethiopian tutelage and became the spearhead of the holy war against the Christians. The policy of confrontation, however, was in the long run not very successful. The most famous warrior of the holy war, Sultan Sa'daddīn Abū l-Barakaṿt, finally was killed in Zayla' and his family had to flee to the Arabian Peninsula. His holy war even then became so famous that Ifat was named after him: Barr Sa'daddīn, Land of Sa'daddīn.

When the Walashma' dynasty – supported by the Yemenite ruler – came back to Ethiopia in 1415 it established itself in Adal with its capital in Dakar near Harar. That means that the centre of the Muslim state was moved from Ifat to the plateau of Harar which was not so much exposed to the attacks of the Christians. Having consolidated the state, the Walashma' rulers did not continue the holy war but favoured a more peaceful policy against Christians. They realized that an engagement in the transit trade between Ethiopia and Arabia was more profitable than permanent holy wars.

This policy, however, did not find the approval of the whole population. Holy men, who took the title *imām*, became the leaders of a religious party which soon came in conflict with the ruling class. The *imāms* preached the holy war and reproached the rulers for their reluctance to fulfill their religious duties. The religious party grew stronger and at the turn towards the 16th century it was able to determine the policy of the country. Maḥfūẓ b. Muḥammad, governor of Zayla', became the first *imām* to raid the Christian territory without consent of the Walashma' ruler Muḥammad b. Aẓharaddīn who tried to remain at peace with the Christians.

* Der folgende Aufsatz war als Vortrag für die XIth International Conference of Ethiopian Studies vorgesehen, die vom 1.–6. April 1991 in Addis Ababa stattfand. Er konnte nicht gehalten werden, da aufgrund der politischen Lage in Äthiopien das Auswärtige Amt den deutschen Äthiopisten empfohlen hatte, auf die Teilnahme zu verzichten.

[1] For the history of the Walashma' dynasty cf. J. Spencer Trimingham: *Islam in Ethiopia.* London 1952, pp. 69 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000430

The conflict continued till the middle of the 16th century. The most prominent religious leaders who shoved the legitimate secular rulers of the Walashma' dynasty into the background were Abūñ b. Adash, Aḥmad Grañ and Nūr b. Mujāhid.[2]

Parallel to the dichotomy between the secular rulers and the religious leaders, there existed in Muslim Ethiopia a dichotomy in historiography. On the one hand we have the – perhaps official – Walashma' Chronicle in which the legitimate Sultans are listed chronologically, while the Chronicle is totally silent about the existence of the religious leaders. Aḥmad Grañ, perhaps the only Harari who has a place in world history is not mentioned at all.[3] On the other hand, we have the historical and legendary accounts of the religious leaders, Aḥmad Grañ and Nūr b. Mujāhid, in which the sultans play only a marginal and mostly negative role. The imām Aḥmad Grañ is the hero of 'Arabfaqīh's History of the conquest of Abyssinia *(Futūḥ al-Ḥabasha)*[4] and Nūr b. Mujāhid is the hero of a short anonymous legendary story[5] of his holy war against the Christian emperor[6] and other unbelievers.

[2] Cf. Ewald Wagner: *Imamat und Sultanat in Harar. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen religiösem und weltlichem Herrschaftsanspruch in islamischen Randgebieten.* In: Saeculum 26 (1975), pp. 283–292.

[3] The Walashma' Chronicle was first published in German translation by Philipp Paulitschke: *Harar. Forschungsreise nach den Somāl- und Galla-Ländern Ost-Afrikas.* Leipzig 1888, pp. 503–506. The Arabic text based on another manuscript was published by Enrico Cerulli, together with an Italian translation and extensive notes: *Documenti arabi per la storia dell'Etiopia.* In: Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche Anno 328 = Ser. 6, Vol. 4, Fasc. 2 (1931), pp. 39–101, here pp. 40–51, reprinted in: idem: *L'Islam di ieri e di oggi.* Roma 1971, pp. 135–206, here pp. 137–51. In contemporary Harar there exist lists of Muslim rulers from the earliest time till to the Egyptian governors. They are compilations from different sources, so they have short references to some of the religious leaders, too. Their compilative character, however, makes them uninteresting in our context. They are more important for the early times, cf. Ewald Wagner: *Die Chronologie der frühen muslimischen Herrrscher in Äthiopien nach den Hadariner Emirslisten.* In: *Wort und Wirklichkeit. Festschrift für Eugen Ludwig Rapp.* 1. Meisenheim 1976, pp. 186–204.

[4] Ed. and transl. by René Basset: *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle).* T. 1.2. Paris 1897.

[5] The Amharic version was published by Kurt Wendt: *Amharische Geschichte eines Emirs von Harar im XVI. Jahrhundert.* In: Orientalia NS 4 (1935), pp. 484–501. The Arabic original together with a new Amharic text based on two manuscripts was edited by Getatchew Haile and Ewald Wagner: *Die Geschichte Nūr b. Muǧahids von Harar oder The History of Aẓe Zär'a Ya'qob.* In: ZDMG 139 (1989), pp. 43–92.

[6] Anachronistically the emperor is named Zar'a Yā'qōb, while in reality not

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000431

This dichotomy makes it difficult for the modern historian to harmonize the two local traditions which – at first sight – seem to tell a totally different history. A look at the genealogical tables of the Walashma' dynasty, compiled by RENÉ BASSET[7] on the one hand and by ENRICO CERULLI[8] on the other hand shows the discrepanicies caused by the different sources of the authors (cf. table 1). BASSET was dependent on 'Arabfaqīh's *Futūḥ al-Ḥabasha* and CERULLI on the Walashma' Chronicle.

A comparison of the two lists and a critical look on the text of 'Arabfaqīh together with a glance into the Christian Chronicles, however, make possible a reconstruction of a sequence of rulers which fits into the general historical context and, therefore, has some chance to correspond to the historical facts.

Let us start with that part of the genealogy in which the two traditions still agree.[9] After the death of Shamsaddīn (the 22nd Walashma' ruler according to CERULLI) in 1487 the line of the Walashma' dynasty which

---

Zar'a Yā'qōb, but Claudius was the opponent of Nūr b. Mujāhid. Since Zar'a Yā'qōb was the most famous emperor his name was used for every emperor.

[7] In his: *History de la conquête* (cf. note 4), T. 1, p. 17 (table IV).

[8] In his article: *L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi.* In: Rassegna di studi etiopici 3 (1943), pp. 272–94; reprinted in: *L'Islam di ieri e di oggi* (cf. note 3), pp. 257–80, table between p. 268 and 269. The table is mainly based on the Walashma' Chronicle as published by CERULLI in his: *Documenti arabi* (cf. note 3), but slightly corrected in the older part (ascendants of Muḥammad Abū l-Barakāt Sa'daddīn), which does not concern us here, according to a short note by at-Taghribirdī. – The genealogical table XIII in ANDRZEJ BARTNICKI, JOANNA MANTEL-NIEĆKO: *Geschichte Äthiopiens.* Berlin 1978 amplifies the table of CERULLI by some none-ruling persons which also do not concern us here.

[9] There are also discrepancies in the older parts of the genealogy which are not the topic of this paper. They are due to the fact that 'Arabfaqīh shortened the genealogy in those generations which were rather far from his own times. First, 'Arabfaqīh made Ṣabraddīn Muḥammad b. Dalḥūy (no. 11 of CERULLI's list), who belonged to the fifth generation of the Walashma' dynasty, a brother of Bazyū and Ḥaqqaddīn of the second generation. By this he identified Ṣabraddīn's brother Ḥaqqaddīn (5th generation) who is mentioned in the Chronicle of 'Amda Ṣəyōn (G. W. B. HUNTINGFORD: *The glorious Victories of 'Āmda Ṣeyon, King of Ethiopia.* Oxford 1965, pp. 53–7), with the ruler Ḥaqqaddīn (2nd generation). Second, 'Arabfaqīh made the sons of Aḥmad Ḥarb Ar'ad: Ḥaqqaddīn II. and Sa'daddīn Muḥammad his brothers. So, he transposed them from the eighth to the fourth generation. Here, the Walashma' Chronicle is the more reliable source which is generally confirmed by al-Maqrīzī: *K. al-Ilmām bi-akhbār man bi-arḍ al-Ḥabasha min mulūk al-Islām.* Cairo 1895.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000432

can be traced back to Sa'daddīn through Muḥammad and Badlāy, died out. The rule passed over to Muḥammad b. Aẓharaddīn b. 'Alī b. Abī Bakr b. Sa'daddīn (1488–1518), that means to the descendants of Badlāy's brother Abū Bakr.

Up to that point 'Arabfaqīh and the Walashma' Chronicle still agree with each other. Starting with the successors of Muḥammad b. Aẓharaddīn the two traditions begin to differ from each other. According to the Walashma' Chronicle both 'Alī and Abū Bakr (the 25th and 26th ruler, according to CERULLI) were sons of the just mentioned Muḥammad b. Aẓharaddīn, while 'Arabfaqīh does not mention 'Alī at all, and gives for Abū Bakr the genealogy: Abū Bakr b. Muḥammad b. Āzar b. Abī Bakr b. Sa'daddīn, which means that instead of Muḥammad b. Aẓharaddīn, comes Muḥammad b. Āzar.[10] From this follows that, according to 'Arabfaqīh, Abū Bakr b. Sa'daddīn had two sons: 'Alī and Āzar, and starting with the reign of Abū Bakr the rule transferred from the descendants of 'Alī b. Abī Bakr b. Sa'daddīn to those of Āzar b. Abī Bakr b. Sa'daddīn.

Neither the Walashma' Chronicle nor 'Arabfaqīh mentions this – in my opinion, historically not unimportant – shift of line: the Walashma' Chronicle because it does not mention Muḥammad b. Āzar at all, and 'Arabfaqīh, because he ascribes the deeds of Muḥammad b. Aẓharaddīn to Muḥammad b. Āzar. Both these errors obviously, have their origin in a mixing-up of the names Aẓhar and Āzar.[11] But are they really errors? For some moments one may think that Aẓhar and Āzar are really identical, the latter being the local pronunciation of the former. There are, however, two arguments against an identification. First, Āzar is not a deterioration of Aẓhar, but an original name by itself. According to the Koran, Āzar is the name of Abraham's father. Second – and this argument has much more weight – 'Arabfaqīh, though relating the story of Muḥammad b. Aẓharaddīn under the name of Muḥammad b. Āzar, makes it very clear that Aẓharaddīn and Āzar were two different persons because he mentions them just one after the other. He says, "Abū Bakr had two sons. One of the two was 'Alī. He was the ancestor of the sultans Barakāt, Ḥabīb and 'Alī, the sons of 'Umardīn b. Muḥammad b.

[10] In his genealogical table BASSET (cf. table 1) writes Azer Moḥammed while his text and his translation correctly give: Muḥammad b. Āzar.

[11] BASSET (cf. note 4) T. 2, p. 9, note 2 (and, depending on BASSET, CERULLI [cf. note 3], p. 147, note 43) already points to this mixture of names by 'Arabfaqīh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000433

Aẓharaddīn b. ʿAlī b. Abī Bakr b. Saʿdaddīn. The name of the second (son) was Āzar b. Abī Bakr b. Saʿdaddīn."

Therefore it is sure, that with Abū Bakr b. Muḥammad b. Āzar a new line of the Walashmaʿ dynasty came to rule. Before, I said that in my opinion this shift was historically not unimportant, so that now I have to explain it. Muḥammad b. Aẓharaddīn ruled Adal for thirty years, 1488–1518. He tried to remain at peace with the Christians. His policy, however, failed due to the intensified Islamic propaganda of fanatical chiefs who had acquired control of Adal and had pushed Muḥammad into the background. According to Alvarez[12] Muḥammad's peaceful efforts were especially nullified by the raids of Maḥfūz, governor of Zaylaʿ. When queen Elēnī was still the determining factor in the Christian policy, she and Muḥammad always tried to reestablish peace. When Ləbna Dəngəl grew up, however, he also wanted a confrontation. On the Muslim side, Muḥammad could no longer resist the pressure from the religious party. He had to join Maḥfūẓ in his invasion into the Christian province Faṭajār. But the joint Muslim army was heavily defeated, Maḥfūẓ was slain, and Ləbna Dəngəl invaded Adal. Muḥammad could flee. When he came home however, in 1518, he was murdered by Maḥfūẓ's grandson Muḥammad b. Abī Bakr b. Maḥfūẓ, who according to ʿArabfaqīh, ruled Adal for one year.

After the defeat and death of its leading figure, Maḥfūẓ, the religious party must have feared to loose its influence and the possibility of Muḥammad's regaining power, as a vassal king of the Christian emperor. So it was best to murder him. For the next few years ʿArabfaqīh mentions several rulers who always killed each other after a short time of rule. It seems that there were internal conflicts in the religious faction which were ended when garad Abūñ b. Adash came to power. He was a ruler as the religious faction could only wish. That is why he is highly praised by ʿArabfaqīh: "He reestablished law and order, commanded the right and forbade the wrong. He killed the highwaymen, abolished alcoholic drinks, games of chance and the dancing to drumbeats. The land became prosperous. and he loved the descendants of the prophet, the jurisconsults, the dervishes and the sheikhs."[13]

All these religious leaders are not mentioned in the Walashmaʿ Chronicle. Instead, it only says that Muḥammad b. Aẓharaddīn was followed

[12] FRANCISCO ALVAREZ: *Narrative of the Portuguese embassy to Ehtiopia.* Transl. by STANLEY OF ALDERLY. London 1881, pp. 304–10.

[13] For ʿArabfaqīh's enumeration of the rulers and his discription of garad Abuñ cf. BASSET (cf. note 4) T. 1, pp. 5–6 (Arabic text); T. 2, pp. 9–13 (transl.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000434

by his son 'Alī. This 'Alī, on the other hand, does not occur in 'Arabfaqīh's *Futūḥ al-Ḥabasha*. The only explanation for this discrepancy can be that the religious faction, after murdering Muḥammad b. Aẓharaddīn, did not dare exterminate the legitimate dynasty totally. So they made Muḥammad's son 'Alī a puppet king, not mentioned by 'Arabfaqīh because of his political unimportance, but the only one mentioned by the Walashma' Chronicle because he was the legitimate ruler.

Now we understand why there was a shift in the dynastic line: While 'Alī b. Muḥammad b. Aẓharaddīn was a puppet king totally in the claws of the religious faction, another branch of the Walashma' family which was not willing to submit to the religious leaders, assembled around Abū Bakr b. Muḥammad b. Āzar to reestablish the old Walashma' rule. They fled to the Somali. With their support Abū Bakr was able to kill Abūñ b. Adash and restore the legitimate rule of the Walshma'. Abū Bakr was the sultan who transfered the capital from Dakar to Harar in the twenties of the 16th century. Of course, his reputation was very bad according to 'Arabfaqīh: The Somali who helped him were evildoers and highwaymen while Abūñ b. Adash was considered a martyr. During his rule Abū Bakr ruined the country, alcoholic beverages were openly drunk, his courtiers plundered the travelers etc. etc.[14]

The religious party did not give up. Aḥmad Grañ, one of the followers of Abūñ b. Adash, fought the sultan Abū Bakr and finally killed him. Aḥmad Grañ became the defacto ruler of Harar and the conqueror of Ethiopia. Even he, however, did not dare finish the rule of the Walshma' dynasty. He, again, placed a puppet king on the throne, but of course not a son of the killed Abū Bakr. He shifted once more to the line of Muḥammad b. Aẓharaddīn and made 'Alī b. Muḥammad b. Aẓharaddīn's brother 'Umardīn the new sultan.

There is only one problem: Though giving the genealogy of 'Umardīn as 'Umardīn b. Muḥammad b. Aẓharaddīn b. 'Alī b. Abī Bakr b. Sa'daddīn, 'Arabfaqīh says at the same time that he was a uterine brother of the killed Abū Bakr. This problem may be solved by the supposition that Abū Bakr's mother after the death of Abū Bakr's father Muḥammad b. Āzar, got remarried to the one generation younger Muḥammad b. Aẓharaddīn, that means to the grand-nephew of her former husband. The product of this second marriage was 'Umardīn. Such a marriage was not unusual in Muslim dynasties.

Let us now have a look on the further development. In BASSET's genealogical table there appear a sultan Barakāt and his brother Ḥabīb

[14] Ibid. T. 1, pp. 6–7 (Arabic text); T. 2, p. 15 (transl.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000435

as descendants of the ʿAlī b. Abī Bakr b. Saʿdaddīn line of the Walashmaʿ family without commitment to a definite generation. CERULLI's genealogical table is finished with Abū Bakr, but he has edited a small fragment on the last Walashmaʿ rulers,[15] according to which Barakāt was a son of ʿUmardīn and succeeded his brother ʿAlī b. ʿUmardīn (1552–55) on the throne of Harar. According to two small texts published in translation by PAULITSCHKE[16] the sultan Ḥabīb was killed when Rās Ḥamalmāl plundered Harar in 1559.

That means that we have three names, from which two (Barakāt and Ḥabīb) can be found as undefined descendants of ʿAlī b. Abī Bakr b. Saʿdaddīn in BASSET's genealogical table, two (ʿAlī and Barakāt) as sons of ʿUmardin in CERULLI's fragment and one (Ḥabīb) in PAULITSCHKE's fragments.

The problem becomes solved if we remove a wrong emendation of ʿArabfaqīh's text made by M. STRONG and taken over by BASSET.[17] STRONG inserted a "*lahū*" into the text. So it was read by him: *"wa-li-Abī Bakr waladān. aḥaduhumā ʿAlī. wa-huwa ǧadd as-sulṭān Barakāt wa-Ḥabīb. wa-ʿAlī lahū aulād ʿUmardīn."* This was translated by BASSET: "Abou Bekr eut également deux fils: l'un, ʿAlî, aïeul du sulṭân Barakât, — c'est de ʿAlî que descendent les enfants de ʿOmardîn." If we do not add the "*lahū*", the passage makes a very clear sense: ʿAlī was the ancestor of the sulṭāns Barakāt, Ḥabīb and ʿAlī, the sons of ʿUmardīn". From this, results not only a confirmation of CERULLI's fragment, but also the certainty that Ḥabīb was a third sultan and son of ʿUmardīn and that he is not to be identified with Barakāt as it was conjectured by Cerulli[18] and me[19] in his footsteps.

So, now we know, that three brothers, the sons of ʿUmardīn, ruled one after the other: ʿAlī b. ʿUmardīn from December 24, 1552 to May 8, 1555, Barakāt b. ʿUmardīn from May 8, 1555 to an unknown date between 1555 and 1559 and Ḥabīb b. ʿUmardīn from that date till 1559 when he died in battle against Rās Ḥamalmāl.

[15] *L'Islam di ieri e di oggi* (cf. note 3), pp. 149–51.

[16] *Harar* (cf. note 3), pp. 513; 515. The text in an Amharic version is also known from BAIRU TAFLA: *Aṣma Giyorgis and his work. History of the Gālā and the Kingdom of Šawā.* Stuttgart 1987, pp. 142–47; 850–53.

[17] (cf. note 4), T. 1, p. 5 (Arabic text). T. 2, p. 8 (transl.). In his Variants, additions et corrections, p. 374, BASSET revokes the emendation, without however, changing his translation or his genealogical table.

[18] *L'Islam di ieri e di oggi* (cf. note 3), p. 150, note 55.

[19] In my review of BAIRU TAFLA: *Aṣma Giyorgis* (cf. note 16) in: ZDMG 139 (1989), pp. 233–40, here p. 237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000436

Till now, the sultan Muḥammad b. Abī Bakr from the Muḥammad b. Āzar line, mentioned by ʿArabfaqīh, has no place in the sequence of Walashma' sultans, so that I would like to venture on the following hypothesis: As we have heard, when Aḥmad Grañ killed the loathsome sultan Abū Bakr, he did not replace him with Abū Bakr's son Muḥammad as puppet king, but with 'Umardīn of the Muḥammad b. Aẓharaddīn line. When the Christian emperor Claudius conquered Harar ca. 1550, he deposed the sultan. Unfortunately, the Chronicle of Claudius does not mention the name of the deposed sultan.[20] In all probablity it was still 'Umardīn, the puppet sultan of Aḥmad Grañ. If Claudius placed a new sultan before leaving Harar – a thing not explicitly mentioned in the sources – it was evident for him to have fallen back to the Muḥammad b. Āzar line and to take a son of that Abū Bakr whom Aḥmad Grañ had killed. By this, Claudius was able to do damage to his great adversary even beyond the grave.

This, however, was not the end of the story. According to the already mentioned legendary history of Nūr b. Mujāhid, the latter is said to have killed the sultan and his son before taking over the rule in Harar. Nūr b. Mujāhid was the last great representative of the religious faction. He considered himself as the executor of Aḥmad Grañ's will and married his widow Del Wambera. So it was understandable for him to kill the son of that Abū Bakr, whom Aḥmad Grañ had killed, too, especially because he was installed by the Christian emperor Claudius as his vassal. He included the son of the sultan into the killing, evidently, to extinguish the whole Muḥammad b. Āzar line. Again, he did not dare overthrow the dynasty totally, and once again the line was changed to the Muḥammad b. Aẓharaddīn stem. Nūr b. Mujāhid made 'Alī, a son of that 'Umardīn, whom Aḥmad Grañ had installed as his puppet sultan, his own puppet sultan. Chronologically this reconstruction does not make any difficulties: Nūr b. Mujāhid became ruler of Harar in 1551/2 and 'Alī b. 'Umardīn became sultan in 1552.

After 'Alī b. 'Umardīn, there were still two brothers of his who ruled: Barakāt and Ḥabīb. The latter was killed in 1559 by Rās Ḥamalmāl. This was, as far as we know, the final end of the Walashma' dynasty.

Cerulli's genealogical table ends with the 26th ruler Abū Bakr. Now, we are able not only to rectify some of the genealogical connections but also to continue the list of the rulers till to the 31th position (cf. table 2).

[20] William E. Conzelman: *Chronique de Galâwdêwos (Claudius), roi d'Éthiopie.* Paris 1895, pp. 146–47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000437

What is more important, however, is that we can bring the dynastic history in congruence with the general historical development. During the whole time under consideration, that means from 1518 to 1559, the sultans of the Walashma' dynasty were only puppet kings who did not influence politics anymore. They were either dependent on the religious faction in Harar or were vassals of the Christian emperor. Though deprived of all real power the prestige of the dynasty was so high that neither the Christians nor the Muslim faction dared remove the dynasty totally. What they did, was that they changed the lines inside the dynasty. As a consequence of that, these changes, which happened four times in the 41 years between 1518 and 1559, reflect the changes in the real power in Harar.

Synopsis of the relevant entries from BASSET's and CERULLI's genealogical tables

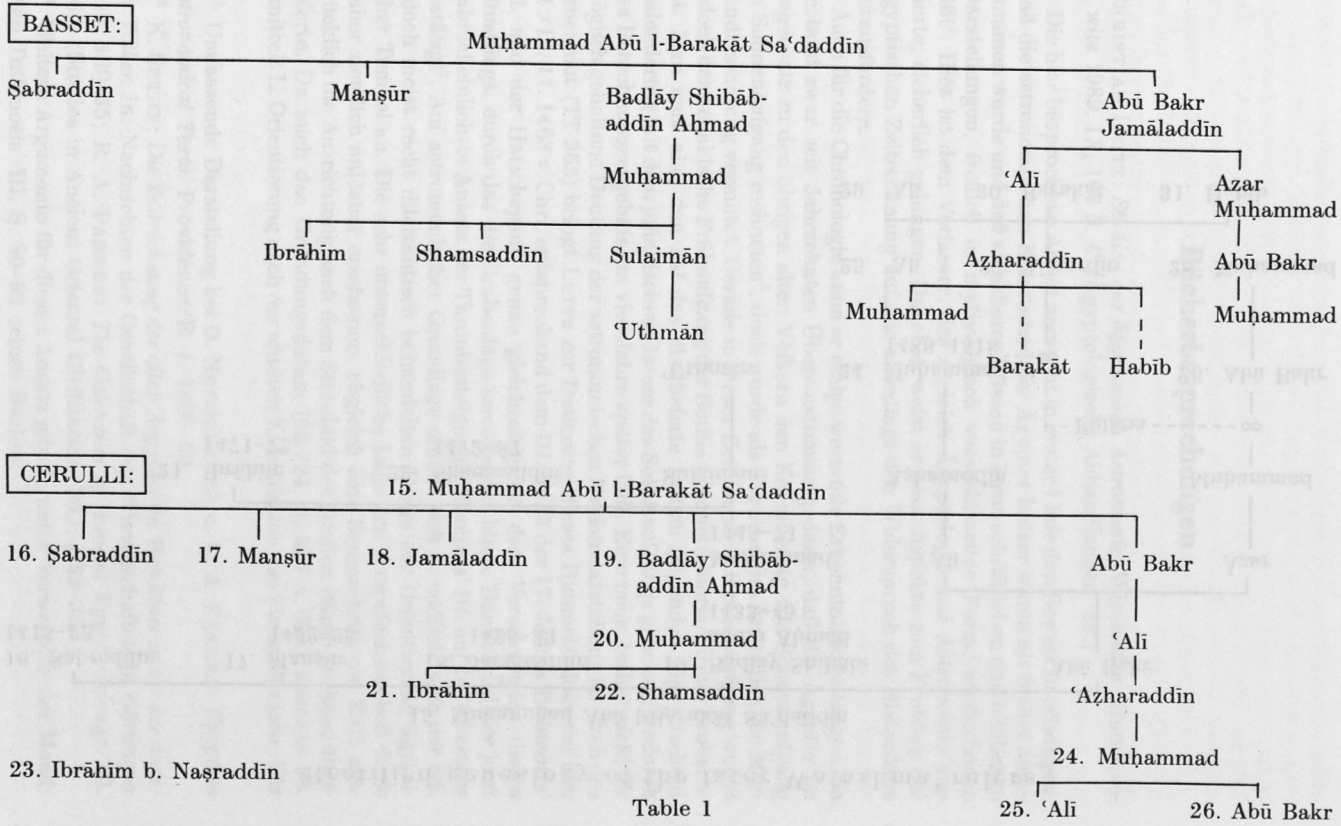


Table 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000439

Rectified genealogy of the later Walashma' rulers

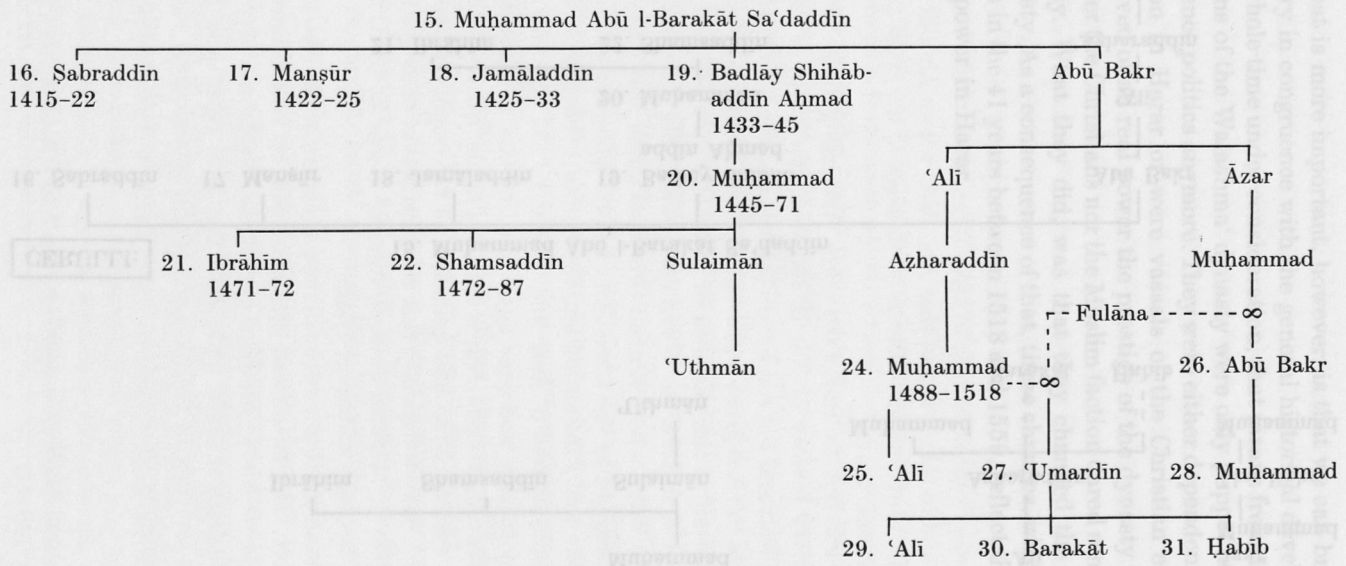


Table 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000440

Bücherbesprechungen

CHRISTIAN LEITZ: *Studien zur ägyptischen Astronomie.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. IX, 108 S. 4^0 (Ägyptologische Abhandlungen. 49.)

Die hier besprochene Arbeit versucht in erster Linie den Beweis zu erbringen, daß die astronomischen Kenntnisse der Ägypter besser waren als bisher angenommen wurde und daß sich dieses Wissen in ihren schriftlichen und bildlichen Darstellungen, freilich in mythologisch verschlüsselter Form, wiederfinden läßt[1]. Dies ist dem Verfasser, der zugleich Ägyptologie und Astronomie studierte, sicherlich gelungen. Daneben weist er neue Aspekte zum Problem der ägyptischen Zeitrechnung auf, die allerdings den Widerspruch des Historikers herausfordern.

Auch für die Chronologie kann er einige wertvolle Erkenntnisse beitragen. So bestand zwar seit Jahrzehnten Übereinstimmung darin, daß die Ägypter im Gegensatz zu den übrigen alten Völkern den Kalendertag von Sonnenaufgang zu Sonnenaufgang rechneten[2], doch wurde als Tagesbeginn irrtümlich die Morgendämmerung vermutet. Gerade in dieser Zeit kurz vor Sonnenaufgang wurde jedoch der heliakische Frühaufgang der Sothis (α canis maioris, Sirius) beobachtet. Man muß also den auf das überlieferte Datum folgenden (ägyptischen) Kalendertag mit dem julianischen Datum des Sothisaufgangs gleichen, wodurch das Berechnungsergebnis um vier Jahre später fällt. Eine neue, bisher nicht für möglich gehaltene Deutung der astronomischen Deckendarstellung im Grab des Senenmut (TT 353) bringt LEITZ zur Datierung dieses Himmelsbildes auf den 14./15. 11. 1463 v. Chr., entsprechend dem III. *ꜣḫt* 23 des 17. Jahres Tuthmosis' III. und der Hatschepsut, genau gleichzeitig mit dem Verschwinden dieses Günstlings, durch das die Grabanlage unvollendet blieb. Damit wird der jetzt wahrscheinlichste Ansatz der Thronbesteigung Tuthmosis' III. auf 1479 bestens bestätigt[3]. Auf astronomischer Grundlage nimmt sich L. endlich auch der oft, jedoch meist recht dilettantisch behandelten Frage der Orientierung ägyptischer Tempel an. Die sehr unterschiedliche Lage der Tempelachsen ließ diese bisher ziemlich unlösbar erscheinen, obgleich eine Bauinschrift von Edfû ausdrücklich die Ausrichtung nach dem Sternbild des Großen Bären *(mšḫtjw)* überlieferte. Da auch das Gründungsdatum (23./24. 8. 237 v. Chr.) bekannt ist, ermittelt L. Orientierung nach der unteren Kulmination von γ ursae maioris. Für

[1] Umfassende Darstellung bei O. NEUGEBAUER u. R. A. PARKER: *Egyptian Astronomical Texts.* Providence/R. I. 1960–69.

[2] K. SETHE: *Die Zeitrechnung der alten Aegypter im Verhältnis zu der der anderen Völker.* In: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1919, 130–35; R. A. PARKER: *The Calendars of Ancient Egypt.* Chicago/III. 1950. (Studies in Ancient Oriental Civilization. 26.), § 32–35.

[3] Weitere Argumente für diesen Ansatz gibt L. unter Verwertung der Monddaten Tuthmosis' III. S. 80–92 seines Buches.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000441

andere Tempel nimmt er wegen des auf Mitte Juli fallenden Baudatums Orientierung nach der Sothis an, während einige nach dem Aufgang der Sonne an bestimmten für ihren Lauf bedeutsamen Tagen orientiert gewesen sein sollen. Für die Gründung des Tempels des Aten in Amarna (Achenaten Jahr 5) ergäbe sich daraus eine Datierung in die Jahre 1350/1323 (Grenzwerte)[4].

Die Untersuchung ist aus Vorarbeiten des Verfassers zu einer Neuveröffentlichung der ramessidischen Tagewählkalender (Pap. Kairo 86637, Brit. Mus. 10184 [Salt IV] und 10474 [Amenope]) erwachsen. Nach seinen Feststellungen beruhen sie auf einem theoretischen Idealjahr von 360 (12 × 30) Tagen, das mit dem Erscheinen des Sothissterns einige Minuten vor Beginn des Neujahrstages verknüpft ist. Da L. jedoch unter dem 19. des IV. *šmw*-Monats einen Hinweis auf das Sommersolstitium erkennt, ergibt sich unter der sehr wahrscheinlichen Voraussetzung von Memphis als Bezugsort eine Datierung der Vorlage dieser Kalender in die Zeit um 1315 v. Chr. Das Solstitium lag damals 11 Tage vor dem Sothisfrühaufgang, mit dem es um 3000 v. Chr., zu Beginn der ägyptischen Geschichte, zusammengefallen war. L. schließt hieraus, daß das von ihm postulierte Idealjahr, das in Wirklichkeit das Natur- oder Sonnenjahr ist, mindestens schon auf diese Zeit zurückgehen müsse. Er möchte es auch – neben dem bürgerlichen Kalender (Wandeljahr), den er wieder in einem Jahr der Apokatastase von Sothisaufgang und Neujahrstag (um 2770) eingeführt werden läßt – in den astronomischen Bildern der Grabdecken, Tempelwände und Wasseruhren sowie im Kalendarium des Pap. Ebers nachweisen. Da er dafür die Existenz des vor allem von Parker verfochtenen kultischen Mondkalenders bestreitet, muß er seinem astronomischen Kalender auch die aus Festen hervorgegangenen populären Monatsnamen zuschreiben, die später die Monatsbezeichnungen des bürgerlichen Kalenders verdrängten. Es ist aber kaum wahrscheinlich, daß ein solches ganz abstraktes Astronomenjahr im Volk und im Kult Verwendung fand. Wenn L. dazu, auf Gardiners Theorie[5] zurückgreifend, verlangt, daß *wpt-rnpt* (= *mswt-R'*, Mesōrē) ursprünglich der erste, nicht der letzte Monat des Jahres gewesen sein müsse, so bleibt er die Erklärung schuldig, wie und wann diese Monatsnamen, um eine Stelle verschoben, in den bürgerlichen Kalender gelangten. Das angebliche feste Naturjahr hat sich nun aber, wie schon Ed. Meyer[6] gegenüber den Versuchen der älteren Ägyptologen, besonders von Brugsch, konstatierte, in ägyptischen Texten nie nachweisen lassen, und es ist auch, obgleich man unschwer hätte darauf kommen können, angesichts der Zähigkeit, mit der die Ägypter ihr unvollkommenes 365tägiges Jahr noch bis in römische Zeit behaupteten, ganz unwahrscheinlich. Würden sie es schon im 4. Jtsd. besessen haben, wie L. vermutet, so hätten sie den Fehler ihres bürgerlichen Kalenders doch sogleich erkennen und durch Schaltung eines 6. Epagomenentages, so wie später im alexandrinischen Kalender, beseitigen können, ehe er durch die Tradition geheiligt und unveränderlich wurde.

[4] Diskutiert von R. A. Wells in: Studien zur altägyptischen Kultur [SAK] 14 (1987), 313–33 und Göttinger Miszellen [GM] 108 (1989), 87–95, sowie von R. Krauss in: GM 103 (1988), 39–44.

[5] In: ZÄS 43 (1906), 136–44 und Revue d'Egyptologie [RdE] 10 (1955), 9–31; dagegen Parker in: RdE 11 (1957), 85–107.

[6] *Aegyptische Chronologie.* In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904, 31–38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000442

Wegen der im Nutbild des Osireions von Abydos enthaltenen Dekanliste[7], die den Sothisaufgang auf IV. *prt* 16 fixiert, und weil er die mythischen 70 Tage der vorhergehenden Unsichtbarkeit des Sternes mathematisch genau nimmt (sie betrug um 3170 genau 70 Tage, 300 Jahre später erst einen Tag weniger), datiert L. den schematischen Kalender in die Zeit vor 3320. Diese Schreibtischtheorie des Naturwissenschaftlers ist jedoch gänzlich unvereinbar mit allem, was wir über den Kulturstand jener vorgeschichtlichen Zeit in Ägypten wissen[8]. Die Polemik von L. gegen diejenigen, die die Einführung eines abstrakten Kalenders, nämlich des Wandeljahres zu 12 × 30 + 5 Tagen, vom Vorhandensein einer staatlichen Verwaltung abhängig machen[9], ist unangebracht. Daß man um 3300 v. Chr. auch ohne Schrift schon bis 365 zählen konnte, etwa bei gewissen Produkten, wird doch nicht bestritten. Es bestand aber, wie SETHE[10] mit überzeugenden Beispielen gezeigt hat, für die damaligen Menschen überhaupt kein Interesse und auch keine Notwendigkeit, die Tage der Mondumläufe oder gar die des Jahres zu zählen. Die Natur lieferte ihnen diese Zeitabschnitte, deren genaue Dauer ihnen gleichgültig sein konnte, ganz von selber: den Jahresanfang zunächst durch das Ansteigen der Nilflut, genauer durch das Erscheinen des hellen Sothissterns und den Höchststand der Sonne in diesen Tagen. Die Zeit der Überschwemmung als erste Jahreszeit des ursprünglichen „Kalenders" ist damit entgegen der Skepsis von L. gesichert. Auch daß die Ägypter wie alle übrigen Völker zuerst einen Mondkalender hatten, der durch Einschaltung eines 13. Monats in annähernder Harmonie mit dem Naturjahr gehalten wurde, läßt sich nicht bestreiten, wie immer man sich seinen Aufbau vorstellt[11]. Dafür sprechen die Schreibung des Wortes „Monat" mit dem Zeichen des Mondes, die mit dem Mondumlauf ungefähr übereinstimmende Länge der 30tägigen bürgerlichen Monate, die überlieferten Mondbeobachtungen und die Mondfeste der historischen Zeit. Die Existenz eines solchen Lunistellarjahres zur Zeit der Einführung des Wandeljahrkalenders (d. i. die Theorie von PARKER) ist und bleibt auch weiterhin die beste Erklärung für die ansonsten befremdliche Tatsache,

[7] Text U. NEUGEBAUER u. PARKER, o. c., I. 36–80, t. 30–31; W. BARTA in: SAK 9 (1981), 85–105.

[8] Vgl. die Kritik von A. SCHARFF: *Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte.* Leipzig 1927, und O. NEUGEBAUER in: AO 17 (1938) an dem sog. „ersten sicheren Datum der Weltgeschichte" (ED. MEYER, o. c., 45).

[9] Z. B. W. BARTA in: ZÄS 110 (1983), 16–26. – Man darf dies natürlich nicht umkehren, wie es L. tut. Daß hochorganisierte Kulturen, wie die Mesopotamiens oder gar die von ihm zitierten islamischen Reiche Mondkalender benutzten, ist zwar ein Beweis dafür, daß ein von der Natur unabhängiger abstrakter Kalender für eine geordnete Staatsverwaltung nicht notwendig ist, doch ist andererseits ein entwickeltes Staatswesen mit Schrift Voraussetzung für die Einführung eines derartigen Kalenders.

[10] *Zeitrechnung*, 290–91.

[11] Die von PARKER: *Calendars*, § 142 ff. aufgestellte Schaltregel für den „älteren Mondkalender" ist natürlich hypothetisch. Sie ist von BARTA in: GM 47 (1981), 9–13, verbessert und vereinfacht worden. Vermutlich begann man das Jahr mit dem auf den Sothisaufgang folgenden Neumond (Altlicht) und hatte so einen sich automatisch schaltenden Mondkalender (Lunistellarjahr).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000443

daß die Ägypter die Verschiebung ihres neuen Kalenders gegenüber dem Naturjahr und dem es idealiter eröffnenden Frühaufgang der Sothis um einen Tag in vier Jahren erst bemerkt haben, als eine Verbesserung nicht mehr durchführbar war. Wurde dieser Kalender aber, wie PARKER annimmt, schon im Verlauf des 29. Jahrhunderts initiiert und mit dem Neujahrstag des bisherigen Mondkalenders 1–30 Tage nach Sothisaufgang begonnen[12], so konnte die Diskrepanz erst nach über hundert Jahren auffallen.

LEITZ vermutet, wie gesagt, anstelle eines ursprünglichen Mondkalenders, der auch später noch in gewiß mehrfach veränderter Form[13] für kultische Zwecke neben dem offiziellen Kalender verwendet wurde[14], ein Natur- oder Sonnenjahr, das mit dem Sommersolstitium, seit etwa 2770 aber auch mit dem Sothisfrühaufgang angefangen haben soll. Da er für dieses zwölf Monate zu 30 Tagen ohne Epagomenen und ohne irgendeine Schaltung vorsieht, bleibt es sein Geheimnis, wie ein solches Jahr mit dem Naturjahr ausgeglichen worden sein soll – es ist eben doch nur ein fiktives Astronomenjahr. Dieses soll nun aber auch das Problem des gerade in letzter Zeit heftig umstrittenen Kalendariums des Pap. Ebers[15] lösen, für das ihm keiner der bisher gemachten Vorschläge voll überzeugend scheint. L. kehrt wieder zu der Ansicht zurück, daß die Überschrift „Jahr 9 Amenophis' I." mit der folgenden Zeile eine Einheit bildet, so daß also in diesem Jahr der Sothisaufgang am 9. Tag des III. *šmw*-Monats stattgefunden hätte. Im übrigen sieht er in den beiden ersten Kolumnen des zwölfzeiligen Kalendariums eine Konkordanz zwischen seinem theoretischen Sonnenjahr (mit den Monatsnamen im Kol. 1) und dem bürgerlichen Kalender. Gegenüber PARKER, nach dessen Ansicht der III. *šmw* 9 sowohl Tag des Sothisaufgangs als auch der erste Tag des Mondmonats *wpt-rnpt* ist, verweist er zu Recht darauf, daß die stets 30tägigen Zeitabschnitte des Kalendariums (unter Vernachlässigung der Epagomenen) keine Mondmonate, auch keine „aufgerundeten", sein können. Das hier mit dem offiziellen Kalender geglichene Jahr soll entsprechend seiner Theorie mit dem ersten Tag des Monats *wpt-rnpt* am Tag des Sommersolstitiums begonnen haben, das damals dem Sothisaufgang um acht Tage vorausging; sein Anfang hätte also hier auf III. *šmw* 1 gelegen. Daraus errechnet er dann, wiederum mit Bezugsort Memphis, für das 9. Jahr Amenophis' I. die Jahre 1534 oder 1533. Es ist allerdings nicht zu verstehen, warum bei dieser Funktion des Kalendariums stets der 9. Tag eines jeden bürgerlichen Kalendermonats angeführt wird und nicht der erste. Nach dem Text sollte das Solstitium eher am III. *šmw* 9 und der Sothisaufgang am III. *šmw* 17 stattgefunden haben,

[12] Julius Caesar ließ den von ihm 45 v. Chr. eingeführten julianischen Kalender mit dem auf das Wintersolstiz folgenden Neumond (2. 1. 45) beginnen, da die Römer bis dahin ebenfalls einen (allerdings infolge fehlerhafter Schaltungen auch mit dem Mondumlauf nicht mehr harmonisierenden) Mondkalender besaßen.

[13] Der „jüngere Mondkalender" (seit MR) wurde nicht mehr nach der Sothis, sondern nach dem bürgerlichen Neujahr geschaltet, er stellte also nur noch ein Mittel zur Festlegung der Mondphasen dar (Pap. Carlsberg 9).

[14] So wie unser letztlich auch auf Mondberechnung beruhendes kirchliches Osterjahr neben dem offiziellen Kalender.

[15] Literatur bei LEITZ, S. 29 n. 25, zusammengestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000444

was tatsächlich 32 Jahre später, also 1502/1501, zutreffen würde. Gegenüber dem von ihm untermauerten Antrittsjahr Tuthmosis' III., 1479, läge dieses Datum allerdings wohl etwas spät (es ließe für Tuthmosis I. und II. zusammen nur 9–10 Jahre), so wie sein Ansatz historisch unakzeptabel früh liegt (41–42 Jahre für die beiden Nachfolger Amenophis' I.).

Seine berechtigte Kritik an den Theorien, die in den 30tägigen Abschnitten des Kalendariums (aufgerundete) Mondmonate sehen wollen, trifft nicht die Ansicht W. Bartas und des Rezensenten[16], nach der es sich bei den Monatsnamen der ersten Kolumne um diejenigen Mondmonate handelt, in die jeweils die Anfangstage der dargestellten Zeitabschnitte fielen, ohne daß sie selbst 30tägig waren. Diese Zeitabschnitte, die hier u. E. mit dem Mondkalender und mit dem Wandeljahr verglichen werden, stellen zweifellos (wie auch Leitz' Kalender) eine theoretische Fiktion dar. Es kann sich dabei um ein „Sothisjahr" handeln (dann fiel der Sothisaufgang auf III. *šmw* 9, das Datum also in die Jahre 1544/1537) oder um ein „Königsjahr", beginnend mit dem Thronbesteigungstag des Pharao[17] (dabei wäre der Sothisaufgang zwischen III. *šmw* 9 und IV. *šmw* 8 gefallen, was sich unter Heranziehung der Datierung der Thronbesteigung Tuthmosis' III. in 1479 auf III. *šmw* 9–20 reduzieren läßt; für das 9. Jahr Amenophis' I. kämen dann die Jahre 1544–1500 in Frage).

Die vorliegende Untersuchung ist jedenfalls von so großer Wichtigkeit für das Studium der ägyptischen Zeitrechnung, daß sie eine ausführlichere Auseinandersetzung verdiente, als es in diesen Zeilen möglich ist, so wie hier auch viele vom Verfasser behandelte Einzelfragen unbesprochen bleiben müssen. Sie wird die Diskussion um diese Probleme, in die sie vor allem wertvolle astronomische Fakten eingebracht hat, aufs neue anregen und damit zur Lösung der für die Kulturgeschichte wie für die Chronologie so bedeutsamen Fragen beitragen. Hierfür sei dem Autor gedankt, bei aller aus grundsätzlichen Erwägungen notwendigen Kritik.

J. von Beckerath, Schlehdorf

Egon Keck, Svend Søndergaard, Ellen Wulff [Hrsgg.]: *Living Waters. Scandinavian Orientalistic studies. Presented to Frede Løkkegaard on his seventy-fifth birthday, January 27th 1990.* Copenhagen: Museum Tusculanum Pr. 1990. IX, 419 S. 8°. 280,– dKr. ISBN 87-7289-083-5.

Die Festschrift für Frede Løkkegaard, der von 1950–85 den Lehrstuhl für semitische Philologie an der Universität Kopenhagen innehatte, schließt entsprechend den weitgefächerten Interessen des Geehrten altorientalistische, alttestamentliche, semitistische, judaistische, christlich-orientalistische, religionswissenschaftliche und islamkundliche Beiträge ein. Sie stammen ausschließlich von Skandinaviern, sind offensichtlich bewußt allgemeinverständlich gehalten und wurden zum großen Teil von Autoren verfaßt, die am Anfang ihrer wissenschaftlichen Karriere stehen.

[16] Barta, l.c. in: ZÄS 110; v. Beckerath in: SAK 14 (1987), 27–33.

[17] So W. Helck in: GM 67 (1983), 47–49 und SAK 15 (1988), 149–64, U. Luft in: GM 92 (1986), 69–77 und W. Barta in: GM 101 (1988), 7–12.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000445

Ich folge der alphabetischen Ordnung der Aufsätze: BENDT ALSTER: *Sumerian literary Dialogues and debates and their place in Ancient Near Eastern literature* (1–16): Übersicht über die sum. Rangstreitdichtung bezüglich Thematik, literarischer Form und sozialer Funktion (Volkspoesie, Schultexte, Unterhaltung bei Hofe, Moral usw.). – KNUD TAGE ANDERSEN: *Die Berufung Jesajas und seine Sendung* (17–23): „Die Tempelvision und die Berufung Jesajas zielen nicht von Anfang an auf den sogenannten Verstockungsbefehl, Jes. 6, 9ff. Vielmehr wurde Jesaja berufen, um zu Ahas gesandt zu werden mit der wichtigen Botschaft, daß Ahas selbst, sein Geschlecht und sein Volk aus der von Norden drohenden Gefahr gerettet werden sollten." Voraussetzung für diese Deutung ist die von ANDERSEN erarbeitete Chronologie, nach der der Tod des Usia, die Thronbesteigung des Ahas, der Plan von Rezin und Pekah, Jerusalem anzugreifen, und die Berufung des Jesaja alle in das Jahr 733 fallen. – JES P. ASMUSSEN: *Bemerkungen zum „Die Kraniche des Ibykus"-Motiv in der orientalischen Literatur* (25–30): Ḥusain Wā'iẓ Kāšifis (gest. 1504/5) Quelle für seine Version der Ibykus-Geschichte in seiner Pañcatantra-Bearbeitung muß eine Übersetzung der Geschichte durch Ḥunain b. Isḥāq gewesen sein, da Kāšifis Vorlagen aus dem pers.-arab. Bereich der Pañcatantra-Überlieferung das Motiv nicht kennen. Auch sonst blieb Ḥunains arab. Übersetzung nicht ohne Einfluß. – MARIE-LOUISE BUHL: *Frederik Ludvig Norden à Alexandrie en 1737 et 1738* (31–42): NORDENS veröffentlichter Reisebericht (*Voyage d'Égypte et de Nubie.* T. 1.2. Kopenhagen 1755) enthält nur Nachzeichnungen durch den Künstler CARL MARCUS TUSCHER. Hier werden einige der in der Kgl. Dänischen Akademie verwahrten Originalzeichnungen NORDENS von ägyptologisch interessanten Objekten vorgestellt. Eine Gesamtpublikation ist geplant. – STAMATIS GIANNOULOS: *Der Islam und Athens Demokratie* (43–62): Das zu erwartende Ergebnis: Die Muslime hatten keine Kenntnis der athenischen Demokratie, entsprechend gab es keinen Einfluß; die politischen Systeme waren völlig verschieden. – SØREN GIVERSEN: *Manichaean Literature and the writings of Augustine* (63–74): Die neu gefundenen und edierten west-manichäischen Texte zeigen, daß Augustinus trotz aller Polemik ein recht zuverlässiges Bild manichäischer Glaubensvorstellungen bietet. – JAKOB H. GRØNBÆK: *Lewis Larsson. A Swede in Jerusalem in the first half of the twentieth century* (75–87): Biographie von Larsson (gest. 1958), der in der (schwedisch-)amerikanischen Kolonie in Jerusalem (der religiösen Gemeinschaft, die das Vorbild für Selma Lagerlöfs *Jerusalem* abgab) zunächst als Fotograf tätig war, dann die junge schwedische Opposition in der Kolonie führte und nach seinem Bruch mit der Kolonie schwedischer Konsul in Jerusalem war. – HENNY HARALD HANSEN: *Foot-Notes to the Arabian Nights or The Book of the thousand and one nights* (89–97): The European background; the geographical territory; the religious space; hammam and garb of honour; the female image; the Little Mermaid. – ULF HAXEN: *An anonymous Hebrew erotico-panegyric from Maḥzōr Cod. Hebr. XXX, Copenhagen* (99–112): Neuedition und Übersetzung eines hebr. *muwaššaḥ* mit arab. *ḫarǧa*. Im Kommentar werden Bemerkungen zu Strophik, Reim und Metrum gemacht, ohne in die aktuelle Diskussion einzugreifen. – FINN O. HVIDBERG-HANSEN: *Fra El til Allah* (113–27): Gewisse Attribute des isl. Gottes finden sich schon bei dem ugar. El und mögen über Palmyra zu den Arabern gelangt sein. – GUDRUN S. JAKOBDOTTIR: *Náṣir-i Khosro's beretning om Jerusalem i Safarnámeh, „Rejsedagbog"* (129–46): Dän. Übersetzung des Jerusalemkapitels des *Safarnāma*. – EBBE EGEDE KNUDSEN: *On Akkadian Texts in Greek orthography* (147–61): Unter Vergleich der griech.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000446

Umschriften des Hebr. und der akkad. Umschriften des Aram. (Beschwörungen aus Uruk) werden Schlüsse zur traditionellen Aussprache des Akkad. (2. Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) und zum aram. Einfluß auf das Akkad. gezogen. – TRYGGVE KRONHOLM: *The Fathers of the grandfather. Notes on the teachers of Ibn al-Jauzī of Baghdad as evidenced by his grandson Sibṭ ibn al-Jauzī in his al-Jalīs aṣ-ṣāliḥ wal-anīs an-nāṣiḥ* (163–79): Identifizierung von 25 Lehrern Ibn al-Ǧauzīs, die Sibṭ b. al-Ǧauzī bei der Übernahme von Traditionen seines Großvaters zitiert. – LARS KRUSE-BLINKENBERG: *Edvard Brandes som oversætter of Den jødiske Bibel* (181–205): Vergleich der 1902–1906 erschienen literarischen (bei den Psalmen reimenden) Übersetzungen aus dem AT durch den jüdischen Freigeist BRANDES mit anderen Übersetzungen. – ELISABETH and NIELS PETER LEMCHE: *Tribal Solidarity. Ideology and reality. Ibn Ḫaldūn's concept of ʿaṣabīya* (207–35): Darstellung der Anschauungen Ibn Ḫaldūns und Erörterung ihrer Anwendbarkeit durch moderne Sozialanthropologen. – CHRISTIAN LINDTNER: *Om Gud og det ondes ophav ifølge buddhismen* (237–48): Im Zusammenhang mit seinen Nāgārjuna-Studien übersetzt LINDTNER vier Texte aus dem Skt., Chin. und Tibet. *(Īśvarakartṛtvanirākṛti, Dvādaśadvāraka, Yogācārabhūmi, Sarvasiddhāntasaṃgraha)* zur Entwicklung des Gottesbegriffs in der 1. Hälfte des 1. Jtsds. ins Dän. – EDUARD NIELSEN: *Shadday in the Book of Job* (249–58): LØKKEGAARD hatte den Gottesnamen Šadday von sem. *ṯdy* (weibliche Brust) im Sinne von „der Freundliche" abgeleitet. NIELSEN zeigt, daß auch die Šadday-Belege im Hiob-Buch dieser Interpretation nicht im Wege stehen. – KIRSTEN PEDERSEN: *The Incarnation according to Ethiopian Orthodox catechisms* (259–69): Die für Unterrichtszwecke bestimmten Katechismen *Amməstu aʿmāda məstʾir* und *Šərwa hāymānot* werden vorgestellt und die Abschnitte des ersteren über die Inkarnation referiert und kommentiert. – KARL-G. PRASSE: *The Values of tenses in Modern Cairene Arabic* (271–88): Die einzelnen (oft von der Semasiologie der individuellen Verben abhängigen) Funktionen der Formen werden aus folgendem zweidimensionalen Schema entwickelt:

	Perfect(ive)	Imperfect(ive) (Imperative)
Constative	*katab*	*jiktib (ʾiktib)*
Descriptive	*kātib*	*bi-yiktib, ḥa-yiktib*

– STIG T. RASMUSSEN: *Adam og Eva – associationer, etymologier og litterær semantik* (289–303): Auflistung aller Bedeutungen aller hebr. und arab. Wurzeln mit *dm* und *hw/y*, um dem Leser auch die assoziativen Konnotationen zu geben, die die Namen für den Semiten haben können. – P. J. RIIS: *Ejnar Fugmann, the architect, as a portrayer of the Syrian town Ḥamā in the Islamic period* (305–20): FUGMANN, der Chef-Architekt der dän. Expedition, die zwischen 1931 und 1938 in Ḥamā archäologische Forschungen betrieb, hat eine große Zahl von Aquarellen isl. Stadtansichten angefertigt, die RIIS hier in Beispielen vorstellt (der Umschlag der Broschur der Festschrift gibt eines in Farbe wieder). Sie zeigen das alte Ḥamā vor den Zerstörungen von 1982. – BØRGE ROD-SALOMONSEN: *kngdw. Erwägungen zu Gen 2,18* (321–25): Im Anschluß an Vers Gen 2,18 und seine Interpretationen Bemerkungen zum Verhältnis von Mann und Frau im Judentum. – FRITHIOF RUNDGREN: *On a grammatical Term in Sībawayh und what it has to tell us* (327–38): Sieht in *lafaẓa* eine Lehnübersetzung von προφέρειν. – JØRGEN BÆK SIMONSEN: *Deux Versions de Futūḥ al-buldān?* (339–45): Nimmt gegen Ibn an-Nadīm, Yāqūt, WÜSTENFELD, HEER, DE GOEJE, BROKKELMANN und SEZGIN mit al-Masʿūdī an, daß es nur ein *K. Futūḥ al-buldān* (und

nicht ein *aṣ-ṣaġīr* und ein *al-kabīr*) gegeben hat, da die Varianten der Balāḏurī-Zitate im *Muʿǧam al-buldān* zum edierten Balāḏurī-Text geringfügig sind, also offensichtlich der einzig bekannten Version entstammen, und auch alle erhaltenen Handschriften dieser Version angehören. – Svend Søndergaard: *al-Sarrādj's Use of triads in Kitāb al-luma'* (347–52): As-Sarrāǧ (gest. 998) liebte Dreiereinteilungen (z. B. *ḥadīṯ, fiqh, taṣawwuf; murīdūn, ḫuṣūṣ, akābir*; so auch eine Dreiteilung der *aḥwāl*), um den *taṣawwuf* zu rationalisieren und in den Rang einer Wissenschaft zu erheben. – Finn Thiesen: *Participles and verbal nouns formed from the derived forms of the Arabic strong triliteral verb and their treatment in Urdu* (353–59): Regeln für die Bildung der Verbalnomina und ihre Anpassung an die Urdu-Phonologie. – Ulla Lange Thomsen: *Tadschikistans Latīfa* (361–64): Drei Anekdoten über den tāǧ. Dichter und Spaßvogel ʿAbdarraḥmān Mušfiqī (1525–88). – Christopher Toll: *Was bedeutet brnz bei al-Hamdānī?* (365–68): Das Wort ist *birinz* (< pers. *biriñ*) zu lesen und als „Messing" zu interpretieren. – Gösta Vitestam: *ʿArsh und kursī. An essay on the throne traditions in Islam* (369–78): Anthropomorphistische Traditionen über Form, Größe und Lage von *ʿarš* und *kursī* (teils bedeutungsgleich, teils ist *kursī* Podest des *ʿarš*). – Mogens Weitemeyer: *Babylonian and Assyrian Catalogues* (379–90): Chronologische Übersicht über die bisher gefundenen Bibliothekskataloge und inhaltliche Charakterisierung. – Aage Westenholz: *A Note on the pre-Islamic Arabic dialect of Syria on basis of Greek inscriptions* (391–96): *ai>ē; au* erhalten; Umschrift der Konsonanten nicht aussagekräftig (wirklich nicht?); Kasusendung *-u* am Regens der st.-cs.-Verbindung erhalten. – Judith Winther: *The Hebrew Revolution and the revolution of the Hebrew language between the 1880s and the 1930s* (397–406): Der Kampf um die hebr. Sprache in sephardischer Aussprache als Ausdruck der kulturellen Erneuerung in Palästina in bewußtem Gegensatz zu der jiddisch geprägten Kultur der Diaspora-Juden. – Ellen Wulff: *Betrachtungen über den Begriff riḍā* (407–19): *riḍā* bei as-Sarrāǧ und al-Qušairī sowie in der westlichen Sekundärliteratur.

Ewald Wagner, Gießen

Albertine Hagenbuchner: *Die Korrespondenz der Hethiter.* T. 1: *Die Briefe unter ihren kulturellen, sprachlichen und thematischen Gesichtspunkten.* T. 2: *Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar.* Heidelberg: Winter 1989. XXIX, 175; XLIV, 483 S. 8^0 (Texte der Hethiter. 15. 16.) ISBN 3-533-04152; 3-533-04210.

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Fassung einer Dissertation dar, die unter der Betreuung von A. Kammenhuber und D. O. Edzard entstanden ist und 1986 an der Universität München eingereicht worden ist. Sie füllt eine allseits schmerzhaft empfundene Lücke, denn eine Gesamtbearbeitung der hethitischen Briefe hat bisher gefehlt. In erster Linie sind in der Vergangenheit lediglich die staatspolitisch bzw. historisch interessanten Briefe, so die ägyptisch-hethitische Korrespondenz oder die im Zusammenhang mit der Ahhiyawa-Frage relevanten Texte ausführlicher behandelt worden. Die zahlreichen kleineren, z. T. kleinsten Briefe, die gelegentlich auch privaten Charakter zeigen, sind dagegen nur punktuell beachtet worden. Das ist auch vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt bedauerlich, da gerade derartige Textsorten oft lebendige

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Züge zeigen, die den meist schablonenhaften Ritualvorschriften und sonstigen religiösen Texten abgehen. So weicht die Syntax der Briefe mehrfach vom Normalgebrauch ab, indem das Objekt, manchmal auch das Subjekt nach dem Verbum steht. Zahlreiche Schachtelsätze, die dann oft gar nicht zu Ende gebracht werden, zeigen, daß hier nach Diktat geschrieben wurde. Vergleichsweise häufig sind Glossenkeilwörter in den Text eingestreut, was wohl auch als Zeichen lebendiger Sprache gedeutet werden kann. So erfreulich derartige Erscheinungen für den Sprachwissenschaftler sind, so problematisch sind sie für den Bearbeiter, denn die Lebendigkeit der Rede geht natürlich gewissermaßen mit ihrer Einmaligkeit einher, so daß bei bruchstückhaftem Erhaltungszustand eine Ergänzung schwer oder gar nicht möglich ist. Das ist bei den 'üblichen' Texten, die ja zum überwiegenden Maße Kopien oder Variationen bekannter Themen darstellen, bekanntlich anders.

Äußerlich ist die Arbeit in zwei Teile gegliedert, im ersten Teil werden die Briefe unter ihren kulturellen, sprachlichen und thematischen Gesichtspunkten behandelt, der weitaus umfangreichere 2. Teil stellt gewissermaßen das 'Material' zur Verfügung. Hier werden die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar wiedergegeben, wobei einige wenige Texte beiseite gelassen wurden, die entweder in jüngster Vergangenheit ausführlich behandelt wurden sind oder deren Behandlung von anderer Seite für die nächste Zeit in Aussicht gestellt ist.

Der einleitende erste Teil zieht vor allem aus der steten Heranziehung akkadischer Parallelen großen Nutzen: Viele Einzelheiten werden erst durch den Vergleich mit der viel besser erforschten mesopotamischen Briefliteratur deutlich. Das betrifft sowohl den konzeptuellen Aufbau der hethitischen Briefe als auch äußerliche Umstände wie die Stellung der Schreiber und Boten, den Transport der Briefe, ihre Verpackung und Siegelung usw.

Vergleichsweise knapp werden sprachliche Probleme abgehandelt, wobei idiomatische und grammatische Erscheinungen in verschiedenen Abschnitten besprochen sind. In Kapitel 8 werden Redewendungen wie *kuit hatrai-* (z. B. *kis-san-mu kuit hatraes* 'weil du mir folgendes geschrieben hast') oder *anda wemiya-* (z. B. *mahhan-ta kas tuppianza anda wemiyazzi* 'sobald diese Tafel dich erreicht') besprochen, die im Akkadischen Vorbilder haben. In Kapitel 10 dagegen werden „grammatische Erscheinungsformen" aufgezählt, so Besonderheiten der direkten Rede oder (wie schon erwähnt) der Wortfolge, wobei die vergleichsweise häufige betonte Stellung des Verbums an den Satzanfang (mit Antritt der enklitischen Partikel und die konjugierte Verbalform) hervorgehoben werden kann.

Der zweite Teil des Werks enthält Transkription, Übersetzung und Kommentar der über 400 Texte, die als Briefe betrachtet werden können (bei schlechtem Erhaltungszustand ist es schwer, zwischen Briefen und z. B. Annalen zu unterscheiden). Der Kommentar ist sehr knapp bemessen und beschränkt sich auf das Allernotwendigste, was angesichts der Fülle der Texte verständlich ist: Ein wirklicher, allen Problemen Rechnung tragender Kommentar würde wohl einen weiteren, dritten Band füllen. Höchst bedauerlich ist indes, daß dieser Kommentarteil durch keinerlei Indizes aufgeschlüsselt wird. Das ist besonders in Bezug auf die in den Briefen genannten Persönlichkeiten bedauerlich, zu deren Identität im Kommentar wesentliche Überlegungen angestellt werden. Aber auch zu vielen Lexemen wird Wichtiges gesagt, was ohne Indizes untergehen muß. Um den Mitforschern die Mühe der Erstellung derartiger Indizes zu ersparen, sei im Folgenden ein Verzeichnis dieser Notabilia angefügt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000449

Hethitische Lexeme

alila-^{MUŠEN} 84
ammuk vs. uk 122
appati [(-) 125
EN É apuzzi 223
arasza 31
arkuwar dai- 221
arkuwar iya- 193
arrusa pai- 128
aruni 325
arziya- 79
au-/u- 11
dampupatar 410
dan taparant- 259, 409, 411
dapiya- 172, 390
dusk- 304, 324
eppisk- 111
epurai- 60
ezzan taru 277
gaggasza 308
ginuwas asesanu- 169
^{GIŠ}hiyawas[a(-) 214
guls- (GIŠ.ḪUR, !) 131
haddanai- 61
halai- (arha) 216
haluki hatrai- 132
halzai- (-za IŠ) 411
handai- orakeln 232
hanza hark-/ep- 413
hap- 140
harganu- : harnink- 429
hark- ('sich aufhalten'!) 206
har-tum-ma-ti (hark-) 429
hastala[t- 213
hattulannant- 60
heswai- 79
hitassa- 6
huesk- (: huwai-) 84
huittiya- (anda) 111
hurzak- 410
ḫu-u-da-a-ak 108
istamassun 184
itar da- 396
iwar 10
ka-ga-na? 311
karp- vollenden 216
karsisk- 78
karussiya- 111
kasti ar- 60
katti-mi 114
ki-nu-un-na 129
ki-u-uš-ša 55
kiš-an : ki-iš-ša-an 169, 409
kisduman 444
ku-uš = kustayati 39
kuruti 6
kusaniya- s. masaniya- 174
kusaziyatar 424
kusizziyawar 332
kussan 132
lahhiyala- 51
luzzi- 43
mahhuella- 24
markiya- 11
marsant- 464
masaniya- lies kusaniya-? 174
memisk- 264
memma- (!) = mema- 'sprechen' 223, 266
^{MUŠEN}iš-ku-x-da-aš lies MUŠEN-iš ku-e-da-ni 39
nai- (para) 364
ne-id-da (nai- 'schicken') 417
pa-ra-a-ša-nu-nu-un 143
pa-ri = pariyan (pai-) 82
putturi- 308
puskantatar 280
puskantis 280
šu-mu-u-ḫa-aš 32
sahhan- 43
sakantatar 324
salik- 78
sarikuwa- 60, 87
sasta- 116
sipant- 122
siwarai-/siwariya- 169
siwariya- 324
ta-at-ta (dā- 'nehmen') 413
takkiyat 267
tar-u = taruyalli- 82
tarh- 413
tarranu- 202
tastai- 139
tawana 123
-teni : -tani 110
tiyant- es- 455
tuhkanti 210
turiya- 105
ú-ga-aš 119

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000450

unna- 26
unnumar 168
uppessar, uppiassar 279, 417
urianni^{MUŠEN} 84
^{LÚ}uriyanni- 111, 229
ut]niyasha- 168
uwat duwaddu 40
uwat uwat 40
uwattat = uwaittat 259
walnun 470
-wani vs. -weni 176
watku- 104
wemiya- (anda) 99
zi = zilawan 84
zinnuk 362
10-tilis 139
[-]li-ia-nu-un 154

Glossenkeilwörter

annari 11
anzanu- 11
attalsa[230
dayalla 75
hurla 9
iyashantin 30
iyawan 24
mati[(-) 213
parzassa 75
pasihai- 75
puharsan[- 324
purpurriiama 15
pus[- 280
siwariya- 76
suwaru 16
tatta- 169
uppasalla- 244
uwalla 74
waggar- 181

Ideogramme

EGIR-an tiya- 199
^{MUNUS}DAM 357
DUMU ^{d}UTU 326
^{GIŠ}GU.ZA 258
IŠ 411, 412
KASKAL-an ep- 396
LUL.A = KA5.A 'Fuchs' 319
NAM.RU = NAM.RA 229
NÍG.GA (= assu) 443
„SAG.ḪU“ 181
ZAG-an har(k)- 396

Akkadisches

adukul 361
anaḫḫi 372
appatum 125
emiia 13
eperu 411
inbu 24
iššaḫḫur 238
itašmar (šamāru) 457
kašādu 381
kartappu 98, 182, 404
mahriia 161
maiiaru 237
mešedutu 210
mutānu 457
nuḫḫutu 356
rā'imtika 6
sakrumaš 447
sariamati 268
talsa? 74
tarḫatu/terḫatu 348
tebenniti 381
teqaš 381
tešemme = tešemmeū 452
uptaḫrū 432
ḫāmāšu 381
ḫatnutum 435
ku-uz[- 468

Götternamen

Guls 16
Hantasepu 51
Ninga 86

Personennamen

Alamuwa? 101
Alihhiziti 83
Alziyamuwa 41
AN.SILIM.PAP = ^{d}*IŠTAR*-PAP 266
AN.SILIM.UR.MAḪ 327
Antaratli 460

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000451

Apalu 160
Aranhapilizzi 17, 34
Argauwa 201
Arhu 74
Arma 479
Armaziti 176
Aruhepa 24
Asnuhepa 86
Atiunna 176
Atta 76
Awawa 83
Bentešina 371, 376, 402
Dakuh(i)li 404
DU-manaddu 97, 218
Duttu 60
Duwayalla 174
Duwa[(-) 110
EN.LÚ 234
Eḫli-Tešub 331
Gili-Tešub 97
GUR.LUGAL 150
Gursa-^{d}KAL 132
Hani 437
Hannutti 32
Hantaipta 125
Harsaniya 227
Hasduili 8, 75
Hataip-x 128
Hepattaha (lies Putaha ?) 201
Hešmi-Tešup 19
Hesni 8
Hilanni 373, 403
Hillani 138
Himuili 67
Hirhira 181
Hulanapi 83
Hulla 114, 115
Hurmel 174
Hutupiyanza 159
Huwassanna-^{d}KAL 220
Huzziya 9
Hu[tupiyanza] 166
Iarraziti 375
Intaraši-x 375
Iyaliya 103, 104
Kammaliya 9
Kappazuwa 31
Karanduniya 417
Karastini 160
Kassu 60
Kuliyatta 106
Kuliziya 424
Kummayaziti 92
Kupapa 121
Kuqqana 472
Kurabu 402
Lakku 127
Lupakki 183
Luwa 471
Manninni 421
Mār-šerua 166
Marduk-Kal 229
Marku-x 321
Masa 150
Masamuwa 264
Mashuiluwa 368
Mukana 191
Muwa-UR.MAḪ 169
Muwaziti 114
Nanaziti 53
Nani 133
Nerikaili 78
Nerikkaili 360
NU.GIŠ.SAR 83
NU.ZA 201
Nuri-x 116
Nuwanza 85
Pahripelna? 234
Palla 191
Palluwa 43
Pazzu 169, 218
Pidda 100
Pihaddu = (?) Pihasdu 404
Pihasdu 325, 376
Pikuryalli 57
Pipiriya 229
Pishapuru 57
Pittanipi-x 51
Piyama-^{d}KAL 331
-p]itessupa 195
Puduhepa 325, 376
Pulli 152
Šaušgaziti (?, hierogl.!) 25
Šumi-^{d}A.A 205
S/Talaili = Tatili? 160
SAG.KI 413
SAG.ḪU (?) 181
Sahurunuwa 227
Salmanassar 243
Samuha-ziti 20

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000452

Sarpa-^{d}KAL 73
Sarrisasni? 227
Sayanu 103, 104
Simitili 4
SIN.EN 78
Sunaili 103
Taki-Šarruma 20
Takuwa 404
Talmila 144
Tarhini 166
Tarhumima 91
Tarhunmiya 162
Tarhuntissa 176
Tarupisni 75
Tatili 78
Tattamaru 15, 403
Temet(te)ni 466
Temetti 55, 125
Tette 479
Tili-Šarruma? 227
Tukulti-Ninurta 246
Tumnaziti 83
Tumni 83
Tuttu 427
Tuttuwaili 83
Ulmi-^{d}Šarruma 74
Ululiya 377
UR.SAG 404
Urapa-AN[264
Usgana 91
Wandapaziti 60
Wasasatta 262
Wasuwatarla 99, 114
Zannanza 308
Zarnaziti 60, 130
Zipili 132
Zirtiya 479
Ziti 83, 121
Zu-Ba'al 42
Zuwa 36, 236, 334, 456
Zuwaki 415
Zuwanni 154

Toponyme (Ortsnamen unbezeichnet)

Ahhiyawa (Land) 222, 225, 320, 395
Alkizuwa 18
Ammadana (Land) 331
Ammana (Gebirge) 244, 264
Amurru (Land) 231, 372
Ani 217
Annasara 217
Ašuda? 74
Asharpaya (Berg) 103, 104
Asmiya[(-) 445
Assuwa (Land) 320
Azpisna 331
BÀD-niya 22
Emar (Land) 458
Gaduman 49
Gasga (Land) 167
Haitta 84
Halpa 154
Hamalla 415
Hapalla 231
Huwarasnassi 217
Iahrissa 96
Isuwa (Land) 81, 182
Kalasma 318
Kargamis 154
Kinahha? (Land) 144
Kuspissa 141
Lalha 103, 104
Lulluwa (Land) 330
Makkitta 436
Mal[a] (Fluß) 93
Mira (Land) 225
Mirinzana 17
Natkina 410
Niya 402
Pala (Land) 103
Papanhi (Land) 260
Sahhupa 103, 104
Subrie (statt Uprie?) 443
Suwanzapi = Suwanzipa 232
Taggasta 111
Tunip 445, 447
Ukupta (Fluß) 154
Uprie (statt Subrie?) 443
Wassukanni (Land) 247
Wilusa (Land) 318
Zapar]asta? 191
Zulapa (Land) 335, 439

JOHANN TISCHLER, Gießen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000453

Moshe Goshen-Gottstein (with the assistance of Rimon Kasher): *Fragments of Lost Targumim* (Hebräisch). P. 1. Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ. Pr. 1983. (Bar-Ilan University. The Institute for the History of Jewish Bible Research. Sources and Studies. 1.)

Es lohnt sich, dieses Buch trotz der beträchtlichen Verspätung noch anzuzeigen – nicht nur als erste Frucht eines neuen Instituts in einer vielversprechenden Reihe, sondern vor allem auch, weil es bisher nicht die Beachtung fand, die es verdient. Moshe Goshen-Gottstein hat sich zusammen mit einem Team von jüngeren Wissenschaftlern an ein Projekt gewagt, das in der Targumforschung lange überfällig ist: die systematische Sammlung von Targumzitaten aus der rabbinischen und mittelalterlichen Literatur, d. h. außerhalb der rezipierten Targumcompendia.

Die Quellengrundlage wird in der Einleitung (S. 14ff. bzw. S. XIIff.) und in einem ausführlichen Quellenverzeichnis (S. 27ff.) exakt aufgeschlüsselt. Der ursprüngliche Gedanke, die gesamte einschlägige Literatur (in Drucken und in Handschriften) zu durchforsten, wurde glücklicherweise zugunsten eines ökonomischeren Konzeptes aufgegeben. Was übrig blieb – die gesamte targumische Literatur, alle Midrashim, die beiden Talmudim, aramäische Piyyutim zusammen mit einigen mittelalterlichen Kommentaren, ausgewählte Bibelkommentare, Handbücher wie der *'Arukh*, Elia Levitas *Meturgeman*, Qimḥis *Sefer ha-Shorashim* und der *Even Boḥan*, kabbalistische Werke wie der *Zohar*, mittelalterliche Responsen- und Minhagim-Literatur und schließlich (als Sonderfall) die mehr als 150 Targumzitate der sog. Farḥi-Bibel (MS Sassoon 368) –, ist zwar nicht erschöpfend, aber eindrucksvoll genug und eine gesunde Basis für die Einschätzung der Targumzitate extra locum. Der vorliegende Band enthält nur die Zitate, die in den Quellen durch unterschiedliche Einleitungsformeln ausdrücklich als targumisch ausgewiesen sind (insgesamt 184); die sicheren Targumzitate ohne entsprechende Kennzeichnung sowie diejenigen, die in Midrash-Exegesen eingebettet sind und deren targumischer Charakter häufig zweifelhaft ist (es mag sich ebenso gut um eine spontane aramäische Übersetzung des hebräischen Bibelverses handeln), werden in zwei weiteren Bänden herausgegeben.

Die in Länge, Form und sprachlichen wie exegetischen Charakteristika höchst unterschiedlichen 184 Zitate dieses ersten Bandes wurden in folgende Gruppen eingeteilt: Wichtigstes Kriterium für den Herausgeber war die Frage des aramäischen Dialektes. In der ersten Gruppe wurden daher die Zitate zusammengefaßt, die eindeutig als palästinisch-aramäisch zu klassifizieren und die daher den sog. palästinischen Targumim zuzuordnen sind (insgesamt 20). Es folgt die sehr viel größere Gruppe von Zitaten (47), die – meist wegen ihrer Kürze – keine besonderen dialektologischen Kennzeichen aufweisen. In der dritten Gruppe sind die Targumzitate aus dem Buch *Proverbia* gesammelt (9), weil die Herausgeber damit einen Beitrag zur Frage des möglicherweise verlorenen „originalen" Targums zu diesem biblischen Buch zu leisten hoffen (das vollständige Targum zu den *Proverbia* basiert auf der syrischen Peshitta); einige der Zitate scheinen in der Tat die Existenz eines solchen „ursprünglichen" jüdischen Targums nahezulegen. Die drei folgenden Gruppen enthalten die Zitate, die nur lexikalische Alternativen (ohne exegetische Besonderheiten) zu den bekannten Targumim bieten (18), wobei diejenigen mit einzigartigen lexikalischen oder morphologischen Besonderheiten in einer eigenen Gruppe zusammengefaßt

© Deutsche Morgenländische Gesellschfat e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000454

sind (13: manche davon sind bisher völlig singulär in der aramäischen Lexikographie), sowie die Zitate, die als exegetische Varianten zu den bekannten Targumim eingestuft werden müssen (16). Die letzte und größte Gruppe ist schließlich den Zitaten aus MS Sassoon 368 vorbehalten (61).

Natürlich läßt sich über manche dieser Einteilungskriterien diskutieren. So ist das sprachlich-dialektologische Interesse des Herausgebers vielleicht zu dominierend und führt zu einer etwas künstlichen Ausgrenzung der ersten beiden Gruppen von den Gruppen drei bis sieben. Nicht nur die Zitate aus MS Sassoon 368 hätten entsprechend den Kriterien der anderen Gruppen eingeordnet werden können (wie der Herausgeber einräumt), dasselbe gilt auch für die ersten beiden Gruppen im Blick auf die spezielleren Ordnungsprinzipien der Gruppen vier bis sechs. Die Einteilung vermittelt somit einen etwas irreführenden Eindruck, da die angewandten Kategorien auf verschiedenen Ebenen liegen.

Die Präsentation des Materials selbst ist mustergültig: Nach dem hebräischen Bibelvers werden jeweils sämtliche Targumversionen ad locum geboten, gefolgt von dem Zitat bzw. den Zitaten extra locum, so daß die Unterschiede und Gemeinsamkeiten auf einen Blick sichtbar werden. Ein knapper, aber außerordentlich kenntnisreicher und nützlicher Kommentar diskutiert anschließend die Besonderheiten der extra locum-Zitate im Verhältnis zu den rezipierten Targumversionen.

Die Forschung bekommt in diesem und in den folgenden Bänden zuverlässig ediertes und kommentiertes Material in die Hand, dessen Bedeutung zunächst in seiner schieren Existenz liegt: „What we may face, then, is the fact that out of an abundance of original Targumic traditions only some happened to survive in the literary crystallizations previously known to us" (S. XVIII). Aber diese Feststellung impliziert zugleich weitreichende Konsequenzen für die vieldiskutierte Frage der Entstehung und literarischen Fixierung der Targumim, insbesondere des Verhältnisses der sog. Fragmententargumim zu den „vollständigen" Targumim. Warum wurden Targumim zu bestimmten Büchern redigiert und andere offenbar nicht? Stammen die extra locum-Zitate aus ursprünglich umfangreicheren literarischen Einheiten – einer Parasha, einer Haftara oder sogar einem ganzen biblischem Buch (dies hält der Herausgeber immerhin für „tempting to assume", S. XXII)? Warum gingen sie dann aber verloren und müssen aus versprengten Zitaten mühsam rekonstruiert werden? Goshen-Gottstein deutet am Ende vorsichtig an, daß dieser Prozeß etwas mit der Stabilisierung und Standardisierung des Palästinischen Targums zu tun haben könne: „There are some indications of fourth century editorial activity in Palestine that points in the direction of achieving halachic harmonization and unification" (S. XXII). Dies sind aufregende Perspektiven, die in der Tat weiter verfolgt werden müssen, die allerdings auch die Begrenzung des linguistischen Ansatzes noch einmal deutlich vor Augen führen.

Peter Schäfer, Berlin

Bo Holmberg [Hrsg.]: *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index.* Lund: Plus Ultra 1989. 288 S., 6 Photos. 8^0 (Lund Studies in African and Asian Religions. 3.) ISBN 99-86668-28-5.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000455

Die nach sechs Hss. sorgfältig herausgegebene (im Index lies *sūfisṭā'īya* u. Pargr. 8 lies *nāmūs*) *Risāla fī taṯbīt waḥdānīyat al-bārī' wa-taṯlīṯ ḫawāṣṣihī* kann der Hrsg. als Ergebnis einer minuziösen Untersuchung für den 872 n. Chr. verstorbenen nestorianischen Bischof Israel von Kaškar (Irak) beanspruchen und damit die handschriftliche Zuschreibung an Yaḥyā Ibn 'Adī als einen Irrtum späterer Überlieferung nachweisen. Hierfür werden in einer zuweilen etwas umständlich wirkenden Einleitung alle Argumente terminologischer, stilistischer und inhaltlicher Art für und wider mögliche Autorschaft zusammengestellt – immerhin galt es, aus der Reihe der Personen, die in Mārī Ibn Sulaimāns *Kitāb al-Maǧdal* mit dem Ort Kaškar in Beziehung gebracht werden, den richtigen Autor der *Risāla* ausfindig zu machen. Dies ist H. gelungen; sein wertvoller Beitrag für die Geschichte der frühen christlich-arabischen Literatur hätte an Bedeutung gewinnen können, wenn er seiner vom arabischen Text gegebenen Inhaltsübersicht (S. 131–138), ein etwas schwacher Ersatz für eine Übersetzung, einen Nachweis der möglichen Quellen und Traditionen zugefügt hätte. Hier vermißt der Leser einen Vergleich mit den Quellen – v. a. für die zahlreichen doxographischen Angaben – aber auch mit zeitgenössischen Traditionen (Mu'tazila, Hišām Ibn al-Ḥakam). Lehren hellenistischer Philosophen werden, wie man auf den ersten Blick erkennen kann, mit neuplatonischen Interpretamenten vorgelegt und entpuppen sich als ein weiteres Beispiel der Schein-Doxographien byzantinisch-islamischer Zeit, wovon jüngst die des Ps.-Ammonius uns zugänglich gemacht worden ist: s. Ulrich Rudolph: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonius*. Stuttgart 1989. (AKM. 49,1.); vgl. dort S. 211 und die dort nicht genannte arabische anonyme Kompilation *Ārā' al-ḥukamā' fī ṭ-ṭabī'īyāt wa-fīhi l-ārā' wa-l-kalimāt li-l-mutaqaddimīn*, Hs. Aya Sofya 2450, fol. 72v–106v. – Die *Risāla* des Israel von Kaškar stellt sich als ein früher Zeuge für solche Schein-Doxographien heraus; vermutlich hat Israel von Kaškar sie nach arabischen Vorlagen zitiert. Eine solche können wir für die von Israel (Paragr. 76) benutzte und Aristoteles zugeschriebene *Theologie* voraussetzen, eine im 9. Jh. entstandene arab. Bearbeitung von Plotins *Enneaden* mit einer komplizierten Entwicklungsgeschichte (vgl. Rez. in: Der Islam 65 [1988], S. 131 ff.). Derartige, für die Interpretation des Textes hilfreiche Vergleiche vermißt man in H.'s Arbeit, ebenso der Versuch einer genaueren ideengeschichtlichen Einordnung der christologischen Argumente Israels. Diese würden wieder einmal zeigen, daß Nestorianer und Monophysiten sich nicht scheuten, Gedanken des Gegners zu übernehmen.

Hans Daiber, Düsseldorf

Journal of Semitic Studies. Vol. 34,2: published to celebrate the Seventieth Birthday of Edward Ullendorff. Oxford 1989. 8^0 Single issue 27.00 £ (22.00 £ in the UK).

The JSS has published a special issue to honour Edward Ullendorff at seventy. EU once wrote: "Few would gainsay the proposition that an excess of such volumes has tended to devalue the currency" (JSS [1984]); this volume, happily, displays no such tendencies.

In a review of EU's memoirs *The Two Zions*. Oxford 1988, Abraham Wasserstein observed: "We learn less than we would wish about Ullendorff himself . . . We should like to know more about his background, his career, his scholarly

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

achievements" (JSS 34 [1989], 112). Despite the interest of the biographical Introduction (pp. 247–252) with which this special issue of the JSS begins, the hopes expressed by Professor WASSERSTEIN remain largely unfulfilled. Eight minor errors have been spotted – only three need detain us: p. 247, line 1, EU's date of birth is 25 January 1920 (and not as printed); p. 247, line 2, he was educated at the Graues (not Granes) Kloster Gymnasium in Berlin; p. 247, line 6, *The Two Zions* was published in 1988 (not 1968).

The *Bibliography of the writings of Professor Edward Ullendorff* follows – compiled by EU's distinguished pupil SIMON HOPKINS (who contributed the biographical entry on EU to *The Blackwell Companion to Jewish Culture*. 1989, 767). Some five hundred items have been listed from 1943 to the end of 1988; the reader may care to note that among the items not listed are pieces whose authorship remains confidential. Hitherto, few will have claimed a total knowledge of EU's vast output; henceforward he who values that output (and who does not?) has no longer cause to utter the words which the Queen of Sheba uttered: "behold the half was not told me". Now, thanks to the bibliography, many will want to take immediate steps to redress the balance.

The sixteen contributors to this volume are listed in alphabetical sequence; ten are Fellows of the British Academy (had ROGER COWLEY lived a month longer he would have been elected as well). All unite to pay tribute to a colleague who has made "a mighty and epoch-making contribution to our whole scholarly scene" (JAMES BARR in: JSS 26 [1981], 122).

D. L. APPLEYARD opens with *The Relative Verb in Focus Constructions . . .*; he demonstrates that the languages of the Horn of Africa, both Semitic and Cushitic, form a real language area, and that focus constructions constitute one of the features which typify that area.

'Determination' and the Definite Article in Biblical Hebrew, by JAMES BARR, shows that the Hebrew Bible displays the article in the course of a process of change; its dominant role as a marker of determination has still not become universally established, and lies alongside a variety of other usages and functions. There is much that requires to be reconsidered and clarified – this is the conclusion of Professor BARR concerning the function of the article (in 1965 EU had reached similar conclusions regarding the form).

C. F. BECKINGHAM presents *An Ethiopian Embassy to Europe c. 1310*; after visiting Avignon and Rome, members of that embassy were questioned in Genoa by the cartographer Giovanni da Carignano. His treatise recording their replies is now lost; fortunately, a late 15th century abstract survives – the earliest extant description of Ethiopia to be brought to western Europe by natives of the country.

A. F. L. BEESTON contributes *A Matter of Length*, which deals with the length of the vowel of the Arabic 3rd person masculine singular affixed pronoun.

C. E. BOSWORTH pens *A Note on Ta'arrub in Early Islam*; presumably it was only when Medina, Mecca and Ṭā'if (the three main towns of western Arabia) had been secured for Islam, that the word *ta'arrub* – "a return to the desert", and implying the deliberate abandonment of the Muslim community – took on a religious, or rather irreligious, interpretation.

SEBASTIAN P. BROCK makes *Some Observations on the Use of Classical Syriac in the Late Twentieth Century*. In his masterly survey, he hints that Classical Syriac (seen by many members of the Syriac churches as a focus of cultural identity) might become a viable living language once again.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000457

F. F. Bruce considers *Philip and the Ethiopian* – the Ethiopian in question being treasurer to the Queen of Meroe, in ancient Nubia (Acts 8:27).

Among éthiopisants and scholars in related fields the late Roger Cowley "enjoyed a very special reputation as a pioneer and self-effacing practioner of learning" (EU in The Times 9, iv: [1988]). His *Zəkre and Pawli – Ethiopic Bible Translators or Interpreters?* is concerned with two Ethiopian Church scholars who probably played a part in the transmission of non-Ethiopian learning, leading to a revival of Ethiopian literature at the end of the 16th century.

Getatchew Haile (the only African ever elected to the British Academy) is probably, since the death of Stefan Strelcyn in 1981, the greatest living authority on Ethiopian manuscripts; he publishes a note by *Balambaras Šah Ǝrgäṭ on Ras Makʷånnən* – Ras Makonnen was, of course, the father of Tafari Makonnen, who became Emperor Haile Sellassie.

Neo-Aramaic Dialects and the Formation of the Preterite is offered by Simon Hopkins. Aramaic is of exceptional interest since it is the branch of the Semitic family possessing the longest continuously attested history. Many Aramaic dialects have been long extinct, yet vernacular Aramaic survives today in four groups "all of which are, at worst, vitually extinct, or, at best, entering upon their final stages of development". Sadly, therefore, "the full contribution of these fascinating modern dialects to Semitic philology will never now be known". Professor Hopkins examines the intransitive preterite in the Jewish Neo-Aramaic dialect of Kerend, Iranian Kurdistan, comparing it with the rest of known Eastern Neo-Aramaic.

Geoffrey Khan, a member of the Cambridge *Genizah* team, writes about the pronunciation of the word *mah* before *dageš* in the medieval Tiberian Hebrew reading tradition; evidence is adduced from an anonymous eleventh century orthoepic treatise written in Palestine, and from medieval Karaite transcriptions of the Hebrew Bible into Arabic script.

Michael A. Knibb examines *The Ethiopic Text of Ezekiel and the Excerpts in Gəbrä Ḥəmamat*; there are eleven passages from Ezekiel in *Gəbrä Ḥəmamat* – the 14th century lectionary for the week before Easter. The book as a whole was probably translated from an Arabic version of a Coptic original; the Ezekiel passages, however, were simply the Ethiopic translation in circulation at the time.

In *Arabic into Medieval Latin (3)* . . . J. D. Latham, who serves on the British Academy's Medieval Latin Dictionary Committee, provides a (third) list of etymologies of words known or thought to have entered Medieval Latin sources from works written in Arabic.

Like the Wolf on the Fold, by M. E. J. Richardson, is a study of similes culled from the cuneiform archive of Sennacherib, King of Assyria (died 681 BCE).

Syriac has six letters each of which may have two sounds, a hard and a soft; the superscript dot indicating the hardened letter is called *quššaya*, while the subscript dot indicating the soft letter is called *rukkakā*. In *Quššaya and Rukkakā: A Historical Introduction* J. B. Segal traces the gradual development of these two symbols.

The closing contribution *Biblical Proof-Texts in Qumran Literature* is presented by Geza Vermes.

To conclude, the editors of the JSS are to be congratulated for publishing this special issue – a birthday present from sixteen scholars of eminence to a dear and honoured colleague. The essays, containing much that is original and stimulating, range from Biblical Hebrew to Ethiopic to neo-Aramaic, and reflect the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000458

polymathic genius of the one whom they honour. What they cannot reflect, of course, is the power and poetry of ULLENDORFF's own prose. . . . בעד עטו גם עדן מדברו נצח יהיה זכרו . . . "By his pen and the sweetness of his speech his remembrance will be eternal".

P. J. L. FRANKL, London

SIEGBERT UHLIG: *Äthiopische Paläographie*. Stuttgart: Steiner 1988. 848 S. 8° (Äthiopistische Forschungen. 22.) 340,– DM.

The dating of Ethiopian manuscripts is not an easy task. The great majority are undated, and often the dates contained in the small minority (some ten to fifteen per cent) that are dated cannot be relied on and need to be treated with caution. Equally the pyhysical appearance of Ethiopic manuscripts provides no reliable evidence of their age; within Ethiopia manuscript have frequently been kept in unsatisfactory conditions and have been exposed to damp, and this has meant that Ethiopic manuscripts often appear to be older than they are. In the majority of cases palaeographical criteria provide the only relatively reliable evidence of dating, but even here there are a sufficient number of elements of uncertainty – for example, was the copyist experienced or inexperienced? Was he influenced by purely local practices? Was he trying to imitate the ductus of the manuscript he was copying? – that caution is necessary, and mistakes can still occur; the twelfth or thirteenth century date originally proposed for EMML 2080 is a recent example of this. In these circumstances it is perhaps somewhat surprising that until now there has been no comprehensive treatment of Ethiopian palaeography. It is of course true that WILLIAM WRIGHT and CARLO CONTI ROSSINI provided two valuable, but all-too-brief, surveys in the introductions to the catalogues which they respectively prepared of the British Library manuscripts and of the manuscripts in the collection of ANTOINE D'ABBADIE in the Bibliothèque Nationale; and it is also true that scholars such as DILLMANN, GRÉBAUT, and STRELCYN made many equally valuable individual observations on palaeographical matters in the catalogues which they produced. But apart from contributions such as these, there has been virtually nothing, and it is therefore a pleasure to welcome the publication of this major study of Ethiopian palaeography. UHLIG describes his purpose as being to enable those who deal with Ethiopic manuscripts to assign them with as much certainty as possible to the stylistic period to which they belong, and it may be said immediately that he has produced a very clear and helpful guide which undoubtedly ought to enable scholars to do this.

In the first two chapters UHLIG deals quite briefly with such introductory matters as the aim and scope of his work, previous studies, the manuscript collections on which his study is based, and the factors that are the cause of uncertainty in Ethiopian palaeography (chapter 1), and with the methodology he has followed (chapter 2). The latter chapter includes a helpful discussion of the problems that can arise in dealing with manuscripts that are dated – for example, was the colophon simply copied from the Vorlage? – or that contain a contemporary reference of some kind. In all such cases the evidence has to be subjected to careful scrutiny, and there is no escaping a palaeographical examination. At the end of his study UHLIG provides three appendices. In the first he gives a list

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000459

of definitions of the main technical terms that he employs, and this is particularly useful inasmuch as Ethiopian palaeography as a discipline is still in its early stages. The second is effectively an index of the manuscripts and inscriptions to which he refers in his study. And in the third he provides a convenient two-sided summary of the essential characteristics of each of the stylistic periods into which he divides Ethiopic manuscripts; for ease of reference this summary has been repeated on a sheet which folds out. There is also a short index of names, subjects, and modern authors. Apart from this, the whole of the rest of the book – some seven hundred and fifty pages – is devoted to a systematic treatment of Ethiopic script in each of its main stylistic periods. The analysis is based on an examination of some one thousand manuscripts, of which approximately four hundred are actually discussed in the book.

Uhlig divides Ethiopic writing into eight main periods as follows: (1) the monumental script of the period up to the second half of the fourteenth century; (2) the more compact script of the period from the end of the fourteenth to the middle of the fifteenth century; (3) the script of the period from the middle of the fifteenth to the middle of the sixteenth century, which was round and smaller, and marked by a tendency to a mechanical form of writing; (4) the high and proportionately slender script of the period from the middle of the sixteenth to the second half of the seventeenth century; (5) the $g^{w}\partial l\underline{h}$ script of the period from the middle of the seventeenth to the second half of the eighteenth century; (6) the ordinary script of the period from the middle of the seventeenth to the middle of the nineteenth century, which for a time was used contemporaneously with the $g^{w}\partial l\underline{h}$ script – but for far more manuscripts; (7) the somewhat clumsy script of the nineteenth and twentieth centuries; (8) and the 'cursive' script of the period from the second half of the nineteenth century. Uhlig maintains that this division into periods corresponds to reality more closely than the division into whole centuries that has often been made in the past whereby manuscripts were simply assigned to the fifteenth century, the sixteenth century, and so on. But he also recognises that, with the exception of the $g^{w}\partial l\underline{h}$ script, which seems to have developed fairly rapidly, there was a gradual transition from one period to the next, and that the boundaries are not always clear cut. In his view the changes that occurred in the Ethiopic script were not influenced by political changes, and the stylistic periods do not coincide with eras of political history.

Uhlig divides his discussion of each of the periods which he identifies into four main sections. He first reproduces a few examples of the writing of the period from manuscripts which he regards as being very typical of their age and offers some brief preliminary remarks on the ductus. (He expresses the hope that the summary presentation in this initial section might enable scholars to make a provisional assessment of the age of a manuscript.) Of the manuscripts Uhlig has used for the illustrations in this section only about half actually contain dates. While in general there is no doubt that the manuscripts Uhlig has chosen do belong to the period to which he has assigned them, and well illustrate the script of that age, it might be wondered whether it would not have been better in this section to have used only dated manuscripts.

There follows, secondly, a detailed discussion of the palaeographical characteristics of the period. Uhlig interprets the subject of palaeography in a traditionally broad sense, and he is concerned with the whole manuscript, not just individual characters. Thus his treatment of the characteristics of the individual letters that are significant for a particular period is preceded by a discussion of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000460

'general characteristics'; under the latter he deals not just with the ductus, but also with criteria such as the size of the manuscript, the number of double-folios in a quire, the number of columns per folio, the number of letters per line, the height of the letters, the presence or absence of the crux ansata and other marginal signs, the presence or absence of ornamental borders and frames on title pages, and so on. The importance of criteria such as these for dating purposes has increasingly been recognised, and indeed such criteria can often be determinative. With regard to the individual characters, UHLIG has confined his analysis to the letters and the orders of the letters that are significant for the period in question, and thus he has not dealt with the same characters for every period. His terminology and descriptions are on the whole clear and helpful. The whole section is profusely illustrated, and the number of illustrations throughout the book forms one of its strenghts (but see also below).

Thirdly, for each of the periods UHLIG examines twenty or so dated manuscripts and an equivalent number of undated manuscripts. (He deals with far fewer manuscripts for the period before 1350 because only a few manuscripts date from as early as that. He adopts a different procedure for the scripts of the nineteenth and twentieth centuries (periods VII and VIII), where his treatment is quite brief.) In each case he provides a reproduction of a part or the whole of a folio of the manuscript and a palaeographical analysis of the script. The reproductions normally take up an entire page of UHLIG's book, but the amount of text reproduced (i.e. how many columns, how many lines) varies considerably from case to case. Some of the reproductions here are not as good as they could have been because the original has been too much reduced in size (see e.g. pp. 573, 581, 595, 615, or 725 compared with 723). Most of the manuscripts with which UHLIG deals have already been catalogued by earlier scholars, and it is of particular interest to compare his comments with their conclusions. He has not hesitated to suggest slight, or even quite major, alterations to the dates proposed by other scholars. Thus, to take one example, the fragmentary manuscript CONTI ROSSINI 135, which contains parts of the gospels of Luke and John, was assigned by STRELCYN to the fifteenth or sixteenth century, but is regarded by UHLIG as dating from before the second half of the fourteenth century – and is even used by him as one of his representative manuscripts for the script of the early period (his period I). But UHLIG is certainly aware of the uncertainties that affect the dating of many manuscripts, particularly those which belong at the end of one period or the beginning of the next.

Finally, UHLIG attempts to describe briefly changes in the ductus during the period in question. The descriptions here serve to draw attention to the links that exist between one period and the next.

The fourfold pattern just outlined is followed, with only slight exception, for each of the eight stylistic periods, and there is no question that the presentation of the material in this way leads to a good deal of repetition – as UHLIG himself is aware. However, it should be said that the method of presentation is very clear and makes it very easy to use the study as a work of reference.

Particular attention is likely to be focussed on UHLIG's discussion of his period I, that is of the period up to the second half of the fourteenth century, because it is here that there is the greatest degree of uncertainty. In this review is is perhaps appropriate to comment on his treatment of Abba Garima I and III (both manuscripts of the gospels), which, with their distinctive script, are the oldest known Ethiopic manuscripts in existence and have been dated by some

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000461

scholars as early as the tenth century. UHLIG undertakes a careful palaeographical analysis of the two manuscripts, both in relation to the script of other manuscripts of the period up to the second half of the fourteenth century and in relation to the script of a series of inscriptions ranging in date from the fourth to the thirteenth century. He notes particular connections with the inscriptions on the *mänabərt* of the churches of Lalibala, which are thought to be contemporary with the construction of the churches (end of the twelfth, beginning of the thirteenth century), and with inscriptions on wall paintings in Lalibala from the end of the thirteenth century. His conclusion that Abba Garima I, the older of the two manuscripts, perhaps dates from the twelfth or the beginning of the thirteenth century seems more securely based than the view that it goes back to the tenth.

UHLIG has deliberately confined himself to palaeographical issues and has not examined linguistic, syntactical, or orthographic phenomena. However, as he himself acknowleges, there certainly is a need for a complementary study of changes in syntax and orthography to see to what extent these confirm his conclusions or necessitate modifications. Overall the distinctions he has proposed in the development of the Ethiopian script do appear convincing, and although there may be many disagreements over points of detail, there is no question but that he has produced a very firm foundation on which other scholars may build. There remains much to be done in the sphere of Ethiopian palaeography, but the work which UHLIG has produced is unlikely to be superseded for a very long time.

MICHAEL A. KNIBB, London

ROCHUS ZUURMOND [Hrsg.]: *Novum Testamentum Aethopice: The synoptic gospels. General introduction. Edition of the Gospel of Mark.* Stuttgart: Steiner 1989. XV, 288, 406 S. 8° (Äthiopistische Forschungen. Bd. 27.) 148,– DM. ISBN 3-515-05269-0.

Endlich ist ein wirklicher Anfang für eine kritische Ausgabe des äthiopischen Neuen Testaments gemacht worden: Das Markusevangelium liegt vor! Daß die Arbeit nicht schon früher geleistet worden ist, hat seine Gründe: Die Textgestalt des äthiopischen NT befand sich in dauerndem Fluß, da äthiopische Kopisten die Gewohnheit haben, möglichst junge Handschriften abzuschreiben, auch wenn ihnen ältere zur Verfügung stehen, aber auch diese nicht originalgetreu wiederzugeben, sondern mit Varianten aus anderen Traditionssträngen zu mischen. Alle Versuche, einen Standardtext herzustellen, sind fehlgeschlagen. Sie trugen nur dazu bei, daß die handschriftliche Tradition bis heute ein völliges Durcheinander bietet. So mußte sich ZUURMOND zunächst einmal eingehend mit der Textgeschichte befassen, ehe er aus den etwa 400 Handschriften 24 für seine Edition auswählen konnte. Das Resultat der Untersuchung der Textgeschichte ist der erste, etwa 300 Seiten umfassende Teil des vorliegenden Bandes.

Nach einer summarischen Übersicht über die bisherigen Editionen und die Handschriften (die beide S. 220–256 in extenso aufgelistet werden), geht ZUURMOND ausführlich auf den Inhalt der äthiopischen Evangelienhandschriften ein, die traditionell noch zahlreiche nichtbiblische Schriften einschließen. Der fol-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000462

gende Paragraph behandelt die Geschichte der Interpunktion und Texteinteilung.

Die ausführliche Herausarbeitung der einzelnen Textgruppen und ihrer Beziehungen zueinander nimmt naturgemäß den breitesten Raum in Teil I ein. Die älteste Textgruppe, von ZUURMOND A (wieder eingeteilt in Aa, Ab, Ac) genannt, wurde zwischen der Mitte des 4. Jhdts. und dem ersten Viertel des 6. Jhdts. aus dem Griechischen übersetzt. Die ältesten Handschriften dieser Textgruppe (darunter die Handschrift Abbā Garimā I, die ZUURMOND zur Grundlage seines Textes machte), stammen spätestens aus dem 13. Jhdt., sind möglicherweise aber einige Jahrhunderte älter (MACOMBER und LEROY nehmen das 10. Jhdt. an)[1]. Auf alle Fälle liegt eine lange Zeit zwischen der ersten Übersetzung und unseren ältesten Handschriften, so daß bereits die Aa-Handschriften ein Konglomerat aus verschiedenen griechischen Traditionen bieten. ZUURMOND diskutiert ausführlich auch die Einflußmöglichkeiten aus anderen Sprachen. Zwar ist bei einigen Übersetzern eine gewisse Kenntnis anderer semitischer Sprachen vorauszusetzen, wie die Re-Semitisierung bekannter Namen zeigt, die von ARTHUR VÖÖBUS vorgebrachten Argumente für eine syrische Vorlage weist ZUURMOND jedoch in einem längeren Exkurs (S. 119–123) entschieden und überzeugend zurück.

Der B-Text, der nur für Matthäus vorliegt, beruht auf einer umfangsreichen Revision des A-Textes, die im 12. oder 13. Jhdt. stattfand. Da die europäische Editio princeps *(Testamentum Novum cum Epistola Pauli [etc.] in Linghe Gheez [etc.]*. Ed. TASFĀ ṢƏYŌN. Roma 1548) für Matthäus dem B-Text, für Markus und Lukas dem Ac-Text folgt, wird ZUURMONDS Edition für Matthäus sehr viel stärkere Abweichungen gegenüber dem europäischen Ausgaben, die zumeist der Editio princeps folgen, haben, als es jetzt bei Markus der Fall ist.

Die C-Textgruppe (untergruppiert in Ca, Cb, Cc, Cd, Cx) ist das Resultat eines Versuches, die bisherigen Versionen, die besonders für Matthäus wegen der Existenz des stark abweichenden B-Textes weit auseinandergingen, wieder zusammenzuführen. ZUURMOND spricht von „Conflated Text". Diese Arbeit muß vor 1280/1 stattgefunden haben, da das in diesem Jahr datierte Ms. EMML 1832 aus Ḥaiq Ɔsṭīfānōs einen C-Text bietet. Vom 14. Jhdt. bis zur Mitte des 17. Jhdts. war die C-Textgruppe vorherrschend. In späteren C-Texten macht sich bereits arabischer Einfluß geltend.

Der D-Text wird durch Handschriften des 17. und 18. Jhdts. repräsentiert, die eine ungewohnte Einheitlichkeit aufweisen. Sie dürften ihren Ursprung in der Restauration der äthiopischen Kirche unter König Fāsīlādəs um 1630 haben. Die Revision des äthiopischen Evangelientextes, die zu dem D-Text führte, fand aufgrund von arabischen Texten statt, von denen einer die arabische Version von Tatians Diatesseron gewesen zu sein scheint.

Der E-Text beruht auf einer durchgehenden Revision des äthiopischen Evangelientextes nach der Alexandriner Vulgata, dem arabischen textus receptus, gedruckt u. d. T. *Sacrosancta Quator J. Ch. D. N. Evangelia Arabice Scripta, Latine Reddita, figurisque ornata.* Ed. G. B. RAIMUNDI. Romae 1591. Dieser Druck war

[1] SIEGBERT UHLIG: *Äthiopische Paläographie.* Stuttgart 1988, S. 160 und 176 nimmt für Abbā Garīmā I als terminus ad quem das 13. Jhdt. an und engt das dann aufgrund des Vergleichs mit inschriftlichem Material auf „vielleicht im 12. oder zu Beginn des 13. Jh." ein. Zu beweisen sei das allerdings nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000463

den Äthiopiern bekannt, da Holzschnitte aus ihm in Äthiopien kopiert wurden. Zeitlich ist der E-Text in die erste Hälfte des 17. Jhdts. einzuordnen. Vielleicht entstand er in Jerusalem, woher das älteste Manuskript stammt. Das würde erklären, daß er im 17. und 18. Jhdt. gegenüber dem D-Text verhältnismäßig selten vertreten war.

Der M-Text (für „modern" oder „mixed"), der in den unter Haile Sellassie gedruckten Ausgaben vorliegt, stellt den heutigen textus receptus in Äthiopien dar. Er entwickelte sich seit dem 18. „out of the chaos of late B- and C-texts and eventually corrupted D- and E-texts" (S. 89), ist also ein typisch eklektischer Text.

Der Edition hat ZUURMOND, wie gesagt, die Handschrift Abbā Garīmā I, die den Aa-Text repräsentiert, zugrundegelegt. Alle Handschriften bis in das frühe 15. Jhdt. werden im Apparat berücksichtigt, d.h. darunter auch alle Handschriften der A-Textgruppe. Für den, der sich nur für den Beitrag der äthiopischen Evangelien für die Textgeschichte der griechischen Evangelien interessiert, genügt somit zumeist der Blick auf die A-Gruppe im Apparat. Die jüngeren Gruppen sind – soweit vorhanden – mit mindestens drei Handschriften im Apparat vertreten. Wie der Apparat im einzelnen aufgebaut ist, wird von ZUURMOND (T. 2, S. 15–24) ausführlich erklärt. Hier sei nur gesagt, daß die Textgruppen mit ihren Buchstaben-Siglen zusammengefaßt werden, wenn sie untereinander keine Varianten aufweisen. Dadurch wird der Apparat sehr viel überschaubarer und kürzer. Trotzdem ist er mehr als doppelt so umfangreich wie der Text (durch kleinere Schrift und engeren Zeilenabstand wird das optisch etwas gemildert).

Das Buch enthält noch manches mehr, das hier nicht ausführlicher besprochen werden soll, so eine sehr klare und übersichtliche deutsche Zusammenfassung (T. 1, S. 279–288), Beschreibungen der benutzten Manuskripte (T. 2, S. 42–84), einen textkritischen Anhang (T. 2, S. 301–334) und als Epilog eine Kollation des A-Textes mit dem griechischen Text.

ZUURMONDS Buch stellt insofern keine Revolution der Geschichte des äthiopischen Evangelientextes dar, als daß er die bisherigen Vorstellungen darüber völlig auf den Kopf gestellt hätte. Aber in Hinblick darauf, daß vieles, was bisher nur Vermutung war, präzise nachgewiesen wird und darüber hinaus zahlreiche offene Probleme geklärt werden, kann man schon von einer Revolution in der Forschungsgeschichte sprechen. Er hat eine sichere Grundlage für die neutestamentliche Forschung, für die Liturgiegeschichte und für andere äthiopististische Disziplinen geschaffen; denn zu wissen, aus welcher Textgruppe ein Evangelienzitat stammt, wird auch für den Historiker oder Hagiographen wichtig sein. Wünschen wir, daß die Edition möglichst bald fortgeführt wird!

EWALD WAGNER, Gießen

AHMED MOUTAOUAKIL: *Pragmatic functions in a functional grammar of Arabic.* Dordrecht [usw.]: Foris 1989. XI, 156 S. (Functional grammar series. 8.)

Nach dem Vorwort zu urteilen, verspricht das vorliegende Werk „fundamental insights for readers interested in the syntax of Modern Standard Arabic". So erfährt man z.B., daß die Satzkonstruktionen **yā kursiyyu, nāwilni l-milḥa* 'O chair, give me the salt' (S. 142) und **yā ʾanā, btaʿid* 'O I, go away' (S. 143)

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000464

ungrammatisch sind. Die Erfassung solcher Sätze entspringt der angewandten Methode: "the purpose of linguistics is the description of the speaker's 'communicative competence'" (S. 3). Nach der Kompetenz eines Sprechers werden beliebig konstruierte Sätze als grammatisch korrekt akzeptiert oder als ungrammatisch verworfen. Unklar ist dabei der Status der mit ein bis drei Fragezeichen versehenen Sätze. Läßt sich hier durch Befragen anderer Sprecher ein Konsens (oder eine Mehrheitsentscheidung) herstellen? Wenn Grammatikalität überhaupt einen Sinn hat, dann muß sie sich aus der Sprache selbst, d. i. aus der Beobachtung des Sprachgebrauchs, und „nicht aus den Einzelurteilen der Sprecher" rechtfertigen lassen (E. Coseriu: *Sprache – Strukturen und Funktionen.* Tübingen 1979, S. 82). Das sprachwissenschaftliche Urteil von muttersprachlichen Laien ist so wenig verläßlich wie das von Linguisten, die – wie in vorliegendem Falle – ihre nach bestimmten Ideen fabrizierten Sätze selbst beurteilen.

Die Nicht-Grammatikalität von angeführten Sätzen wird jeweils erläutert. Der grundlegende Unterschied zwischen ungrammatischen Sätzen der Art **l-fatātu, jā'at 'aḫūhā* 'The girl's brother came' und solchen der Art **š-šāyu, 'akaltuhu* 'I drank the tea' (S. 108) wurde jedoch nicht erkannt. Erstere stehen in Widerspruch zu grammatischen Regeln, letztere in Widerspruch zur sprachlichen Norm. Der oben angeführte 'Salz gebende Stuhl' schließlich steht in Widerspruch zur normalen Wirklichkeit. Das Literaturverzeichnis enthält kaum arabistische Literatur. Welche Literatur bei einer sinnvollen Behandlung des Themas Fokus und Topik hätte herangezogen werden müssen, ist z. B. dem Artikel *Bemerkungen zur Wortstellung im einfachen Deklarativsatz der modernen arabischen Schriftsprache* von S. Wittig. In: Zeitschrift für Phonetik 42 (1989), S. 71–89, zu entnehmen.

Rainer Voigt, Berlin

Ibrahim al-Selwi: *Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdānī und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen.* Berlin: Reimer 1987. 223 S. 8^0 (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie B: Asien. 10.) ISBN 3-496-00940-3.

Das Anliegen der Marburger semitistischen Dissertation von Al-Selwi ist es, die bei den arabischen Schriftstellern Abū Muḥammad al-Ḥasan Ibn Aḥmad al-Hamdānī (st. 334/945) und Našwān Ibn Sa'īd al-Ḥimyarī (st. 573/1178) gebrauchten „jemenitischen Wörter" zu untersuchen. Entscheidend für die Aufnahme eines Wortes war nicht, ob al-Hamdānī (im folgenden: H) oder Našwān (im folgenden: N) das Wort als jemenitisch bezeichnen, sondern ob Al-S. „jemenitischen Ursprung" (so S. 7) annimmt oder nicht. Eine genaue Definition der Bedingungen, die für diese Annahme erfüllt sein müssen, wird nicht gegeben; auf S. 6 f. findet man ein äußerst knapp formuliertes Einteilungsschema, das ich folgendermaßen verstehe: ein „jemenitischen Wort" liegt vor, wenn a) das betreffende Wort bei den Lexikographen des klassischen Arabisch = des Nordarabischen (im folgenden: Na.) nicht verzeichnet ist („typisch jemenitische Wörter") oder b) morphologische oder semantische Sonderentwicklungen gegenüber dem Na. nachgewiesen werden („jemenitisch-arabische Wörter") oder c) Parallelen aus dem Äthiopischen (Ge'ez) und ggf. dem Altsüdarabischen (im folgenden: Asa.) beigebracht werden können („jemenitisch-äthiopische Wörter").

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000465

Aus dem Opus von H und N (auch den bislang unedierten Teilen von dessen *Šams al-ʿulūm*) hat Al-S. rund 350 Lemmata zusammengetragen; die Überprüfung dieser Lexeme in der einschlägigen philologischen Literatur des arabischen Mittelalters, den Lexika des Äthiopischen und Asa. und schließlich der modernen Jemen-Literatur stellt eine große Arbeitsleistung dar. Über den Nutzen für das Verständnis von H und N hinaus ist einiges für die Kenntnis der sprachlichen Verhältnisse im mittelalterlichen Jemen erreicht. Allerdings ist auch Kritisches anzumerken, vor allem im methodischen Bereich. Erstens erscheint die Argumentation gelegentlich aus allgemeinen semantischen Erwägungen heraus nicht schlüssig. Zweitens hätte aus methodischen Gründen noch weiteres Material herangezogen werden müssen, nämlich der tatsächliche Sprachgebrauch des Na. (im Gegensatz zu der Form, wie er von den mittelalterlichen Lexika festgehalten ist) und die nichtjemenitischen modernen arabischen Dialekte. Drittens ist Al-S. zu zurückhaltend mit Schlußfolgerungen aus dem von ihm zusammengetragenen Material; beim Studium einiger Lemmata muß man sich fragen, was denn nun aus den dargebotenen Daten folgt. Ob ein Wort überhaupt als jemenitisch (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) bezeichnet werden kann oder nicht, bedarf oft differenzierten Abwägens, und das vermißt man bei Al-S. Im folgenden seien einige Lemmata behandelt, die die erwähnten Punkte deutlich werden lassen.

1. Wenn die bezeichnete Sache jemenitisch ist, muß das bezeichnende Lexem dies nicht notwendigerweise auch sein. Dies gilt z. B. für *ʿabāhila* (S. 146f.), eine von H erwähnte Bezeichnung für südarabische Fürsten. Eine asa. oder äthiopische Parallele bringt Al-S. nicht, und die von N vorgetragene na. Etymologie ist durchaus plausibel. Es gilt auch für einige Stoff- und Kleidungsbezeichnungen – Textilien wurden bekanntlich seit vorislamischer Zeit aus dem Jemen in den Norden exportiert. *muraḥḥal* (S. 98) soll nach N die Bezeichnung für ein jemenitisches Gewand sein, auf dem sich Zeichnungen von Kamelsätteln befinden. Eine äthiopische, asa. oder modern-jemenitische Parallele gibt es nicht, und das Lexem ist ja auch bestens na. motiviert (*raḥl* „Sattel"; vgl. auch *burd musahham* „mit Pfeilen versehenes Gewand" in den einheimischen Lexika). Auch zu *burd mufauwaf* (S. 173) geben die arabische Lexika eine akzeptable na. Etymologie, jemenitisch ist nur die Sache, und genauso wird es auch bei *yumna* (S. 223) „eine jemenitische Gewandart" sein.

2. Daraus, daß in einem Textbeleg die aktuelle Wortbedeutung eines na. Lexems gegenüber der lexikalischen Bedeutung verengt ist, darf man nicht auf Einfluß eines asa. Lexems schließen, dessen lexikalische Bedeutung der aktuellen Bedeutung des na. Lexems entspricht. Konkret will Al-S. (S. 35) in einem klassisch-arabischen Vers eines vorislamischen Südarabers, der bei H zitiert ist, in der Verwendung von *maʾḫūḏ* für „Kriegsgefangener" Einfluß von asa. *ʾḫd/ʾḫdt* „Kriegsgefangener" sehen, da ja na. *maʾḫūḏ* sowohl Kriegsgefangene als auch zivile Gefangene bezeichne. Der betreffende Vers ist im übrigen metrisch unkorrekt und schwierig zu verstehen, und m. E. ist es in keiner Weise klar, daß hier von Kriegsgefangenen die Rede ist.

3. Das bei H gebrauchte *ǧazaʿa* (S. 61) „gehen" wird von ihm nicht als jemenitisch bezeichnet; im *Lisān al-ʿarab* wird das Verb erklärt und ebenfalls nicht als jemenitisch bezeichnet. In den heutigen jemenitischen Dialekten ist *ǧazaʿ* gut belegt. Diese kommentarlos aneinandergereihten Fakten können auf verschiedene Weise interpretiert werden; aussagekräftig würden sie erst durch die Beantwortung der Frage, ob das Verb in den anderen arabischen Dialekten vor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000466

kommt (dies scheint nicht der Fall zu sein). Nützlich wäre auch die Information gewesen, daß *ǧaza'a* im klassischen Arabisch tatsächlich gebraucht wurde (es kommt z. B. in Zuhairs Mu'allaqa vor, also bei einem Dichter, der bestimmt kein Jemenit war). Handelt es sich um ein im Hocharabischen und den übrigen Dialekten ausgestorbenes Verb, das sich im Jemen erhalten hat? – Das bei H und N vorkommende *ǧibḥ* (S. 56) „Bienenkorb, Bienenstock" wird weder von ihnen noch von anderen arabischen Lexikographen als jemenitisch bezeichnet; AL-S. erwähnt nicht, daß N einen Belegvers des Dichters aṭ-Ṭirimmāḥ anführt, der in Syrien und im Irak gelebt hat. In den modernen jemenitischen Dialekten existiert das Lexem noch, aber eben nicht nur hier, sondern auch anderswo, nämlich in Tunesien und Marokko (vgl. WILLIAM MARÇAIS und ABDERRAHMÂN GUÎGA: *Textes arabes de Takroûna.* II. *Glossaire*, Bd. 1. Paris 1958, S. 549; VICTORIEN LOUBIGNAC: *Textes arabes des Zaër.* Paris 1952, S. 379a; RICHARD S. HARRELL [ed.]: *A Dictionary of Moroccan Arabic. Arabic-English.* Washington, D.C. 1966, S. 233a). Daß *ǧibḥ* etwas speziell Jemenitisches sei, läßt sich also nur noch aufrechterhalten, wenn man an jemenitischen Einfluß auf Nordafrika denkt, doch ein solcher Einfluß auf lexikalischem Gebiet müßte erst auf breiterer Basis nachgewiesen werden (vgl. immerhin FEDERICO CORRIENTE: *South Arabian features in Andalusī Arabic.* In: *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata.* Ed. PAUL WEXLER, ALEXANDER BORG und SASSON SOMEKH. Wiesbaden 1989, S. 94–103, hier 102f.).

4. *ǧirba* pl. *ǧirab* (S. 58f.) „ein Stück Feld/Ackerland" wird von H und N gebraucht und erklärt, aber weder sie noch die arabischen Lexika bezeichnen das Lexem als jemenitisch. AL-S. verweist nicht nur auf die Existenz des Lexems in der angegebenen Bedeutung in den modernen jemenitischen Dialekten, sondern kann auch asa. *grb/grbt* „Feldterrasse" anführen. Auch hier wäre es wichtig zu wissen, daß das Wort im Na. tatsächlich gebräuchlich war (N selbst führt in *Šams al-'ulūm* einen Vers von Bišr Ibn Abī Ḫāzim an, andere Lexika zitieren Imra'alqais. Beide Dichter waren keine Südaraber). Das Material gestattet keine eindeutige Interpretation: es kann sich bei na. *ǧirba* um ein asa. Fremdwort handeln, es kann sich aber auch um ein dem Na. und Asa. gemeinsames Stammwort handeln. – Mit dem eben behandelten Lexem hat der Pflanzenname *rand* (S. 100) gemeinsam, daß es Belege im Asa., Na., bei N und im modernen Jemenitischen gibt; es wäre also wieder die Frage „Fremdwort oder Stammwort?" zu stellen. AL-S. unterläßt es zu sagen, daß nach den von ihm zitierten Autoren Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī und Ibn al-Baiṭār *rand* eine syrische Bezeichnung für *ġār* „Lorbeer" ist, und tatsächlich ist das Lexem noch in diesem Jahrhundert bei palästinensischen Nomaden in dieser Bedeutung lebendig gewesen (vgl. E. VON MÜLINEN in: ZDPV 30 [1907] S. 135). Dieser Befund müßte diskutiert und erklärt werden.

5. Dadurch, daß die Existenz von Lexemen in einer bestimmten Bedeutung nur anhand der einheimisch-arabischen Lexika geprüft wurde, kann gelegentlich zu Unrecht der Eindruck entstehen, daß ein bestimmtes Lexem bei H oder N in einer Bedeutung auftaucht, die das Na. nicht kennt. AL-S. führt S. 79 eine Passage aus H an, in der *ḫalwa* „Schlafgemach, Kammer" heißt, und er verweist darauf, daß die arabischen Lexikographen diese Bedeutung nicht verzeichnen. Tatsächlich wurde das Lexem aber im Na. so verwendet (vgl. *wa-'tazil ḫalawātihā* [sc. *al-ǧārati*]: Abū Ṣaḫr, in: *Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten.* Ed. JULIUS WELLHAUSEN. Berlin 1887 [Skizzen und Vorarbeiten. 1.], Ged. 252 V. 32 = Abū Sa'īd al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain as-Sukkarī: *K. Šarḥ aš'ār al-Huḏalīyin.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000467

Edd. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ und Maḥmūd Muḥammad Šākir. Kairo 1965, S. 930 V. 33; Reinhart Dozy: *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes.* Amsterdam 1845 [repr. Beirut o. J.], S. 160f., Fußnote 1: „chambre nuptiale"). Somit ist das Na. dem Beleg aus H näher als das von Al-S. angeführte asa. *ḫlt* „Grabkammer".

Zum Schluß einige Berichtigungen von Versehen: 29, 5: 1. Buzurg statt Bazrak; 40, -3ff.: *baḥrī* im Vers des Labīd hat mit „Perle" sicher nichts zu tun, es heißt hier so viel wie „Seemann" oder „Taucher"; 45, 13: 1. *mā warāʾahā* st. *warāʾahā*; 53, 12: 1. *a-wa-mā . . . Yūsufin* st. *au-mā . . . Yūsufa*; 57, 18f.; anders als hier behauptet kann *ǧaḥma* im Na. das menschliche Auge bezeichnen, wie der von Al-S. selbst zitierte *Lisān al-ʿarab* sagt; 77, 18ff.: wenn *ḫālis* „unbekleidet" heißt, kann *ḫalasa* schlecht transitiv sein; 104, 18ff.: wenn *zalḫ* soviel wie *ʿaraǧān* heißt, bedeutet es „Hinken", nicht „hinkend"; 145, 9f.: 1. *ʿa/ubbīya* st. *ʿa/ubīya*.

Die im vorstehenden geübte Kritik soll die positiven Seiten des Buches nicht in den Hintergrund treten lassen – die Ausstellungen kommen nicht in allen Lemmata zum Tragen, und das interessante Material regt eben zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung an. Dies zeigen auch die ausführlichen Besprechungen von Ewald Wagner in: JSS 34 (1989) 218–220 und Walter W. Müller in: BO 45 (1988) 724–729.

Tilman Seidensticker, Gießen

Dorothée Sack: *Damaskus, Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt.* Mainz: von Zabern 1989. 142 S., 20 Abb., 32 Taf., 12 Kartenbeil. (Damaszener Forschungen. 1.)[1]

Les plans de la ville indiquant l'emplacement des monuments édifiés à différentes époques, monuments encore conservés ou connus par les textes, sont très intéressants et apparement précis. La présentation graphique est parfaite, mais on regrette que la dénomination de ces monuments soit parfois très inexacte et que les rubriques reposent parfois aussi sur une mauvaise connaissance des réalités.

Les rubriques adoptées prêtent à la critique. Il est fâcheux de présenter avec le même signe *masjid* et *jâmiʿ*, surtout quand il s'agit de l'époque ayyoubide, car la grande mosquée et les oratoires de quartier n'ont pas la même fonction. Il faut rappeler ici qu'une ville ne possède normalement qu'une seule «grande mosquée», ce qui est le cas à Damas jusqu'au début du XIIIe siècle et, s'il existe plu-

[1] Zur Erklärung der Doppelbesprechung sei hier der Begleitbrief von Frau Marianne Barrucand vom 20. 4. 1990 abgedruckt: «Sehr geehrter Herr Wagner, ich hatte das Buch von Frau Sack für eine Besprechung bei Ihnen erbeten und auch erhalten. Mein Kollege, Herr Dominique Sourdel, hat das Buch eingesehen und dazu ebenfalls einen compte-rendu geschrieben. Da dieser recht negativ ist, würde ich Sie doch bitten, auch den meinen als Ausgleich zu veröffentlichen. Vom Standpunkt eines Spezialisten der mittelalterlichen Geschichte von Damaskus hat das Buch natürlich Mängel, aber als baugeschichtliche und städtebauliche Analyse ist es ganz ausgezeichnet.»

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000468

sieurs monuments de ce type dans certaines villes (Bagdad, Le Caire), c'est parce que celles-ci constituent en fait un ensemble d'agglomérations. Quant aux villes moyennes, il leur arrive aussi de voir apparaître plusieurs «grandes mosquées», mais seulement lorsque les faubourgs prennent une certaine extension. Ce phénomène demande donc à être examiné de près lorsqu'on étudie l'urbanisme des villes des pays d'islam.

Il est également fâcheux d'appeler les madrasas des «écoles théologiques», car ces établissements sont d'abord des collèges d'enseignement du droit et la théologie n'y est enseignée qu'à titre secondaire (voir EI, art. *madrasa*). Il est encore fâcheux de ranger sous la même rubrique «école coranique», *dâr al-Qur'ân* et *dâr al-ḥadîth*, les écoles coraniques étant des établissements d'enseignement primaire sur lesquels on ne possède en fait aucun renseignement et le *dâr al-Qur'ân* étant un collège de niveau supérieur qui semble n'avoir pas vraiment existé aux XIIe–XIIIe siècles. Seul le collège de l'enseignement de la Tradition devrait être mentionné.

Si l'on examine plus en détail les dénominations des monuments signalés sur le plan relatif à l'époque ayyoubide, on relève des erreurs fâcheuses concernant ces monuments religieux. Ce plan comporte six *jâmi'*, ce qui laisserait croire que les «grandes mosquées» s'étaient multipliées à cette époque. En réalité, seuls le *jâmi' al-Tauba* (2,5) et le *jâmi' al-Jarrâh* doivent être maintenus (en dehors bien sûr de la grande mosquée des Umayyades, qui ne figure pas dans la liste, parcequ'elle remonte à une époque plus ancienne). Le *jâmi' al-Mas'ûd* (2,41) (cf. p. 98–99) correspond à un simple oratoire dans la liste d'Ibn 'Asâkir, ainsi que dans la liste d'Ibn Shaddâd (p. 133) datant de 1260 et dans celle de Yûsuf ibn 'Abd al-Hâdî, plus tardive. Cet oratoire aurait été fondé par un personnage mort en 1195, mais ce n'est qu'un oratoire *(masjid)*. Le *jâmi' Sittî Rabî'a* (2,53) n'est pas connu par les textes, il est donc hypothétique, du moins en tant que *jâmi'*. Il en est de même du *jâmi' al-Jûra*. Quant au *jâmi' al-aḥmar*, mentionné comme tel par Herzfeld, ce n'était aussi qu'un *masjid* figurant dans la liste d'Ibn Shaddâd (p. 106), qualifié de «grand, important», d'où la traduction trompeuse de Sauvaire «grande mosquée» qu'il ne faut pas interpréter comme signifiant *jâmi'* (au reste, Herzfeld traduit par «large masjid»).

Quant au collège d'enseignement de la tradition, nommé *dâr al-ḥadîth al-ashrafîya* (2,29), il ne doit pas être appelé *dâr al-qur'ân*.

Si l'on se reporte par ailleurs à la liste des monuments élevés au temps de Nûr al-dîn, il n'y a aucune raison de qualifier la *madrasa mu'înîya*, bien connue, de *dâr al-qur'ân/dâr al-ḥadîth*, ni d'employer l'expression *jâmi' Duqâq* pour désigner un monument qui ne fut rien d'autre qu'un couvent funéraire.

Il y aurait dans doute d'autres remarques analogues à faire sur des monuments datant d'autres périodes. Il est regrettable que ces inexactitudes dans les dénominations, dues à une formation insuffisante dans le domaine islamologique, n'aient pu être corrigées avant la publication de ces plans et de cet inventaire qui pouvaient être de la plus grande utilité pour les historiens et les spécialistes de l'histoire urbaine, mais que risquent, dans leur état actuel, de suggérer des interprétations erronées.

Dominique Sourdel, Paris

L'envergure de ce travail répond bien à l'ambition de son titre: c'est une analyse, à travers les témoignages architecturaux, de l'évolution historique de la

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000469

ville de Damas, des débuts jusqu'au XXe siècle; l'auteur veut donner ainsi «une vision synthétique de ses structures monumentales particulières vues sous l'angle de leur intégration dans un ensemble urbanistique» (p. 84). Damas a fait l'objet de nombreuses recherches historiques, géographiques et littéraires; cependant, depuis l'œuvre de C. WATZINGER et K. WULZINGER au début du siècle, il n'y a guère eu de travail de synthèse dans le domaine de l'archéologie et de l'étude monumentale. L'inventaire de SAUVAGET de 1932 et son article: *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas.* In: REI 1934, S. 422–80, ne furent, hélàs, pas suivis par la synthèse monumentale prévue. A part le livre de A. RIHWANI, de 1977, nous ne disposons donc que de recherches sur des monuments – ou groupes de monuments – particuliers, parmi lesquelles D. S. nomme naturellement, entre autres, celles d'E. HERZFELD, K. A. C. CRESWELL, M. ECOCHARD et, tout récemment, M. MEINECKE. Le texte (88 pages) comporte une première partie chronologique (en trois chapitres: des débuts aux Umayyades; des Umayyades jusque 1516; la ville sous les Ottomans) et une seconde, thématique. Cette dernière analyse, en six chapitres, la constitution des quartiers et leur évolution historique, les problèmes d'eau, le centre commercial traditionnel et ses monuments, les éléments constitutifs du quartier, les quartiers d'habitation avec leurs maisons et, finalement, le Mîdân et Ṣâliḥiyya. Les recherches attentives sur le terrain et une ample connaissance des travaux antérieurs amènent donc à un texte concis, et surtout à une documentation graphique tout à fait admirable. L'ensemble des douze grands plans (pour lesquels les différents plans cadastraux ont été particulièrement judicieusement utilisés) fait ressortir à l'évidence la continuité et aussi les variations de l'urbanisme damascain. La familiarité profonde de l'auteur avec la ville et ses habitants lui a permis l'accès à un grand nombre de demeures privées, et a abouti à des remarques aussi justes que nouvelles, par exemple sur la structure du quartier de Bâb Tûmâ.

Certes, la délimitation entre la notion de «Stadtviertel» et «Quartier» n'est pas toujours nette. Les aspects formels sont toujours vus dans le contexte fonctionnel et les évolutions formelles en elles-même ne font évidemment pas l'objet de ce travail. L'architecture religieuse ne rentre pas non plus au premier chef dans le programme de cette recherche. Mais ce livre donne une base documentaire extraordinaire pour qui voudra aller plus loin dans cette direction, car le catalogue des 387 monuments localisés dans les cartes donne les dates et la bibliographie de chacun des monuments. L'organisation du travail mérite un éloge particulier: la cohésion entre plans, texte et catalogue est remarquable et rend le maniement de cet ouvrage facile et agréable.

On ne peut que féliciter la section de Damas du Deutsches Archäologisches Institut, qui commence la série nouvelle des Damaszener Forschungen avec ce volume aussi beau qu'utile.

MARIANNE BARRUCAND, Paris

SIEGFRIED LIENHARD (with the collaboration of THAKUR LAL MANANDHAR): *Nepalese Manuscripts.* Pt. 1: *Nevārī and Sanskrit. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.* Stuttgart: Steiner 1988. XXXIII, 222 S., 16 Taf. 4^0. 174,– DM.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000470

Nach JANAKLĀL VAIDYAS knapper Übersicht über die newarischen Hss. der National Archives, Kathmandu[1], ist das vorliegende Buch der umfassendste Katalog von Newārī-Hss. Natürlich halten die Berliner Materialien, die er beschreibt, nach Anzahl und Qualität keinen Vergleich mit den Kathmanduer Sammlungen aus – aber ebensowenig reicht irgendeiner der früheren Kataloge in bezug auf Reichhaltigkeit der Exzerpte und Beigaben an LIENHARDS Katalog heran.

Der Katalog gliedert sich in die Abschnitte Narrative Literature – Didactic L^0 – Epic L^0 – Mahāyāna Manuals and Sūtras – Ritual – Tantra – Mantras [etc.] – Astrology [etc.] – Prognostics – Āyurveda – Music – Hymns and songs – Legal documents – Miscellaneous. Ein guter Teil der insgesamt 263 Titel besteht aus Übersetzungen oder Bearbeitungen von Vorlagen auf Sanskrit; doch findet sich auch viel Unbekanntes: Indem das Material aus einem Ambiente stammt, in dem die angestammten Religionen des Subkontinents über Jahrhunderte hin offizielle Förderung genossen, wird es die Erforschung der Entwicklung praktizierter Religion beflügeln.

Um ein Gebiet herauszugreifen: die zahllosen, immer noch verwendeten Leporellos bzw. Sammelhandschriften mit Ritualen. Nicht, als fänden sich keine Analogien anderswo auf dem Subkontinent. Wohl aber sieht man, wie dicht das Netz ist, das den normalen Hindu oder Buddhisten umfängt; man spürt, wie es hält und fesselt. Und die tantrischen Basistexte, aus denen das Ritual seine Rechtfertigung erhält, sind ja großenteils in Kathmandu noch erhalten und durch das Nepal-German Manuscript Preservation Project zugänglich. (Auf dem Sektor Tantra liegt übrigens eine Schwäche der Berliner Sammlung; nur 4 Texte, davon 3 Caryāgīti.) –

Die Textauszüge sind großzügig bemessen, bis hin zum diplomatischen Abdruck der Palmblattdokumente und Kupferplatten: u. a. ist der Katalog auch eine Chrestomathie. –

Jeder, der mit newarischen Handschriften zu tun hat, ist mit ihren zahlreichen und besonderen Schwierigkeiten vertraut. Auch die Literatursprache ist ja nicht standardisiert: der Ausdruck 'Classical Newārī' täuscht eine Homogenität vor, die nicht existiert; welche Rolle die Schreibgewohnheiten einzelner Klöster, der Höfe, der Kanzleien gespielt haben – alles ist noch unklar. Dazu kommt erschwerend, (a) daß das Sanskrit beizeiten kaum mehr der Kommunikation diente, sondern eher rituelle Funktionen übernahm, und (b) daß die Kopisten oft nicht viel mehr als ihre einzelnen Lettern beherrschten, vor allem auch mit der Gelehrtensprache mitunter ernsthaft Last hatten: Formen wie *dadāhi* oder *tutragā[ś]ṭhā* (für *stotragāthā*, p. 153) sind schon grausam. – Der Bearbeiter konnte sich also auf keinen Standard stützen. Mit Scharfsinn und Wissen hat er eine Vielzahl von Problemen gelöst.

Die Einleitung enthält viel, was die Einarbeitung in die Materie erleichtert. Auf einen knappen literaturgeschichtlichen Abriß folgt eine Einführung in die Paläographie, mit einer Reproduktion von Hemrāj Śākyas ansprechenden Schrifttabellen, sowie eine ausführliche Bibliographie, die auch die größtenteils in Kleinstauflagen erscheinende Literatur in newarischer und nepalischer

[1] JANAKLĀL VAIDYA: *Rāṣṭriya abhilekhālayasthita nepālbhāṣā/nevārī abhilekha grantha. Newari manuscripts preserved in National Archive* [sic!], *Nepal.* Kathmandu 1985. [in Nepālī].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000471

Sprache berücksichtigt. – In den Handschriftenbeschreibungen sind die ärgsten Entstellungen in Anmerkungen erläutert. Sehr hilfreich die Zusammenstellung der 'most common types of orthographic variants and alternative spellings' (p. xxvii), die Verschiedenes zusammenführt: Dialekteigentümlichkeiten, phonetische bzw. orthographische Konventionen usw.; mit den Effekten von Palatalisierung, Labialisierung und Nasalisierung sind die Schreiber grosso modo schlecht fertig geworden. –

Einige Einzelbemerkungen seien angeschlossen, vor allem aus dem Bereich, wo heutiges Brauchtum die Daten der Hss. ergänzt und erläutert. No. 73 S. 73 f. könnte mit den Tänzen der Gāthā (Kathm. Gathu), der Holzfäller und Gärtner aus Bhaktapur, zusammenhängen: die verkörpern bei ihren Tänzen eben jene Konfiguration von Gottheiten, die der Text nennt. (Daß die Hs. einen ledernen Einband hat, deutet jedenfalls auf eine Herkunft außerhalb der orthodoxen Hochtradition.) – No. 75 S. 75: zum traditionellen Arrangement des Essens bei religiösen Anlässen vgl. das Heftchen von RATNAKĀJĪ VAJRĀCĀRYA mit seinen überaus detaillierten Anweisungen und Beschreibungen[2]. – Mit No. 98 S. 90 f. (*Utkrāntiyoga:* ein buddhistisches Totenritual; augenfällige Identifizierung des Verstorbenen mit Amitābha) tut sich ein ganzes Forschungsgebiet auf. Leichenzüge, bei denen der Tote sitzend zur Bestattung getragen wird, sind noch gelegentlich zu sehen. – Das Landmaß *ropaṇi* ist S. 177 festgelegt nach qm. Das läßt die Landqualität außer acht. Es war dem Staat offenbar daran gelegen, die Bemessungsgrundlage so festzusetzen, daß Einheiten entstanden, die steuerlich gleich behandelt werden konnten. Deshalb war Land traditionell in vier Güteklassen unterschiedlichen Flächeninhalts eingeteilt. –

Nicht zum geringsten Teil liegt der Wert des Katalogs darin, daß er uns nachdrücklich auf das Umfeld hinweist, in dem solche Texte bis in die Gegenwart hinein lebendig sind. Vieles schwindet vor unseren Augen. Man würde sich nun Arbeiten wünschen, die die Verbindung zwischen Text und Anwendung deutlich machen; in seiner Vielfalt böte LIENHARDS Katalog einen soliden und überaus anregenden Ausgangspunkt.

BERNHARD KÖLVER, Kiel

KAMALKIŚOR GOYANKĀ [Hrsg.]: *Premcand kā aprāpya sāhitya.* Nayī dillī: bhāratīya jnānpīṭh 1988. Khaṇḍ ek LXXIV, 494 S. 130 Rs.; khaṇḍ do XIX, 728 S. 170 Rs.

Der Vaterfigur der modernen Urdu- und Hindi-Erzählliteratur gilt KAMALKIŚOR GOYANKAS biographisch-bibliographisches Interesse seit bald drei Jahrzehnten; die Premchand-Forschung verdankt ihm ihr bislang umfassendstes und zuverlässigstes Hilfsmittel: die beiden 1981 erschienenen ersten Bände des insgesamt auf 5 Bde. konzipierten *premcand viśvakoś* ('An Encyclopedia of Premchand's Life and Letters'). Zu dessen Ergänzung, nicht anstelle der für 1989 angekündigten restlichen Bände, hat G. hier weiteres Material herausgegeben und nach Textgattungen summarisch kommentiert, das erst nach Abschluß der Arbeiten an dem vorgenannten Werk wiederentdeckt worden ist oder dort im vollen Wortlaut keinen Platz hat. Das zeitigere Erscheinen der vor-

[2] RATNAKĀJĪ VAJRĀCĀRYA: *Jhīgu saṃskṛtiyā bvo-ghāsāḥ.* Kathmandu 1982.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

liegenden Publikation erklärt sich u. a. aus der Notwendigkeit, fragwürdigen Gesamtausgaben entgegenzutreten, die nach Erlöschen des Copyrights an P.s Werken auf den indischen Buchmarkt gekommen sind und den Eindruck erwekken, auch alle unbekannt gebliebenen und unvollendeten Arbeiten zu enthalten. *Aprāpya*, zu verstehen als 'im Handel nicht erhältlich', bezieht sich einmal auf Texte, die nach der Erstveröffentlichung nicht nachgedruckt wurden, z. T. als verschollen galten und jetzt nach langwieriger Suche wiedergefunden worden sind, dann aber auch auf eine größere Zahl erstmals veröffentlichter Dokumente. Der Titel ist insofern mißverständlich, als neben Texten aus P.s Feder in geringerem Umfang auch Schriftstücke aufgenommen worden sind, die Licht auf die Schaffens- und Lebensumstände des Autors werfen und ebenfalls in einem von G. geplanten Premchand-Archiv aufbewahrt werden sollen.

Die werkgeschichtliche Bedeutung der Funde erläutert G. in einer 60 S. umfassenden Einleitung *(prastāvnā)*, mit der er zugleich einen guten Überblick über die aktuelle Forschungssituation gibt; Versäumnisse bei der Recherche und editorische Meinungsverschiedenheiten kommen andeutungsweise zur Sprache. Danach enthält der erste Band a) eine Übersetzung des ersten Akts von G. B. Shaws *Back to Methuselah* ins Hindi (*sṛṣṭi kā ārambh*, posth. veröffentl. 1937); b) das Romanfragment *mangalsūtra* (1936, veröffentl. 1948); c) 32 Erzählungen aus dem Zeitraum 1911–1935 (21 in Urdu, 11 in Hindi); d) eine Omnibus-Sektion, in der neben Zeugnissen, Kontoauszügen, Verträgen, Schriftsätzen aus einer gegen P. erfolglos angestrengten Verleumdungsklage etc. Interviews, Tagebuchnotizen und fragmentarische Exposés für Romane und Kurzgeschichten (u. a. für *rangabhūmi, kāyākalpa, karmabhūmi, godān*) gruppiert sind; e) 121 überwiegend kurze, aus der redaktionellen Arbeit für die Zeitschriften *maryādā, mādhurī, hans* und *jāgaraṇ* hervorgegangene und in diesen ab 1922 erschienene Buchbesprechungen. In Bd. 2 finden sich a) Briefe von P.; b) Briefe an P.; c) Vorworte von P. zu eigenen und Büchern fremder Autoren; d) Editorials und Zeitschriftenbeiträge von P., überwiegend aus *jāgaraṇ* und *hans*; e) Nachträge zu den vorstehenden Sektionen sowie eine auf den jüngsten Stand gebrachte chronologische Zusammenstellung der Funde einschließlich solcher Materialien, nach denen zu suchen jene erst Anlaß geben.

Die Orientierung innerhalb dieser Materialfülle ist dank ausführlicher Inhaltsangaben und Indizes kein Problem, doch hätte eine an inhaltlichen Kriterien ausgerichtete Ordnung in stärkerem Maße Zusammenhänge deutlich gemacht. Zur Begrenzung des drucktechnischen Aufwands, und weil nicht bei allen Interessenten Urdu-Kenntnisse vorausgesetzt werden können, hat G. unter Mithilfe von Spezialisten sämtliche Texte in persischer Schrift ins Devanagari transliteriert und dort, wo es für ihr Verständnis notwendig erschien, *śuddh hindī*-Vokabelglossen in Klammern hinzugefügt. Ein genaues und konsistentes Umschriftverfahren ist dabei nicht angewandt worden. Das persisch-arabische Vokabular erscheint in konventioneller oder ad hoc vereinfachter Umschrift, bei der nur die üblichen Diakritika benutzt worden sind. Man liest unterschiedliche Vokalisierungen der Art *suhbat/sohbat, berādaram/birādaram*; die Wiedergabe des *vāo* in Komposita erfolgt wahllos, die des *ẹzāfe* widerspricht dem Lautwert des Enklitikons; der Gebrauch von *anusvāra* in der Fuge von Wörtern wie *śīrīndahan (= madhurbhāṣī)* oder *zabāndānī* kann diese momentan unkenntlich machen; Ausspracheverschleifungen und Nachlässigkeiten bei der Getrennt- und Zusammenschreibung wiederholen sich im Devanagari, e. g. *bāzaukāt (bāz aukāt), kamazkam (kam-az-k.), riqqat āmez (riqqat-ā.)*. Kurz, wer mit den angebotenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000473

śuddh hindī-Pendants, die oft nur ungefähre Entsprechungen des persisch-arabischen Vokabulars sind, nicht zufrieden ist, muß auf dessen orthographische Rekonstruktion gelegentlich einige Mühe verwenden, bevor aus Wörterbüchern Genaueres zu erfahren ist. Wo Abbildungen originaler Manuskript- und Erstdruckseiten eine sofortige Nachprüfung erlauben, bemerkt man auch flüchtig und fehlerhaft Transkribiertes (e. g. *magbūl, vaġairahā, in ke baz* anstelle von *maqbūl, vaġairah, in men bāz*, I S. 381), so daß bei Abweichungen vom orthographischen Standard mitunter schwer zu entscheiden ist, ob es sich um die getreue Wiedergabe von Manuskripten oder Drucken, um Irrtümer bei der Transkription oder um einen der zahlreichen späteren Druckfehler handelt. Die mit handschriftlichem Material immer verbundenen Schwierigkeiten müssen natürlich in Rechnung gestellt werden. Auch P.s schnelle Hand ist in keiner der Schriften einfach und überall eindeutig zu entziffern; wiederholt weist G. auf unleserliche Stellen hin.

Zu den eigentlich literarischen unter den hier erstmals oder wieder zugänglichen Texten, speziell den Erzählungen, meint G. mit Recht, daß sie nicht vorschnell als schwache Arbeiten abgetan werden dürfen, die P. selbst als solche empfunden und durch Nichtberücksichtigung in Sammelausgaben dem Vergessen anheimgegeben habe. Unabhängig von ihrem literarischen Wert bieten sie sich für vergleichende Untersuchungen der Lexik an, da sie hier im Zustand der Erstveröffentlichung, der bei den Hindi-Fassungen allerdings schon erheblich vom Manuskript abweichen kann, erhalten geblieben sind[1]. Die nicht oder nur bedingt der literarischen Hinterlassenschaft zuzurechnenden oder fremder Feder entstammenden Texte sind von nicht minderem, aus literatursoziologischer Sicht eher noch größerem Interesse. Aus unterschiedlichster Perspektive beleuchten sie die Existenzbedingungen des ersten modernen Berufsschriftstellers im Hindi-Sprachraum, den literarischen Zeitgeschmack und das Beziehungsnetz innerhalb der erstarkenden Hindi World. Detaillierte Angaben zu allen Aspekten des damaligen (wie großenteils noch heutigen) und zuletzt auch von P. selbst betriebenen Verlagsgeschäfts enthalten vor allem die Korrespondenzen – zu den einzelnen Positionen im materiellen Herstellungsprozeß, zum verlegerischen Kalkül bei Auflagenhöhen, Handelsspannen und Autorenhonoraren, zu den tatsächlichen Verkaufszahlen. Die nicht einmal in Amṛtrāys Biographie (*premcand. qalam kā sipāhī.* Ilāhābād 1962) erwähnte Auseinandersetzung mit Pravāsīlāl Varmā, den P. für die Verluste seiner Sarasvati Press verantwortlich glaubte und schließlich mit dem Vorwurf der Unterschlagung vom Geschäftsführerposten entließ, ist mit 28 Briefen des Schriftstellers und mehreren Stellungnahmen Pravāsīlāls zwar keineswegs vollständig, doch so umfassend dokumentiert, daß erstmals eine genauere Vorstellung vom Verlauf dieses beide Seiten aufs schwerste belastenden Konflikts (und des Versuchs, ihn mit traditionell indischen Schlichtungsinstrumenten beizulegen) möglich ist. Die Berufswelt des Zeitschriftenherausgebers und -redakteurs erscheint auch in

[1] G. kritisiert die Überarbeitung von Urdu-Erzählungen in der Sammlung *gupt dhan* (2 Bde. Ilāhābād 1962), zu der sich der Hrsg., P.s Sohn Amṛtrāy im Vorwort folgendermaßen bekennt: *„main ne un ko (= urdū se prāpt kahāniyon ko) hindī kā jāmā pahanāyā hai – munśījī kī apnī hindī kā – yānī yahān tak mujh se ho sakā“*. Für G. handelt es sich um „ganz und gar unzulässige Veränderungen“ (I prast. S. 73).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000474

satirischer Brechung in einer von zwei wiederentdeckten Episoden um die groteske Figur des Moteram Shastri (Titel: *sampādak moterāmjī śāstrī*), in der P. das Übertreiben von Auflagenhöhen geißelt und der von publizistischen Eintagsfliegen dominierten Branche ganz allgemein den Spiegel vorhält.

Zu einer neuen Sicht der schriftstellerischen Persönlichkeit fordert das in den vorliegenden Bänden versammelte Material nicht auf, aber es veranschaulicht besser als frühere Veröffentlichungen P.s Verhältnis zu seinen Arbeitssprachen. Es lassen sich, wenn freilich nur in Andeutungen, Unterschiede in der Wertschätzung und praktischen Beherrschung dieser Sprachen erkennen. Wer durch die P.-Enzyklopädie nicht schon vorbereitet ist, wird mit Erstaunen bemerken, daß die erwähnten fragmentarischen Exposés auf Englisch geschrieben sind. Auch das Gros der Tagebuchnotizen (Jan.–März des Todesjahres 1936) ist in Englisch gemacht. Die wenigen vernakularen Eintragungen sind im Original bis auf eine Ausnahme in persischer Schrift, was für die Ansicht spricht, daß Urdu, wie immer man es als Sprache definiert, für P. doch bis zuletzt das persönlichere oder vertrautere Medium geblieben ist. Beobachtungen dieser Art passen nicht in das schon zu Lebzeiten des Autors propagierte Bild vom Konvertiten zum Hindi, durch das P.s späte schöpferische Arbeit auf Urdu und seine immer entschiedenere Ablehnung aller puristischen Tendenzen aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt worden sind. Um die hier notwendigen Korrekturen ist es G. bei seinem Bemühen um eine vollständige Dokumentation aber gerade zu tun, „weil sonst ein Teil der Wahrheit zur ganzen Wahrheit wird und den Leser weiterhin einer Täuschung erliegen läßt" (I prast. S. 16).

Über die Umstände und die Reihenfolge der Übertragungen in den jeweils anderen literarischen Stil, deren Kenntnis dem linguistischen Profil noch schärfere Konturen verliehe, gibt auch diese jüngste Veröffentlichung keinen Aufschluß – abgesehen von einer eher beiläufigen Bestätigung durch P. selbst, daß namentlich Ungenannte 1914 seine bis dahin entstandenen Erzählungen ins Hindi übertragen haben (I. S. 303), und von Briefstellen, die darauf hindeuten, daß vereinzelt auch nach diesem Zeitpunkt noch andere die Aufgabe übernommen haben[2]. Diesen äußerst verwickelten Komplex wird wohl auch ein systematischer Vergleich der Fassungen nicht mehr vollständig aufhellen können, der aber dennoch ein Desiderat bleibt, insofern er die mit der lexikalisch-stilistischen Umsetzung teils notwendig verbundenen, teils von ihr unabhängigen Unterschiede im Ambiente und in den Details der Erzählhandlungen aufzeigen könnte, die den Versionen ein je eigenes 'kommunales' Kolorit geben, so daß sie auch aus diesem Grund nicht die gleichen Lesergruppen bzw. alle Gruppen von Lesern gleichermaßen ansprechen. Darüberhinaus würde klar, daß nicht nur bei den frühen Erzählungen ein mechanisches, die Urdu-Version häufig auch aus lexikalischer Not verkürzendes *hindīkaraṇ* beobachtet werden kann[3]. P. selbst

[2] S. e. g. Brief an Pāṇḍey Becan Śarmā 'Ugra' vom 22. 9. 1928, in dem P. auf potentiell ins Hindi übertragbare Urdu-Erzählungen zu sprechen kommt, aber fragt, wer diese Arbeit übernehmen solle (II S. 53). In einem Brief vom 17. 11. 1930 beklagt der Schriftsteller und Verleger Sudarśan (Lahore) das Übel des unautorisierten Übersetzens und Abdruckens von Erzählungen in Urdu-Zeitschriften und rät P. zur Veröffentlichung eines warnenden Hinweises (II S. 316).

[3] Daß manche der zu Beginn des Jahrh. eingeführten Purismen infolge eines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000475

scheint die nachträglich 'hindifizierten', möglicherweise auch die originalen Hindi-Fassungen nicht ohne Vorbehalt gesehen zu haben. Auf die unvermeidliche Frage eines Interviewers nach seinen besten Erzählungen erwähnt er unter anderem die damals (1930) noch nicht ins Hindi übertragene Geschichte *manzil-e-maqsad*, um hinzuzufügen *„anuvād men bhāṣā-sāralya gāyab ho jāegā* – bei einer Übertragung wird die Leichtigkeit der Sprache verlorengehen" (I S. 297). Ähnlich in einem Brief an den Journalisten Keśorām Sabbarvāl, der einige seiner Erzählungen in Japan übersetzt und bekannt gemacht hatte: „Urdu literary language being more elastic and polished it has tempted me to adopt it for my smaller stories and you can enjoy them more in their Urdu forms" (II S. 18). Sollte ein repräsentativer Vergleich dieses Urteil bestätigen – vorausgesetzt, jemand fände die Kriterien und den Mut zu einer ästhetischen Wertung – stünde man vor einem ungewöhnlichen Fall: Der breite Ruhm des Erzählers, der zweifellos durch die Devanagari-Editionen begründet wurde, beruhte dann in gewissem Umfange auf den weniger reizvollen Fassungen.

Mit der systematischen Sammlung und Auswertung auch scheinbar belangloser Dokumente hat G. einen von der westlichen Literaturforschung vorgezeichneten Weg übernommen, erneut Datierungen korrigieren und den Umfang des Gesamtœuvres genauer bestimmen können. Die Aussichten auf das Zustandekommen einer verläßlichen Werkausgabe (*prāmāṇik racanāvalī*, s. II *prastuti* S. 12) sind dadurch weiter gestiegen. Auch die Chance, daß die vernachlässigte Auseinandersetzung mit dem sprachideologischen Aspekt in P.s Werk spät noch in Gang kommt.

DIETMAR MAYAN, Hamburg

BOYD MICHAILOVSKY: *La Langue Hayu*. Paris: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1988. 234 pp.

Hayu, a language of the Tibeto-Burman sub-family of Sino-Tibetan, is spoken by several hundred people living in the hill districts of eastern Nepal. Many Tibeto-Burman idioms are heard in Nepal, but they are for the most part limited to tribal villages and used mainly in the home. Exceptions, according to MICHAILOVSKY, are: Newari, Tamang, and the Tibetan dialects. The dominant and administrative language of Nepal is Nepali (Gurkhali) which belongs to the Indo-Aryan family. Nepali forms the lingua franca for the various hill-tribes, and numerous loan-words from it are found in Hayu. On p. 37, MICHAILOVSKY classifies Hayu as coming under the West Central Himalayish branch of the Bodic sub-family of Sino-Tibetan by giving one of ROBERT SHAFER's language charts. Here MICHAILOVSKY blindly follows SHAFER who lists "Daic" (Tai) as belonging to Sino-Tibetan, completely ignoring the sensational discovery of PAUL K. BENEDICT who by detailed etymological proof grouped the Tai languages with the Austronesian (Malayo-Polynesian) family.[1] Until recently the Tibeto-Bur-

---

Bedeutungswandels nicht länger das sagen, was seinerzeit mit ihnen ausgedrückt werden sollte, verstärkt diesen Eindruck noch, ist aber eine andere Sache.

[1] PAUL K. BENEDICT: *Thai, Kadai, and Indonesian: A New Alignment in Southeastern Asia*. In: American Anthropologist 44 (1942), 576–601.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000476

man languages of Nepal were rarely documented, but in the last fifteen years appreciable numbers of publications in this field have been appearing. The researcher has done his best to fill a linguistic void.

MICHAILOVSKY's monograph is a 159-page grammatical analysis, with 19 pages of texts. There is also a Bibliography of works on Sino-Tibetan languages and related topics. (MICHAILOVSKY does not mention HAUDRICOURT, HAAS, or CHAO but goes out of his way to list three separate works by MATISOFF and an irrelevant sketch on Algonkian by HOCKETT.) The texts consist of thorough interlinear translations followed by free translations in elegant French. In value these texts far surpass all other parts of the book. The grammatical analysis consists of a neo-functional (30 pp.) phonological treatise and a U.C. Berkeley style exegesis on morphology and syntax. This last is an extreme example of the type of linguistic jargon taught by Professor JAMES MATISOFF of the University of California, Berkeley. The resolute idiosyncracy of the criteria used to define Hayu morphology and syntax is typical of MATISOFF's neophytes. For instance, MICHAILOVSKY describes his word-classes (parties du discours) as "Non-Verbal" Morphology and arbitrarily divides them into three groupings: (1) "Verbes"; (2) "Nominaux" where he lumps nouns, adjectives, adverbs, quantificators, pronouns, demonstratives, and interrogative-indefinites together; (3) "Grammaticaux" where he assigns verbal suffixes, non-verbal suffixes, postpositions, and particles.

"Verbal" Morphology is described by alternances, transitives, actants, the indicative, the imperative, the exhortative, the optative, participles, nominal derivatives, gerundives, verbs with alternate roots, irregular verbs, and reference to HODGSON's paradigms, ancient morphology of root initials, ending with elements and structure of verbal conjugation.

Syntax is explained by the following neologisms: transitivities, nuclear arguments, the verbal syntagma, the nominal syntagma, peripheral arguments, subordinated propositions, propositional complements, the relative proposition, the coordination of final propositions, phrase modes, phrase particles, rhetoric particles, word-order, and typological remarks. At times, the syntactic information provided is extremely difficult to understand. For example on p. 93, MICHAILOVSKY writes: "Le paradigme de l'impératif, qui ne connaît pas de distinction de temps, est composé d'une série de formes dont certaines sont homonymes de formes indicative du passé et le reste de formes indicatives du non-passé, de même personne et nombre d'actants."

To our sorrow, the exemplification of MICHAILOVSKY's analysis adheres so slavishly to the MATISOFF school that it prevents the reader from translating the eccentric neologisms into other terms. In many cases, he cannot grasp with any accuracy what the word-class in question actually does or how a syntactic category is defined. (In a Sino-Tibetan language the word-class is of prime importance.) Unfortunately, we must treat the present book under review as an essay rather than a reference work since the methodology of the monograph will be largely incomprehensible to any traditional orientalist. Of course, a reader who is already acquainted with the sentence patterns and word-formation techniques of another Tibeto-Burman language can find a good deal of information on Hayu in this work. Newcomers to the field, however, are not likely to find the answers to their questions readily accessible in its pages.

THOMAS AMIS LYMAN, St. Helena, Cal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000477

Kurzanzeigen[1]

BODIL DUE: *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods.* Århus: Aarhus Univ. Pr. 1989. 264 S. 8° ISBN 87 7288 246 8.

Xenophons *Kyropädie* gilt als weniger interessantes Werk eines weniger wichtigen Autors; diesem Urteil will die hier angezeigte Diss. durch eine genaue, weitgehend werkimmanente Interpretation von narrativer Struktur und „meaning and message" entgegenwirken, die der Zwitterstellung der K. zwischen Historiographie und Roman Rechnung trägt und die erzählerische Einheit der Schrift herausarb. Der in seiner Echtheit umstrittene Epilog VIII, 8 über die Dekadenz des Achämenidenreiches wird m. E. überzeugend als genuin plausibel gemacht und für die Gesamtdeutung genutzt (16–66. 235 ff.). Herodotkenntnis scheint X. bei seinen Lesern vorauszusetzen, Einfluß der verlorenen Werke des Ktesias und Antisthenes sei eher unwahrscheinlich. Iran. Vorlagen sind leider nur ganz kanpp (141–44) in Auseinandersetzung namentlich mit W. KNAUTH thematisiert. Es wird richtig sein, daß ihr Einfluß auf X. gering ist, doch bedürfen die Einzelheiten neuer Sichtung unter größerer Einbeziehung der iran. Königslegende. Die Indices erschließen die Arb. auch für die Interpretation einzelner Passagen, in der das Hauptverdienst des Buches zu sehen sein dürfte.

M. F.

SIEGFRIED SCHOTT: *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici.* Aus dem Nachlaß niedergeschrieben von ERIKA SCHOTT. Wiesbaden: Harrassowitz 1990. 554 S. 4°

In den letzten Jahren seines Lebens hatte der 1971 verstorbene Göttinger Ägyptologe S. ein umfassendes Werk über *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten* begonnen, für das er sich bereits ein umfangreiches Stichwörterverz.

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: A. B. = ANJA BUDER, Gießen; A. D. = ALMUTH DEGENER, Mainz; A. S. = ANNEMARIE SCHIMMEL, Bonn; B. K. = BERNHARD KÖLVER, Kiel; C. C. = CHRISTOPH CORRELL, Konstanz; D. L. = DIERK LANGE, Bayreuth; E. A. K. = ERNST AXEL KNAUF, Heidelberg; E. H. = ERNST HAMMERSCHMIDT, Wien; E. W. = EWALD WAGNER, Gießen; H. L. = HARALD LIST, Hamburg; J. E. = J. ELFENBEIN, Mainz; J. v. B. = JÜRGEN VON BECKERATH, Schlehdorf; K. B. = KLAUS BEYER, Heidelberg; K. R. = KURT RUDOLPH, Marburg; L. P. = LEO PRIJS, London; M. A. = MILAN ADAMOVIC, Göttingen; M. F. = MARCO FRENSCHKOWSKI, Mainz; M. S. = MAREK STACHOWSKI, Berlin; N. S.-W. = NICHOLAS SIMS-WILLIAMS, London; P. H. = PETER HEINE, Münster; P. S. = PETER SCHÄFER, Berlin; R. S. = REINHARD SCHULZE, Bochum; R. V. = RAINER VOIGT, Berlin; S. E. = SUSANNE ENDERWITZ, Berlin; T. O. H. = THOMAS O. HÖLLMANN, München; W. E. = WERNER ENDE, Freiburg i. Br.; W. H. = WOLFGANG HAGE, Marburg; W. R. = WOLFGANG RÖLLIG, Tübingen; W. W. = WIEBKE WALTHER, Bamberg.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000478

angelegt hatte, das alle überlieferten Titel äg. Bücher, d.h. auf Papyrus aufgeschriebener Lit.-Werke, vornehmlich rel. Natur, enthielt, ferner Kapitelüberschrr. sowie die äg. Ausdrücke für Begriffe des Buch- und Bibliothekswesens. Jedes einzelne Zitat war in hierogl. Schrift verzeichnet und mit Stellenangabe und Lit.-Hinweisen versehen, gelegentlich auch mit dt. Übers. Der Wert eines solchen Verz. ist angesichts der kaum übersehbaren Masse altäg. Hss. evident. Wir haben daher Frau S. zu danken, daß sie sich der Mühe unterzogen hat, dieses Verz. aus den nachgelassenen Papieren ihres Mannes für den Druck abzuschreiben. Das so entstandene stattliche Buch enthält außerdem einen Wortindex (von A. GRIMM) und ein Verz. der Quellen und Abkürzungen (von C. DI CERBO). J. v. B.

LÁSZLÓ KÁKOSY: *Zauberei im alten Ägypten.* Budapest: Akad. Kiadó 1989. 267 S., 18 Taf. 8^0

Die altäg. Kultur und Rel. sind nur verständlich auf dem Hintergrund ihres noch dem Magischen verhafteten Weltbildes, wobei der Bezeichnung „magisch" noch keineswegs der negative Sinn der Zauberei anhaftet. Es handelt sich lediglich um eine frühe Entwicklungsstufe der Menschheit. Der ung. Ägyptologe K., dessen Arbb. sich besonders auch mit dem äg. Volksglauben beschäftigen, hat in diesem Buch, das jetzt in dt. Übers. vorliegt, das Wesen der äg. Rel. für einen weiteren Leserkreis in knapper Form sehr anschaulich dargestellt, wobei sich der Bogen von den großen Mythen bis zur abergläubischen Zauberei spannt. J. v. B.

EMMA BRUNNER-TRAUT: *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens.* Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990. 210 S., 56 Abb. 8^0

Ausgehend von der „aspektivischen" Sehweise (Der Begriff „Aspektive" wurde von B.-T. 1963 in ihrer Bearb. der 4. Auflage von H. SCHÄFERS *Von ägyptischer Kunst.* Wiesbaden 1963 eingeführt) der Kunst (im Gegensatz zu unserer „perspektivischen"), die die Alten Ägypter und andere vorklass. Völker mit Naturvölkern, Kindern und sogar Geistesgestörten verbindet, werden in diesem Buch alle Gebiete der altäg. Kultur (Staat und Gesellschaft, Rechtswesen, Gesch.-Auffassung, Rel., Wissenschaft, Schrift und Lit.) in einer großen Zusammenschau dargestellt. Die geistreiche Abhandlung, die freilich hie und da auf Widerspruch stoßen wird, bezieht nicht nur den Vergleich mit anderen Zeiten und Kulturen ein, sondern wagt sich auch an Fragen der Psychol. und sogar der Hirnforschung heran. Entscheidende Veränderungen im Bewußtsein der Menschheit („Achsenzeiten" nach JASPERS) werden für die Zeit um 3000 (Entstehung der äg. und mesopot. Hochkulturen) und um 500 v. Chr. (u. a. Übergang von der Archaik zur Klassik bei den Griechen) ausgemacht und für die Gegenwart angedeutet. Ein nicht immer leicht verständliches, jedoch vielfach neue Einsichten vermittelndes Buch. J. v. B.

Cahiers de la Céramique Égyptienne, 1. Le Caire: Inst. Français d'Archéol. Orientale 1987. 137 S., 45 Taf. 4^0

Erst in den beiden letzten Jahrzehnten hat man sich ernstlich auch mit der bei den Grabungen aufgefundenen äg. Keramik der hist. Zeit beschäftigt. Die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000479

Ergebnisse dieser Forschungen werden in internationalen Kolloquien und im Bulletin du liaison du Groupe International d'Étude de la Céramique Égyptienne (seit 1976) veröff. Für Beitrr., die den Umfang dieser Zs. übersteigen, hat nun das Franz. Archäol. Inst. in Kairo einen 1. Sonderbd. hrsg., dem bald weitere folgen sollen. Er enthält Artt. von P. Ballet, M. Picon, Martha Bell, Ph. Brissaud, Janine Bourriau, C. A. Hope und N. Rodziewicz. J. v. B.

Günther Hölbl: *Ägyptisches Kulturgut auf den Inseln Malta und Gozo in phönikischer und punischer Zeit.* Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1989. 214 S., 10 Abb., 27 Taf. 8^0 (Veröffentlichungen der Ägyptischen Kommission. 1: Studien zum ägyptischen Kulturgut im Mittelmeerraum. 1.)

Äg. und ägyptisierende Gegenstände, die auf Malta gefunden wurden, sind von den Phönikern und den von ihnen abstammenden Karthagern hierher gebracht worden. Die meisten wurden als Amulette verwendet, d. h. die Phöniker übernahmen aus Ägypten vor allem magisches Gedankengut. Einige Skarabäen und figürliche Amulette aus Fayence oder Steatit dürften aus Ägypten stammen; die meisten Stücke, so besonders die anthropoiden Tonsarkophage, sind phönik. bzw. pun. Arb. Sie lassen sich größtenteils ins 7. und 6. Jh. v. Chr. datieren. Die bei B. Porter und R. Moss: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings.* 7. Oxford 1951, 405–06 angeführten äg. Statuen und Stelen kamen erst in neuerer Zeit nach Malta. J. v. B.

Daniel Sperber: *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature.* Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ. Pr. 1984. (Bar-Ilan University. Institute for Lexicography. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum. 1.)

Dieser 1. Bd. einer Lexikon-Reihe zur rabbin. Lit. der Bar Ilan-Univ. ist als Pilotprojekt für eine umfassende Neubearb. des Standardwerkes von Samuel Krauss: *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum.* Berlin 1899 (Neudr. Hildesheim 1964), gedacht. Ähnliche Spezialwbb. zu versch. Themen sollen folgen, bevor der Krauss als Ganzer neu ed. werden kann. Jeder, der mit der rabbin. Lit. arb., wird die Initiative von S. (der sich durch zahlreiche wichtige philol. Unterss. einen Namen gemacht hat) dankbar begrüßen, denn eine Neubearb. des Kraussschen Lexikons ist lange überfällig. Der vorl. Bd. ist einem zentralen Themenbereich gewidmet; er beruht auf einer umfassenden Textbasis, gibt zwar nicht alle, aber doch eine repräsentative Auswahl der Belege und ist – mit vielen Querverweisen – benutzerfreundlich konzipert. Kritisch läßt sich allenfalls anmerken, daß S. sich zu sehr auf die sog. krit. Edd. der rabbin. Lit. sowie auf Standardedd. gestützt, also nicht in dem wünschenswerten Umfang Hss. herangezogen hat (dies wäre nicht zuletzt seiner Absicht zugute gekommen, in den zahlreichen Schreibunterschieden griech. Lehnwörter im Hebr. weniger Schreibfehler als vielmehr mögliche Dialektunterschiede im Griech. zu sehen). Insgesamt ist der Bd. ein gelungener und außerordentlich willkommener Auftakt zu einem wichtigen Projekt. P. S.

Alessandra Nibbi: *Canaan and Canaanite in Ancient Egypt.* Oxford: DE Publ. 1989. 128 S. 8^0

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000480

Es ist in keinem Falle einfach, die Termini für bestimmte Regionen oder Völker des Vorderen Orients aus den Schriftdenkmälern so herauszuarb., daß uns klar wird, was die jeweiligen Autoren oder Schreiber im Sinn hatten. Das gilt selbst noch für Herodot und macht ein Großteil der Schwierigkeiten aus, mit denen der historische Geograph zu kämpfen hat. So ist es nicht verwunderlich, daß auch der Terminus „Kanaanäer" keinesfalls klar definierbar ist, wenn man allein das antike (bzw. äg.) Quellenmaterial zugrundelegt. Darüber hinaus erscheint es unumgänglich, auch dieses Quellenmaterial zunächst zeitlich und typologisch zu ordnen, ehe man es auswertet. – Das vorl. Büchlein enthält eine Anzahl von anregenden Hypothesen (bes. mit N.s bekannter Vorliebe für das Ostdeltagebiet) und versammelt allerlei Quellenmaterial mit dem Ziel, manche Zuschreibungen an „Libyer" in „Kanaanäer" zu verändern. Da aber die oben angedeuteten methodischen Vorbedingungen nur unzureichend diskutiert werden, kann die Studie keine wirklich profunde Basis für eine Lösung der schwierigen Frage nach der Identität der Kanaanäer liefern. W. R.

Stefan Timm: *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. VII, 516 S., 48 Abb. 4° (Ägyptologische Abhandlungen. 17.) 128,– DM.

Die Kieler theol. Hab.-Schr. von 1987 behandelt gründlich und kompetent „Moab in ägyptischen Texten" und „Die assyrischen Nachrichten über Moab", an ATlichen Überlieferungen und Nachrichten die Sihon-Tradition und die Bileam-Perikope, und von den moab. Inschrr. die mit mehr oder weniger Recht für moab. gehaltenen Siegel und die Fragmente von Monumentalinschrr. aus Diban und Kerak. Für die Meša'-Inschr., bei weitem die wichtigste und noch längst nicht erschöpfend ausgewertete Quelle zur moab. Staatenbildung verweist T. auf seine Diss. (*Die Dynastie Omri.* Göttingen, 1982. [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. Neuen Testaments. 124.]; cf. jetzt auch J. A. Dearman [ed.]: *Studies in the Mesha Inscription and Moab.* Atlanta, GA 1989). Die „Denkmäler" des Untertitels meinen also ausschließlich Schriftdenkmäler. Über philol. Details ist hier nicht zu rechten. Mit seinem „Königsmord" an Sihon und einer traditionsgesch. überzeugenden Einordnung der Bileam-Sprüche hat T. die größten Hindernisse zu einer sachgerechten Erfassung der moab. Frühgesch. beseitigt. Er ist sich bewußt, lediglich Bausteine für eine Gesch. der Moabiter vorgelegt zu haben (S. 4). Da in naher Zukunft auch eine verläßliche Survey-archäologische Bestandsaufnahme des moab. Territoriums vorliegen wird (J. M. Miller: *Archaeological Survey of the Kerak Plateau,* im Druck; cf. zur Archäologie Moabs auch U. Hübner in: Biblische Notizen 51 [1990], 13–18 m. Anm. 16), ist es nun an der Zeit, mit den verfügbaren Materialien auch zu bauen. Den Wunsch, daß T. dies mit einem 2. Bd. tun möge, hinterläßt der vorliegende. – Ein Ärgernis: ein Buch, das derart reich an treffenden Beobachtungen und Bemerkk. zu Texten und Dingen ist, die bisweilen weit von Moab wegführen, hätte unbedingt ein Reg. verdient. E. A. K.

Günter Stemberger [Hrsg.]: *Die Juden. Ein historisches Lesebuch.* München: Beck 1990. 348 S. (Beck'sche Reihe. 410.)

Als „klassische" Anthologie jüd. Quellenlit. gilt mit Recht bis heute die 3-bändige von Winter-Wünsche. Sie wurde jedoch 1894–96 kompiliert und ist

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000481

schon deshalb ergänzungsbedürftig, weil ja inzwischen die jüd. Gesch. selbst nicht stehengeblieben ist. STEMBERGER widmet den umfangreichen letzten T. seiner Anthologie (ab S. 272) den beiden einschneidenden Ereignissen der neuesten jüd. Gesch.: Holocaust und Entstehung des Staates Israel. L. P.

A. SCHALIT: *Untersuchungen zur Assumptio Mosis.* Leiden: Brill 1989. XVII, 208 S. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums. 17.). 140,– hfl.

Der 1983 zum Erliegen gekommene Satz des von S. (1901–1979) hinterlassenen Ms. von 564 S. ist dank der Bemühungen von H. SCHRECKENBERG jetzt doch noch zu Ende geführt worden, allerdings nur für die 1. Hälfte (bis S. 286), die den Komm. zu Kap. I, 1–18 der Ass. Mosis umfaßt. Eine Veröff. des Restes, der sich bis zu Kap. IV, 9, erstreckt, ist unsicher (die Emendationen und griech. Rückübers. daraus sind von SCHRECKENBERG in seiner Einl. angegeben). Auch wenn so nur ein Fragment vorliegt, läßt sich doch das Ziel der Untersuchung deutlich entnehmen, nämlich der Nachweis, daß dem (einzig erhaltenen) lat. Text ein späthebr. Original aus dem 1. Jh. n. Chr. zugrunde liegt, das dann vermutlich in Alexandria ins Griech. übers. wurde (mit der Benutzung der LXX). Die vulgärlat. Fassung geht auf einen Christen zurück, der ziemlich mechanisch gearb. hat, so daß es S. gelingt, eben die älteren Versionen besser als bisher zu erschließen. Der Verf. schrieb in Judäa kurz vor dem Krieg von 66–70 und gehörte zu einer der zahlreichen sektiererischen Gruppen des zeitgenöss. Judentums (180). Mose ist das Sprachrohr der esoter. und eschatol. Ideen der Gruppe, die der Verf. in e. A. Midrasch lüftet (S. 179f.); vielleicht ist sogar eine Polemik gegen den Christen Paulus sichtbar (so nach S. XVI). Der sehr dicht geschriebene Komm. enthält neben ausführl. Zitaten aus paralleler Lit. zahlreiche textkrit. Bemerkk. Trotz des unvollständigen Charakters liegt ein methodisch bahnbrechendes Werk vor, das nicht ohne Einfluß auf die Arb. an ähnlichen Texten der frühjüd. außerkanon. Lit. bleiben wird. Daher wäre es doch begrüßenswert, wenn auch der Rest noch publiziert werden könnte. K. R.

EDWIN B. FIRMAGE, BERNARD G. WEISS, JOHN W. WELCH [Hrsgg.]: *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives.* Winona Lake: Eisenbrauns 1990. XII, 402 S.

Allein aus der Tatsache, daß die Gesetze des Judentums, wie auch diejenigen des Islam, das Weltliche (wie z. B. das Zivilrecht) in die rel. Sphäre einbeziehen, ergibt sich die Vielseitigkeit der in diesem Sammelbd. abgehandelten Themenkreise. Die 21 Beitrr. beziehen sich gleichmäßig auf Bibel, Talmud, isl. Recht wie auf dasjenige des Staates Israel. – Neutestamentler wird die These von E. P. SANDERS interessieren (S. 139–158), daß Jesus und Paulus keineswegs (wie viele Theologen behaupten), das jüd. Gesetz als einseitig legalistisch verwarfen und durch die Forderung der Frömmigkeit des Herzens ersetzten. L. P.

OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Bd. 2. Freiburg, Schw.: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 349 S., 8° (Orbis Biblicus et Orientalis. 88.) 88,– sFr.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000482

Der Bd. vereinigt 6 Studien zur bekannten Fundgattung der Stempelsiegel. Einen Kat. der frühesten Objekte dieses Typs (bis Ende 3. Jt. v. Chr.) steuert K.-L. bei. – Die Stempelsiegel mit omegaförmigen Symbolen aus der MB-Zeit untersucht K. mit dem Hinweis auf das mesopot. Vorkommen dieses Zeichens, das er mit dem Uterus bzw. Mutterleib in Verbindung bringt. – S. untersucht in einem bes. umfangreichen Beitr. das Motiv der „Göttin" auf den Stempelsiegeln. Es ist schade, daß sie dabei die sehr sorgfältige Diss. von ST. BÖHM über die „Nackte Göttin" in der frühgriech. Kunst nicht berücksichtigen konnte. – Ausgehend vom seltenen und kostbaren Material Jaspis untersucht K. in Anlehnung an bestimmte Rollsiegel auch die Stempelsiegel aus diesem Stein und möchte eine spezielle Werkstatt in der Nähe von Megiddo im 17. Jh. v. Chr. für ihre Entstehung festmachen. – 2 weitere Beitrr. von K. verfolgen ikonograph. Einflüße Ägyptens auf die paläst. Siegelkunst. – Das interessante und vielseitige Buch hat auch einige Mängel: Dringend erwünscht wären Indizes. Darüber hinaus werden die Abb. nach unterschiedlichen Systemen numeriert, mehrfach (aber nicht konsequent) bei Einzelbeitrr. neu einsetzend. Es werden nur Umzeichnungen geboten, auch dort, wo unpubl. Stücke hier erstmals vorgelegt werden, so daß Photos erforderlich gewesen wären. Vielleicht kann bei folgenden Bden. hier etwas mehr Sorgfalt aufgewendet werden. W. R.

YEDIDA K. STILLMAN and NORMAN A. STILLMAN [Übers.]: Samuel Romanelli. *Travail in an Arab Land. Transl. from the Hebrew with an Introd. and Notes.* Tuscaloosa and London: Univ. of Alabama Pr. 1989. XIII, 222 S. (Judaic Studies Series.)

Es handelt sich um eine erstmalige Übers. des Reiseberichts des jüd.-ital. Dichters und Schriftstellers R. (1757–1817) aus dem Hebr. in eine westl. Spr. Das hebr. Original erschien zuerst 1792 in Berlin unter dem Titel *Massā ba-'Arav*, von den Überss. wiedergegeben mit: *Travail in an Arab Land.* Mit dem „arab. Land" ist Marokko gemeint, wo sich R. einige Zeit aufhielt. Der hebr. Untertitel der ed. princ. lautet: „Dies ist ein Bericht über alles, was ich erlebt habe und was mir zugestoßen ist in den Provinzen des Landes Marokko; über alles was ich beobachten konnte betr. der Gesetze des Landes und des Brauchtums seiner Bewohner, der jüd. sowie der musl., angefangen vom gewöhnlichen Volk bis zu den Höflingen und dem König selbst." Die beiden Überss. sind in mühsamer, aber lohnender Kleinarb. allen Einzelheiten des hebr. Originaltextes nachgegangen, wovon die über 50 S. Anmm., der ausführl. Index und die reichhaltige Bibl. Zeugnis ablegen. L. P.

GEBHARD SELZ: *Altsumerische Verwaltungstexte aus Lagaš.* T. 1: *Die altsumerischen Wirtschaftsurkunden der Eremitage zu Leningrad.* Stuttgart: Steiner 1989. 572 S. 8⁰ (Freiburger Altorientalische Studien. 15,1.) 94,– DM.

Bereits 1908 hat M. V. NIKOL'SKIJ die Keilschrifttexte publ., denen diese Untersuchung gewidmet ist. Inzwischen hat die Erschließung des Sum. beachtliche Fortschritte gemacht, die trotzdem noch nicht dazu verholfen haben, daß die sehr spröden Wirtschaftsurkunden mit ihrer „Fachterminologie" schon vollständig verständlich wären. Deshalb ist diese Neubearb. von 319 Urkunden (unter Einschluß dreier Riftin-Texte) lebhaft zu begrüßen. Zu begrüßen ist auch, daß der Versuch gemacht wurde, die Texte typologisch zuzuordnen, wobei man

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

sich lediglich fragt, warum nicht diese typologische Ordnung auch für die Anordnung der Texte selbst Verwendung fand. – Besonders erfreulich ist der knappe, aber inhaltsreiche Komm., der naturgemäß weitgehend lexikal. Probleme erörtert. Er ist durch einen Index gut erschlossen. Zu diesem ersten von 5(!) Bden. ist S. zu gratulieren. W. R.

Ignaz J. Gelb – Burkhart Kienast: *Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v. Chr.* Stuttgart: Steiner 1990. XVI, 434 S., 20 Taf. (Freiburger Altorientalische Studien. 7.) 120,– DM.

Es ist sehr erfreulich, daß nach den altsum. Inschrr. nun auch die altakk. Königsinschrr. in revidierter Umschrift und mit knappem Komm. zugänglich sind. Dabei handelt es sich nicht lediglich, wie man zunächst vermutet, um die Inschrr. der Könige der Dynastie von Akkade von Sargon bis Šarkališarri, sondern es sind die „präsargonischen" Königsinschrr. eingeschlossen, ebenso die der Gutäer, Elamier usw. So ist nun das recht zerstreute und schwer überschaubare Textkorpus einheitlich verfügbar, ein unschätzbarer Vorteil, der manche kleinen Flüchtigkeiten der Ed. aufwiegt. – Zwecklos ist allerdings die Beigabe von Photos in der (neuerdings häufigen) absolut indiskutablen Druckqualität. Das ist besonders bei der Tafel Ni 3200 ärgerlich, für die nicht einmal eine Kopie existiert, die vielleicht V. Donbaz (sic!) hätte anfertigen können, dem im Vorwort für seine Hilfe gedankt wird. W. R.

Francis Joannes: *Archives de Borsippa. La Famille Ea-illûta-bâni. Étude d'un lot d'archives familiales en Babylonie du VIIIe au Ve siècle av. J.-C.* Genève: Droz 1989. V, 444 S., 13 Taf. (Hautes Études Orientales. 25.)

Vor fast 100 Jahren haben Raubgräber in den Ruinen von Borsippa ein Tontafelarchiv gefunden, das danach in versch. Sammlungen geriet. 264 ließen sich wieder identifizieren. Sie belegen die wirtschaftl. Aktivitäten einer Familie über 200 Jahre (687–486 v. Chr.), wobei besonders der Erwerb von Grundbesitz im Vordergrund steht. Aber auch die Produktion von Ziegeln, die Geschäfte mit Sklaven u. a. m. lassen sich belegen und mit vergleichbaren Transaktionen in anderen Städten Babyloniens in dieser sehr gut dokumentierten Epoche in Verbindung bringen. Interessant ist natürlich auch die Heiratspolitik der Familien, die sich immerhin über 5 Generationen verfolgen läßt. – Die Arb., die eine sorgfältige und knapp komm. Transkription und Übers. der einschlägigen Dokumente und die Kopie von 12 Yale-Texten enthält, ist durch ausführl. Personenindizes sehr gut erschlossen. Sie bildet so einen wohlfundierten Baustein für eine künftige Sozial- und Wirtschaftsgesch. Babyloniens. W. R.

Ursula Seidl: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten.* Freiburg: Univ.-Verl.; Göttigen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 235 S., 33 Taf. 8° (Orbis Biblicus et Orientalis. 87.) 64,– sFr.

Das Buch ist im Wesentlichen ein Repr. des umfangreichen Artikels (S.'s Diss.) aus Baghdader Mitteilungen 4 (1968). Es hat an wiss. Gewicht keinesfalls verloren, denn die sachliche Diskussion der Symboltiere auf den berühmten, in alle Welt verstreuten Steinen ist nach wie vor gültig und z. B. durch die Ikono-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000484

graphie der Rollsiegel vielfach bestätigt. Das Material ist zwar in den letzten Jahren etwas angewachsen – Nachträge auf S. 221–229 führen es auf –, aber grundlegende Änderungen waren nicht erforderlich. So ist diese Neuausg. auch aus der Sicht all derer zu begrüßen, die sich die Zeitschrift nicht halten können.
W. R.

LAMIA AL-GAILANI WERR: *Studies in the Chronology and Regional Style of Old Babylonian Cylinder Seals.* Malibu: Undena Publ. 1988. X, 110 S., 44 Taf., 326 Photos. 4^0 (Bibliotheca Mesopotamica. 23.)

Rollsiegel sind Leitfossil Vorderasiat. Archäologie. Eine möglichst präzise chronol., stilist. und regionale Zuordnung dieser häufig bei Grabungen in Gräbern und Wohngebieten auftauchenden Artefakte ist deshalb für unsere Wissenschaft von unschätzbarem Wert. Die Verbindung von datiertem Schriftdokument (Tontafel) und Abrollung ermöglicht eine recht exakte Zuordnung, die in dieser Arbeit aufgrund von Material aus 6 Ausgrabungsorten versucht wird. 3 Regionen (Diyala; Akkad = Nordbabylonien; Sumer = Südbabylonien) werden unterschieden und einige Charakteristika jeder Region und unterschiedlicher Zeitstufen herausgearb. Trotzdem läßt sich eine präzise Zuschreibung bestimmter stilist. und ikonograph. Details zu Entwicklungsstufen oder Werkstätten nicht durchführen. Das mag an dem durchaus begrenzten Material der Untersuchung liegen, hat seinen Grund aber sicher auch darin, daß die Kultur der altbab. Zeit sehr viel weiter verbreitet war, als etwa die der Akkade-Zeit. – Die Präsentation des Materials in diesem Buch ist vorbildlich; es wird zukünftig als Maßstab für ähnliche Untersuchungen dienen.
W. R.

MOHAMMED MARAQTEN: *Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien.* Hildesheim: Olms 1988. 250 S. 8^0 (Texte und Studien zur Orientalistik. 5.) 39,80 DM. ISBN 3-487-09042-2.

Ergänzend zu W. KORNFELD: *Onomastica Aramaica aus Ägypten.* Wien 1978, einer Zusammenstellung aller Personennamen in Ägypten gefundener aram. Texte des 7.–3. Jh.s v. Chr., sammelt und deutet M. in seiner Marburger Diss. von 1987 die sem. Personennamen außerhalb Ägyptens gefundener aram. Texte des 9.–3. Jh.s v. Chr. Dabei bietet er nach einem ausführl. Lit.-Verz. (S. 11–34) eine alphab. Zs-Stellung und Deutung der in den Namen vorkommenden 60 Gottesnamen (S. 43–64), eine Liste der Fundstellen der rund 500 sem. (außer akkad.) Namen (S. 65–104), Bemerkk. zu ihrer Struktur (Satz, st.cs., Einwortnamen, Lallnamen, Hypokoristica: S. 105–109), Kriterien, ob aram., hebr., phöniz., edom., ammon., arab. (S. 110f.), eine meist überzeugende Deutung der Namen unter Heranziehung keilschriftl. Schreibungen (S. 112–222), eine Liste ihrer Bestandteile (S. 223–229) und eine Aufzählung der 190 akkad. Namen (S. 230–249). – Empfehlenswert.
K. B.

WOLFHART HEINRICHS [Hrsg.]: *Studies in Neoaramaic.* Atlanta: Scholars Pr. 1990. XVII, 207 S. (Harvard Semitic studies.) ISBN 1-55540-430-8.

Vorl. Bd. bietet nachgerade ein Spektrum alles dessen, was in der Neuaramaistik sich derzeit tut: Auf H.'s ausführl. Einl. folgen zunächst eine chronol. auf-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000485

gebaute, annotierte, sprachwiss. orientierte, neoaramaistische Bibl. bis zum Jahre 1988 (G. KROTKOFF), 2 phonet.-phonol. Studien (E. ODISHO insbes. zu [q] und [w] in der iraqisch-neuaram. Koine; K. TSERETELI zu Vorkommen, Verteilung und hist. Hintergrund des neuostaram. Phonems ġ), 2 lexikal.-morphol. Unterss. (S. SARA zu Form und Funktion – z. B. in der Diminutivbildung – des Feminins im modernen Chaldäisch; Y. SABAR zur Integration europ. Lehnwörter im Zakho-Dialekt), sodann gleich 3 hist.-vergleichende Arbb. (S. FOX zur Ausbildung der Klitisierungstechnik bei den [verbalen] Flexionsträgern; R. HOBERMAN versucht die Erstellung eines vorneu[ost]aram. Systems der selbständigen Personalpronomina; diese nebst den demonstrativen im Ṭuroyo sowie dem Dialekt von Hertevin liefern den Gegenstand von O. JASTROWS bis ins Syntaktische gehendem Aufsatz). Aus der Feldforschung berichtet E. PANOUSSI extensiv über seine Mutterspr., den Senāya-Dialekt in Pers.-Kurdistan, bringt W. ARNOLD 3 neue Texte aus den neuwestaram. Dörfern, denen er einen vergleichenden Abriß der wichtigsten Erscheinungen in Phonetik und Morphologie vorausschickt (hier steht bekanntlich, aus A'.s eigener Studierstube, schon bald Neues zu erwarten) und publ. G. GOLDENBERG und M. ZAKEN eine mündliche, paraphrasierende Übers. des Buches Ruth in den Zakho-Dialekt. B. POIZAT übernimmt darauf die Teiled., Übers. und gramm. Kommentierung eines neuostaram. „Pest"-Gedichtes aus dem 18. Jhdt. Das Thema der Verschriftung des Ṭuroya bildet in zweifacher Form (W. HEINRICHS – historisch; Y. ISHAQ – modern: Lateinschrift) den Beschluß des Buches. – Kein Beitr., der nicht das höchste Interesse des Spezialisten erforderte – entschiedener Dank dem Hrsg.!

C. C.

WALTER SELB: *Orientalisches Kirchenrecht.* Bd. 1: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit).* Bd. 2: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit).* Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1981–89. 233; 309 S. 8^0 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. 388. 543.)

Das Desiderat einer „Rechtsgesch. der orient. Kirche" (1, S. 6f.) erfüllen beide Bde. für den Bereich der ost-, bzw. westsyr. Christenheit, jeweils bis zu ihrem Niedergang im späten 13./14. Jhdt. In der Anlage gleich (und in den allg. Übersichts-Kap. bis in den Wortlaut hinein identisch) bilden beide Bde. ein jeweils geschlossenes Ganzes, was für den Benutzer hilfreich ist. Ein 1. T. (A) bietet (mehrfach untergliedert) „Einf. und Quellenlehre", wobei einleitend auch ein Blick auf die jeweiligen Nachbarkirchen und (2, Kap. VIII,2) auf das westsyr.-byz. Verhältnis fällt. Der 2. T. (B) behandelt die äußere Rechtsgesch., jeweils gegliedert nach den „Institutionen", verbindet also in sehr übersichtl. Weise (die der auch schnellen Orientierung hilft) den hist. mit dem systematischen Aspekt: Quellengesch. mit Synoden, kirchliche Hierarchie und Organisation, Mönchtum, Bußdisziplin, Ehe- und Häretikerrecht, Verhältnis zu den anderen Kirchen und zum Staat bilden hier die einzelnen Themen. Daß Bd. 2 zum wesentlichen Teil neueste Handschriftenfunde (auch aus dem Bereich der Thomaschristenheit Indiens) verwerten kann, sei besonders hervorgehoben. Beiden Bänden sind separate Karten beigegeben, die für die Gesch. der syr. Kirchen allg. von Nutzen sind.

W. H.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000486

SIEGBERG UHLIG: *Introduction to Ethiopian palaeography*. Stuttgart: Steiner 1990. 118 S. 8^0 (Äthiopistische Forschungen. 28.) 58,– DM. ISBN 3-515-05401-4.

1988 erschien als Bd 22 derselben Reihe U.'s monumentale *Äthiopische Paläographie* (vgl. die ausführliche Bespr. von MICHAEL A. KNIBB o. S. 405–408). Die hier anzuzeigende stark gekürzte und verbilligte (von 848 auf 118 S. und 340,– auf 58,– DM) engl. Fassung ist aus Vorlesungen an der Univ. Addis Ababa hervorgegangen und dient rein praktischen Zwecken. Die die einzelnen hist. Perioden behandelnden Kapp. (die Moderne ist anders als in der *Äth. Paläogr.* nicht berücksichtigt) sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut: 1. „Model ms." mit „Preliminary observations on the ductus"; 2. „Criteria of the period: Palaeogr. traits and features"; 3. „Specimen mss."; 4. „Discussion: Changes of the ductus during this period". Sowohl als Lehrbuch als auch als leicht benutzbares Hilfsmittel zur chronol. Einordnung von Hss. wird das Buch sicher gute Dienste leisten. E. W.

OTTO NEUGEBAUER: *Abu Shaker's "Chronography". A Treatise of the 13th Century on Chronological, Calendrical, and Astronomical Matters, written by a Christian Arab, preserved in Ethiopic. A Summary*. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1988. 199 S., 7 Taf. 8^0 (Österr. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 498.) 350,– öS. ISBN 3 7001 1470 2.

Der bekannte Experte für orient. Mathematik und Astronomie (am 19. 2. 1990 zu Princeton verstorben) legt hier einen Begleitbd. zu seinem Grundwerk *Ethiopic Astronomy and Computus*. Wien 1979 vor: eine Untersuchung und Auswertung der äthiop. Übers. des arab. Traktats des kopt. Schriftstellers al-Nušū' abū Šākir ibn Buṭrus al-Rāhib (13. Jh.; vgl. GEORG GRAF: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano 1944–53, Bd. 2, 428–32), der seinerseits wieder auf al-Ḫwārizmī und Ibn Yūnus basiert. Die Bearb. umfaßt die Kap. 1–46 und 53–55 (das Ausgelassene enthält hauptsächlich hist. Tabb.) und behandelt die Berechnung der Sonnen- und Mondjahre sowie die astron. Parameter, die versch. Ären, die Berechnung der Daten von *Pas-cha* und Ostern (für *Pas-cha* auch des jeweiligen Wochentags), bibl. Ereignisse, weltl. Gesch. und den frühen röm. Kalender. Den Bd. beschließen eine Aufstellung der Quellen des Traktats, eine Beschreibung der herangezogenen Hss. mit einer Konkordanz, Bibl., Sachreg., Index der Parameter, Glossar und ein kompletter 532-Jahre-Zyklus. 7 Taf. vermitteln einen Eindruck von den benutzten Hss. N. stellt mit Nachdruck fest, daß die Ansicht, der (äth.) Abušāker habe – über die Tatsache der Übers. hinaus – etwas mit Äthiopien zu tun oder auf den äth. Computus einen nennenswerten Einfluß ausgeübt, ohne jede Grundlage ist. E. H.

ALBERT ARAZI: *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*. Paris: Ed. G.-P. Maisonneuve et Larose 1989. 192 S. (Islam d'hier et d'aujourd'hui. 32.)

„Nichts ist unzutreffender, als die altarab. Dichtung für naiv zu halten." Den Beweis des Gegenteils tritt A. in den 2 Hauptteilen seines Buches an. Der 1. ist am Beisp. der Zeit der gedanklichen Konzeption, der 2. am Beisp. der Tierbeschreibung der künstlerischen Tätigkeit der altarab. Dichter gewidmet. Mit der Zeit ist eines der wichtigsten existentiellen Probleme des Vorislam benannt, vielleicht das wichtigste überhaupt. Nachgewiesen wird, mit welcher Ernsthaf-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000487

tigkeit und mit welchem inneren Sinn für Nuancen die Dichter die Frage der Dauer behandeln. Nachgewiesen wird zugleich, daß man den Schilderungen Unrecht tut, wenn man in ihnen bloß die realistische Wiedergabe des Gesehenen und/oder den Einsatz konventioneller Metaphorik erkennt. Der Dichter gleicht vielmehr einem Ikonenmaler, der „die Vision eines kollektiven Ritus" (S. 150) ausdrückt. – Es ist – nicht zuletzt des überaus reichen Materials wegen – ein aufregendes Buch, das jedem empfohlen sei, der sich für die altarab. Dichtung interessiert. Dennoch eine Einschränkung: Ich finde es schade, wenn Poetologie immer wieder die Neigung zeigt, nur auf sich selbst zu rekurrieren. Wer sich so oft wie A. auf das „Nichtsein" bezieht, hätte durch die Kenntnisnahme einer ebenfalls stark existentialistisch geprägten Arbeit wie GOTTFRIED MÜLLER: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside.* Wiesbaden 1981, nur gewinnen können. So bleibt manches im Formalen stecken. S. E.

KARL EMIL SCHABINGER FREIHERR VON SCHOWINGEN [Übers.]: *Aus Andalusiens Maurenzeit. Ibn Zaidūn und Wallāda. Gedichte einer großen Liebe.* Aus dem Nachlaß hrsg. von KARL FRIEDRICH VON SCHOWINGEN mit einem Vorw. von ANTON SCHALL. Bammental/Heidelberg: Ptak Klemmenberg 1990. 111 S. 8^0 ISBN 3-9222 65-40-5.

Bereits 1968 hatte K. F. v. S. einen Bd. mit poet. Überss. seines Vaters, dem wir auch eine *Siyāsatnāma*-Übers. verdanken, hrsg. (vgl. H.-R. SINGER in: ZDMG 121 [1971], S. 359–60). Das neue Büchlein faßt die poet. Wiedergaben der Gedichte Ibn Zaidūns (1003–70) an die Umayyaden-Prinzessin Wallāda zusammen, eine Beziehung, die schon mehrfach das Interesse europ. Gelehrter und Dichter erweckt hat. Die vorl. Überss. sind von früheren unabhängig und legen den arab. Text von AUGUSTE COUR: *Un poète arabe de l'Andalousie: Ibn Zaidoun.* Constantine 1920 zugrunde. E. W.

KĀẒIM MŪSAWĪ BUǦNURDĪ [Hrsg.]: *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islāmī.* [Engl. NT: *The Great Islamic Encyclopaedia.*] Ǧild 1: *āb – Āl-i Dāwūd.* Teheran: Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī 1367 hš/1988 (lt. engl. NT 1989). XXIV, 714 S.

Das iranische Forschungszentrum, das mit der Herausgabe dieser Enzyklopädie beauftragt worden ist, besteht seit 1984. Neben der pers. soll auch eine arab. Ausg. ersch. Der vorl. 1. Bd. der pers. Fassung ist lt. Impressum in einer Auflage von 3300 Exemplaren gedr. worden. – Es soll sich bei diesem Nachschlagewerk im Prinzip weder um eine Iran- noch um eine Schia-Enzyklopädie handeln. Dennoch läßt sich leicht feststellen, daß einige der ausführlichsten und solidesten Beitrr. des 1. Bdes. iran. bzw. schiit. Themen gewidmet sind – so etwa zu iran. bzw. für die iran. Gesch. wichtigen Dynastien (unter *āl-i* ~), zu schiit. Heiligtümern in Iran wie Mesched (*Āstān-i quds-i raḍawī*, 340–51) oder Qom (*Āstāna-yi Ḥaḍrat-i Ma'ṣūma*, 358–62) sowie zu Leben und Werk iran. Gelehrter. Die meisten der (namentlich gezeichneten) Artikel, so etwa *Ādam* (172 ff., mit einem nützlichen Unterkap. über Adam bei den Sufis, 189 ff.), *Ābyārī* (71–84) und *Aḍarbāyiǧān* (194–244) zeichnen sich durch sehr ausführl. Verweise auf persisch-sprachige und andere Quellen- und Sekundärlit. aus. – Dieser 1. Bd. ist ein hoch willkommener, vielversprechender Anfang. W. E.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000488

ANDREW RIPPIN: *Muslims. Their religious beliefs and practices.* 1: *The formative period.* London & New York: Routledge 1990. XVIII, 155 S. 8° (Library of religious beliefs and practices.) 7.99 £. ISBN 0-415-04519-3.

Die Islamkundler sitzen offensichtlich zwischen zwei Stühlen. Muslime werfen den *mustašriqūn* vor, daß sie mit ihrer Quellenkritik den Islam bekämpfen wollen. Nach R. bemängeln undergraduate students, die von der Bibelwiss. oder frühchristl. Studien her kommen, umgekehrt die naive und kritiklose Übernahme des Inhalts isl. rel. Quellen in Einführungen in den Islam durch die Islamkundler. Um dem abzuhelfen, bietet R. eine Einführung, die isl. Quellen als Ausdruck der Identitätsfindung der Muslime (gegenüber Juden und Christen) und des Autoritätskonflikt zwischen Kalifat und *'ulamā'* in den ersten 2 Jhdten. des Islams interpretiert. Die Darstellung stützt sich stark auf die Werke von COOK, CRONE, HINDS, WANSBROUGH und R. selbst. Ausführlich behandelt werden: Entstehung von Koran, *ḥadīṯ* und *sīra*, Felsendom und *ḫalīfat Allāh*. Eher kurz wird die eigentliche Theologie (Ḫāriǧīya, Murǧi'a, Ahl al-ḥadīṯ, Qadarīya, Mu'tazila usw.) abgehandelt, obwohl gerade hier neuere Forschungen das herkömmliche Bild erheblich korrigiert haben. Weitere Kapp. behandeln Recht, Ritus, Šī'a (nur Imāmīya) und Mystik. – Den Muslimen kann man vorwerfen, daß sie die hist. Entwicklung des Islams in den ersten Jhdten. auf die Leinwand der Zeit Muḥ.'s rückprojizieren. Bei der extremen Kritik habe ich gelegentlich den Eindruck, daß diese Entwicklung in umgekehrter Richtung auf eine etwa 200–250 d. H. eingezogene Ebene projiziert wird, mit einer fast leeren „formative period" davor. – Es wird nur engl. Lit. zitiert. Auch kritischen undergraduate students wird das Überspringen der Sprachbarriere anscheinend nicht zugemutet. E. W.

MAHER JARRAR: *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte.* Frankfurt a.M. (usw.): Lang 1989. IX, 363 S. 8° (Europäische Hochschulschriften. R. 3: Geschichte und Hilfswissenschaften. 404.) 74,– sfr. ISBN 3-631-42087-0.

Die Tübinger Diss. beginnt mit einer Klärung der Begriffe *sīra* (schon sehr früh in der Bed. „Prophetenbiogr."), *maġāzī* und *mašāhid* (bemerkenswerte Orte im Leben des Propheten) und einem Abriß der polit.-kult. Gesch. des frühen isl. Spanien. Das erste zentrale Kap. behandelt dann 12 östliche Prophetenbiogr. (z.T. innerhalb größerer Werke mit anderen Titeln), die nach Spanien gelangten, und ihre Überlieferungsgesch. vor und nach ihrer Ankunft in Spanien. Das nächste Hauptkap. untersucht eingehend die *sīra*-Material enthaltenden oder ganz der *sīra* gewidmeten Werke von 'Abdalmalik b. Ḥabīb (gest. 852), Yaḥyā b. 'Abdallāh al-Laiṯī (978), Ibn Fuṭais (1011), Ibn 'Abdalbarr (1070), Ibn Ḥazm (1063), as-Suhailī (1185) und al-Kalā'ī (1236), wobei nicht nur die Traditionsgesch., sondern auch die Intention der Werke der Gegenstand der Darstellung ist. Das letzte Kap. beschäftigt sich mit der Funktion der *sīra*-Werke im Kampf der span. Muslime gegen die Christen und um die eigene Einheit von der ausgehenden Umayyadenzeit über die *Mulūk aṭ-ṭawā'if* bis zu den Almohaden, wobei J. auch auf die span. *ǧihād*-Bücher eingeht. Stemmata, Textproben und Indices schließen das Werk ab. E. W.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000489

William C. Chittick [Übers.]: *The Psalms of Islam. Aṣ-ṣaḥīfat al-kāmilat as-sajjādiyya:* Imām Zayn al-'Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn. Transl. with an introd. and annot. With a foreword by S. H. M. Jafri. London: The Muhammadi Trust 1988.

Lex orandi lex credendi: Aus Gebeten lernt man mehr über das Wesen einer Rel. als aus vielen theol. Traktaten. Deshalb ist die vorl. engl. Übers. der dem 4. Imām, Zayn al-'Ābidīn, zugeschriebenen Gebetssammlung wärmstens zu empfehlen. C. hat das schön ausgestattete Werk in einfühlsamer Weise übers.: der des Arab. Unkundige wird diese frühen isl. Gebete mit großem Genuß und reichem Gewinn lesen, während der Arabist die Fähigkeit des Übers. bewundert, ein in seinem psalmgleichen Stil dem Original sehr nahe kommendes Werk zu schaffen. Eine Einl. über die „inneren Aspekte" des Islam und nützliche Anmm. machen *The Psalms of Islam* zu einem Werk, das jeder am Islam Interessierte kennen sollte. A. S.

Axel Havemann/Baber Johansen [Hrsgg.]: *Gegenwart als Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien. Fritz Steppat zum fünfundsechzigsten Geburtstag.* Leiden: Brill 1988. X, 639 S. 8° (Sonderdr. aus: WI NS 28 [1988].) ISBN 9004088660.

38 namhafte Islamwissenschaftler/innen haben S. eine FS vorgelegt, die in Form und Inhalt eine gelungene Würdigung darstellt. Der Umfang des Bdes. und das breite Themenspektrum unterstreichen S.'s internat. Renommee, das auch von den Hrsgg. in einer leider recht knapp geratenen Einl. aufgegriffen wird (S. 1–2). Eine Bibl. S.'s ist den Beitrr. vorangestellt, die selbst u. a. folgende Themenbereiche behandeln: allgemeine Zivilisationsgesch. (A. Abdel-Malek, F. Stenzler), Orientalistik, Orientalismus und die westöstliche Begegnung (H. R. Roemer, B. Fragner, M. Maher, H. Fähndrich), Lit. und Lit.-Wiss. (B. Lewis, S. Enderwitz, W. Ende, G. Kraft, A. Mikkawy), Recht und Rechtsgesch. (J. Abun-Nasr, B. Johansen) und v. a. neuere und neueste Gesch. (u. a. S. al-Azm, H. P. Holt, J. Landau, T. Philipp, M. Rodinson, S. Wild). Hinzukommen noch islamwiss. Beitrr. von W. al-Qadi, J. van Ess, U. Haarmann, H. Busse u. a. Dieses breite Spektrum ist nicht nur ein Spiegelbild des Forschungsinteresses des Jubilars, sondern gleichzeitig ein schönes Dokument zeitgenöss. Islamwiss. und Orientforschung. Durch die Aufnahme des Bdes. als Jahrgang der WI werden die Beitrr. selbst wie S.'s Bibl. eine würdige weite Verbreitung haben. R. S.

Mireille Paris: *Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman. État bibliographique.* Aix en Provence: I.R.E.M.A.M. 1989. 254 S. 8° (Travaux et documents de L'I.R.E.M.A.M. [Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman]. 9.)

Diese Bibliogr. enthält 1541 Titel – Artikel, Sammelbde., Monographien – über die Situation der Frau nicht nur in der arab.-isl. Welt, sondern auch im Iran und der Türkei, größtenteils in franz., engl. und arab. Spr. Der Zeitraum von 1956–1988, den das Vorw. benennt, wird, wie Stichproben ergaben, gelegentlich bis in die 20er Jahre unterschritten. Engl. und arab. Titeln ist die franz. Übers. beigefügt, Standortnachweise in franz. Bibliotheken erleichtern die Verfügbar-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000490

keit. Bei alphabet. Ordnung folgt auf die Titel in Lateinschrift eine Auswahl von knapp 200 arab. Titeln. Der inhaltlichen Erschließung dient eine Klassifizierung nach dem Dezimalsystem mit den Oberthemen „Le fait féminin; Religion – culture – enseignment; Fonction et rôle dans la société; Politique et droit; Économie et monde du travail; Groupes ethno-culturelles; Démographie; Santé; Inconscient – imaginaire – univers mental et symbolique; Mouvements migratoires". Hier erscheinen die Titel, nach Ländern geordnet, mit ihren Nummern. Ein Autoren- und ein geogr. Index geben zusätzliche Einblicke in einen heute sehr aktuellen Themenkompex. Eine benutzerfreundliche Anordnung, auch wenn Stichproben ergaben, daß nicht jeder Titel auf seinen Inhalt hin voll erschlossen wurde. P.'s informative Einf., S. 13–22, kondensiert Ergebnisse. Bei einer Neuaufl. sollte N. HIDJAB: *Womenpower*. Cambridge 1988, nicht fehlen.

W. W.

ROBERT MANTRAN [Hrsg.]: *Les grandes Dates de l'Islam*. Paris: Larousse 1990. 287 S. 8⁰ (Essentiels.) 98,– fFr. ISBN 2-03-740006-3.

Dieser Geschichtskalender, an dem neben dem Hrsg. H. BRESC, O. CARRÉ, N. ELISSÉEFF, A.-L. DE PRÉMARE und J.-L. TRIAUD mitgewirkt haben, verzeichnet die Ereignisse von der vorisl. Zeit bis 1989. Die isl. Gesch. wird in große Zeitabschnn. eingeteilt und innerhalb dieser wird die Zeitskala zu verschiedenen Themen jeweils wiederholt (also keine Synopse in Spalten), für die frühen ʿAbbāsiden (750–905) z. B.: Vie politique; institutions; la frontière et le Dâr al-Harb; Afrique et Espagne; Vie religieuse; société urbaine; économie; courant philosophique et doctrinal (darunter auch: 747–815 Abû Nuwwas, poète bachique et libertin). Den Zeitabschnn. wird jeweils eine kurze Einl. vorangestellt, es folgen Kurzbiogrr. besonders wichtiger Persönlichkeiten (für die frühen ʿAbbāsiden: al-Maʾmūn) und wenige bibliogr. Angaben (meist franz., selten engl., immer ohne Ersch.-Ort und oft auch ohne Ersch.-Jahr). Die Auswahl der Daten scheint mir gut zu sein. Die folgenden Formulierungen müssen natürlich kurz sein, und das macht sie, vor allem bei der Beschreibung rel. oder wirtschaftl. Erscheinungen, oft ungenau (manches ist auch falsch, so werden die Fāṭimiden zunächst als héritiers du zaydisme activiste und dann als dynastie imâmienne bezeichnet [S. 36]), ein Problem, das bei allen Geschichtskalendern auftaucht. Abgeschlossen wird das Werk durch ein Glossar, geneal. Tabb. der Dynastien und einen Index.

E. W.

GUNHILD GRAF: *Die Epitome der Universalchronik Ibn ad-Dawādārīs im Verhältnis zur Langfassung. Eine quellenkritische Studie zur Geschichte der ägyptischen Mamluken*. Berlin: Schwarz 1990. 301, 105 S. 8⁰ (Islamkundliche Untersuchungen. 129.) 88,– DM. ISBN 3-922968-87-2.

Die Freiburger Diss. gehört in die stattliche Zahl von Studien zur Quellenkunde der Mamlūkengeschichte, die in der Freiburger Schule entstanden sind. Ibn ad-Dawādārī (gest. nach 1336) hat neben seiner wohlbekannten Universalgesch. *Kanz ad-Durar* auch eine kürzere Weltchronik, *Durar at-tīǧān* verfaßt, die in 2 Hss. (Istanbul, Al Damad Ibrahim Paşa 913 und Stadtbibl. Alexandria 3828 *ǧ*) erhalten ist. Die *Durar* wurden vor dem *Kanz* vollendet und stellen keine reine Kürzung des letzteren dar, enthalten vielmehr eigenes Material. Dieses

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

genauer zu bestimmen, ist die Aufgabe, die sich G. gestellt hat. Dies geschieht durch eine Inhaltsübersicht über die *Durar*, in der auch deren Quellen genannt und die z. T. kontroversen Vorarbeiten behandelt werden, durch eine Typologie der Unterschiede zwischen beiden Chroniken, durch eine genaue Konkordanz und durch eine Ed. der eigenständigsten Partien der *Durar*. Der ed. Text wurde zum größten Teil auch übers., außerdem wurde ihm eine Inhaltsübersicht beigegeben. Ausführliche Indices runden die Arbeit ab, die dem gesteckten Ziel voll gerecht wird. E. W.

Henry Laurens [Hrsg.]: *Kléber en Egypte, 1798–1800. Kléber et Bonaparte. Étude historique, présentation et notes.* 2 vols. Kairo: Institut français d'Archéologie Orientale 1988. VIII, 579 S. (Collection des voyageurs occidentaux en Égypte. 25.) ISBN 2-7247-0064-3.

L. hat eine umfangreiche Kollektion aus Briefen des 2. franz. Oberkommandierenden in Ägypten, Jean-Baptise Kléber (geb. 7. 3. 1753, ab 24. 8. 1799 Oberkommandierender als Nachfolger von Napoléon, ermordet am 14. 6. 1800 in Kairo) aus verstreuten Quellen zusammengestellt. Er leitet sie mit einer ausführlichen Darstellung der Rolle Klébers in der franz. Militärpolitik ein (S. 3–101). Die Briefe behandeln, wie im Untertitel angezeigt, fast ausschließlich den Zeitraum vor Klébers Ernennung zum Oberkommandierenden (4. 5. 1798 bis 26. 9. 1799, S. 105–532). Es folgen dann noch einige persönliche Aufzeichnungen Klébers zur Lage in Ägypten (S. 533–559). Den Abschluß bilden ausführl. Indices und 2 Landkartenreproduktionen. Eingestreut finden sich auch Depeschen und Briefe Napoléons, soweit sie sein Verhältnis zu Kléber betreffen. Die Korrespondenz selbst behandelt v. a. Klébers Zeit als Befehlshaber des Nildeltas und seine Teilnahme am Syrienfeldzug (10. 2.–14. 6. 1799). Deutlich wird Klébers sehr distanziertes Verhältnis zu Napoléon, dessen Abreise nach Frankreich (24. 8. 1799) er als Desertation brandmarkte. Insgesamt hat L. eine wichtige Quelle zur Gesch. der franz. Herrschaft in Ägypten zusammengetragen und sachkundig eingel. und komm. R. S.

Rainer Hermann: *Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd ʿAlī (1876–1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt a. M. [usw.]: Lang 1990. VIII, 337 S. 8° (Heidelberger orientalistische Studien. 16.) 93,– DM. ISBN 3-631-42583-X.

Die Freiburger Diss. ist ein wichtiger Beitrag zur Gesch. der geistigen Strömungen in der arab. (und osman.) Welt in der 1. H. unseres Jhdts. In geschickter Weise wird das Leben und Wirken K. ʿA.'s in die Entwicklung des isl. Modernismus und des arab. Nationalismus eingebaut, wobei das Schwergewicht der Darstellung natürlich auf Damaskus liegt. Das kult., pol. und rel. Leben dieser Stadt wird aber nicht isoliert betrachtet, sondern in einen größeren Rahmen gestellt, ohne Bekanntes mehr als notwendig zu wiederholen. – Die wichtigsten Kapp. und Abschnn. behandeln: Die geistige Bildung K. ʿA.'s (Ṭāhir al-Ǧazā'irī; Muḥ. ʿAbduh und Kairo; Frankreich; Orientalisten); Das öffentl. Wirken K. ʿA.'s (Journalist; Präsident der Arab. Akademie; Schriftsteller); Das reformerische Werk K. ʿA.'s (Bewertung der arab. Gesch.; Ursachen der Dekadenz; Ansätze der Erneuerung: Nach Übernahme der isl. Zivilisation durch den Westen Not-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000492

wendigkeit der Rückübernahme durch die Araber, säkulares Bildungswesen als Reformträger). – H. charakterisiert K. ʿA. als einen liberal-konserv. Reformer, der einen die arab. Sprache und Kultur wiederbelebenden Erziehungsprozeß für wichtiger als die sofortige Selbständigkeit der Araber hielt und deshalb auch zur Zus.-Arb. mit Osmanen und Franzosen bereit war. E. W.

Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga.* Leiden [usw.]: Brill 1990. VIII, 509 S. 8⁰ (Social, economic and political Studies of the Middle East. 41.) 187,– hfl. ISBN 90-04-08286-7.

Bei der Lektüre dieser überaus interessanten Bonner Habil.-Schr. hatte ich mir zunächst eine ganze Reihe Notizen gemacht, vor allem zur Beurteilung des 18. Jhdts. für die isl. Geistesgesch. und zur Betrachtung des isl. Modernismus das 19. und 20. Jhdts. als „Antwort auf den Westen". Da es sich dabei aber letztlich nur um eine andere Sichtweise der gleichen Fakten handelt – und die Sichtweise ist vielleicht notgedrungen anders, wenn man die Entwicklung vom 20. Jhdt. rückschreitend betrachtet, als wenn man sie vom MA kommend voranschreitend sieht –, habe ich mich dann doch zu einer Kurzanzeige entschlossen. – Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die 1962 gegründete *Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī*. S. behandelt jedoch ausführlich auch das Entstehen der gesellschaftl. Gruppe der Intellektuellen neben den Gelehrten, die Neudefinition des *umma*-Begriffs, internationale musl. Vereinigungen vor und neben der *Rābiṭa* und die Aktivitäten der die *Rābiṭa* tragenden Gruppen (Wahhābīya, Neo-Wahhābīya [die Gelehrten des Ḥiǧāz, die sich nach 1924 mit dem wahhābitischen Regime arrangierten], Salafīya, Neo-Salafīya, Muslimbrüder, al-Maudūdī u. a.) innerhalb und außerhalb der *Rābiṭa*. Bezüglich der *Rābiṭa* selbst werden Gründung, Organisation, Tätigkeitsbereiche (Mission, Recht, Medien, soziale Hilfe), Theologie (Dogmatik, Recht, *iǧtihād* und Häresien: Šīʿa, Aḥmadīya, Bahāʾīya, Besetzer des Ḥaram von Mekka 1979, Qaḍḍāfīs Dritte Theorie, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, Mystik) und Ideologie (Judentum/Zionismus, Freimaurer, Christentum/Imperialismus, Kommunismus/Sozialismus und Nationalismus) dargestellt. Die die Ideologie weitgehend beherrschende Verschwörungstheorie (Freimaurerei, Kommunismus und Kapitalismus sind nur Erfindungen des Weltjudentums zur Erlangung der Weltherrschaft) ist natürlich bis in die Einzelheiten vom westlichen Antisemitismus kopiert und ein Fremdkörper im Islam. E. W.

Klaus Röhrborn: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lfg. 4: *asankelıg – ayat-*. Wiesbaden: Steiner 1988. VI, 225–298 S. 8⁰

1988 haben die Turkologen die 4. Lfg. des *Uig. Wb.* in die Hände bekommen – ein richtiges Meisterwerk der türk. Lexikographie. Es ist nur sehr zu bedauern, daß der Veröffentlichungsvorgang so lang ist: Lfg. 1 ist nämlich vor 11 Jahren (1977) ersch. und man möchte ja schon gerne das komplette Wb. in der Bibliothek haben. Dies wünscht man sich vor allem dann, wenn man auf ein Stichwort stößt wie *astup* (S. 235, wo Verweisung auf *stup*), *atız-* (S. 261, wo Verweisung auf *ätiz-*) oder *avrant-* (S. 280, wo Verweisung auf *ornat-*). – Lfg. 4 fängt wie ihre

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

3 Vorgängerinnen mit Bibl. (Nachträge) an: 49 Editionen + 10 Fachschriften der Sekundärlit. Dieser folgt der eigentliche Text des Wb. – Nicht nur für diese Lfg., sondern für das gesamte Werk (weil anzunehmen ist, daß auch weitere Lfgen. auf demselben Niveau stehen werden) gilt, daß erst mit diesem Wb. die breiter angelegte Erforschung des uig. Wortschatzes für alle Turkologen möglich sein wird. M. S.

Tamurbek Dawletschin, Irma Dawletschin, Semih Tezcan: *Tatarisch-Deutsches Wörterbuch.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 365 S. (Turkologie und Türkeikunde. 2.)

Das vorl. Werk ist in Vorw., Einl. und Hinweise zur Benutzung unterteilt, denen die Darstellung des tat. Alphabets und schließlich das tat.-dt. Wörterverz. folgen. In der dem Wörterverz. vorgestellten Einl. findet man einen kurzen Überblick über tat. Gesch. und Sprachgesch., sowie über die dem vorl. Wb. zugrunde gelegten Materialien. – In dem Wb.-Teil stehen die tat. Stichwörter in kyrill. Schrift, entsprechend der seit 1939 gebräuchlichen Orthographie. Zu Aussprache und Betonung werden bei dem jeweiligen Stichwort keine Erläuterungen gegeben, denn nach dem Willen der Verff. soll das vorl. Wb. vor allem zur Übers. des geschriebenen Wortes dienen. Dennoch bliebe es wünschenswert, wenn – etwa in der Einl. – einige allg. Ausführungen zu den Besonderheiten der tat. Orthographie zu finden wären. Die dt. Bedeutungen der tat. Stichwörter sind auf wenige grundsätzliche Entsprechungen beschränkt, Beispielsätze zu einzelnen Wörtern werden nicht gegeben. Bei der Frage, inwiefern Internationalismen, die über das Russische ins Tat. eingegangen sind, in das Wb. aufgenommen werden sollten, entschieden sich die Verff. für die Aufnahme etlicher gebräuchlicher Internationalismen zugunsten eines unverzerrteren Bildes des tat. Wortschatzes. Die Verff. stellen sich damit der krit. Frage, ob es in dem einen oder anderen Falle nicht doch angemessener gewesen wäre, auf einen Internationalismus (der auch in einem russ.-dt. Wb. nachzuschlagen wäre) zugunsten eines tat. Wortes zu verzichten. – Wie Tezcan uns mitteilte, soll das vorl. *Tat.-Dt. Wb.* vor allem eine Hilfe für Studenten bei der Erlernung der tat. Spr. und bei der Lektüre einfacher Texte sein. Unter diesem Gesichtspunkt ist es tatsächlich ein „Beitrag zur Erschließung der tat. Kultur über die Spr.", wie es in der Einl. heißt. A. B.

Ingeborg Hauenschild: *Türksprachige Volksnamen für Kräuter und Stauden mit den deutschen, englischen und russischen Bezeichnungen. Zusammengest. und mit Indices vers.* Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 310 S.

Für die Zusammenstellung der Volksnamen für Kräuter und Stauden, die in den Gebieten der Türkvölker beheimatet sind oder dort kultiviert werden, zog die H. botan. Fachlit. in türk., engl. und chin. Spr. heran. Weiterhin wurden die Standard-Wbb. der von ihr berücksichtigten Türksprr. ausgewertet, und für das Türkeitürk. wurde auch Dialektmaterial herangezogen. Nach einer kurzen Vorbem. über die ausgewählten Pflanzen, über Aufbau und Transkription des Buches, folgt als 1. T. das Glossar mit 1158 Stichwörtern und als 2. T. die Indices, alphabetisch sortiert nach Sprr. – Im Glossar steht der botanische Name als Lemma, dem die Benennung der Pflanzenfamilie folgt. Vor den türksprachl.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000494

Bezeichnungen findet man die dt., engl. und russ. Entsprechung. Unter den Entsprechungen der einzelnen Türksprr. werden z. T. auch dialektale und regionale Ausdrücke berücksichtigt und, soweit möglich, auch als solche gekennzeichnet. Hierbei fällt ein Übergewicht türkeitürk. Dialektwörter auf, das wohl darauf zurückzuführen ist, daß H. für das Türkeitürk. u. a. *Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü.* 1–12. Ankara 1963–82 und *Türkiyede halk ağzından söz derleme dergisi.* C. 1–5. Istanbul 1939–57 auswertete. Zu Dialekten anderer Türksprr. gibt es zwar keine Untersuchungen in vergleichbarem Umfang, aber die vorh. kleineren Dialekt-Wb. anderer Türksprr. werden in vorl. Werk nicht berücksichtigt. Dabei mögen Überlegungen bezüglich eines zu großen Umfangs zugrunde gelegen haben. Allein für das Jakut. wären durch Heranziehung des Dialekt-Wb. *Dialektologičeskij slovar' jakutskogo jazyka.* Moskau 1976, das in der Bibl. nicht erscheint, bei bestimmten Lemmata weitere Entsprechungen hinzugekommen.

A. B.

Anja Buder: *Aspekto-temporale Kategorien im Jakutischen.* Wiesbaden 1989. (Turkologica. 5.)

In der Monographie wird eine Anzahl ausgewählter Tempora der jak. Schriftspr. (Präsens, Präteritum I–II, Perfekt I–II, Plusquamperfekt I–II, teilweise mit Zusatz der Modalwörter *ühü* und *äbit*) unter semant. Gesichtspunkt erörtert, wobei der Schwerpunkt auf der Temporalität und Aktionsart liegt. Den Ausgangspunkt der Betrachtung bieten die Standardgrammatiken des Jak., deren Angaben zur Semantik der betreffenden Finita anhand ausgesuchter Textquellen geprüft und im Endergebnis größtenteils bestätigt werden. Der Verbalaspekt kommt ungeachtet seiner Ankündigung im Titel sehr spärlich zur Sprache, so daß der Leser im Unklaren bleibt, wie es sich mit dieser Kategorie im Jak. wirklich verhält. Im übrigen fällt auf, daß B. in der Darlegung der jak. Thematik überwiegend Begriffe und Termini benutzt, die in der Turkologie nicht üblich sind, was möglicherweise Kommunikationsschwierigkeiten mit dem wichtigsten Interessentenkreis zur Folge haben könnte.

M. A.

Camilla Dawletschin-Linder: *Die Türkei und Ägypten in der Weltwirtschaftskrise 1929–1933.* Stuttgart: Steiner 1989. XVIII, 187 S. (Studien zur modernen Geschichte. 40.) ISBN 3-515-05261-5.

Diese Hamburger Diss. (Geschichte, 1986) behandelt vorrangig die Lage der Agrarökonomie und -Gesellschaft in Ägypten und der Türkei zur Zeit der Großen Weltwirtschaftskrise (Kap. 3 und 4). Vorangestellt sind 2 einleitende komparativistische Kapp. zur pol. und soz. Struktur sowie zur Ökonomie beider Länder nach dem 1. Weltkrieg. In 2 abschließenden Kapp. werden die Auswirkungen der Krise auf die türk. bzw. äg. Stadtbevölkerung behandelt und die wirtschaftspol. Strategien (Etatismus, Industrialisierung und Wirtschaftsautonomie) der 30er Jahre diskutiert. D.-L. erörtert minutiös den Verfall der Primärgüterpreise und die für die äg. bzw. türk. Ökonomie ungünstige Entwicklung der terms of trade und setzt sich mit den Folgen für die betroffene bäuerliche Bevölkerung auseinander. Sie macht deutlich, daß die Weltwirtschaftskrise einerseits die auch in diesen Ländern praktizierte Tendenz zur Autarkie erzwang, andererseits aber die weltwirtschaftl. Grenzen für dieserart Bestrebungen in fast reinen Exportökonomien zog. Sehr gut nachvollziehbar antwortet D.-L. auf die Frage,

© Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.

warum weder in Ägypten noch in der Türkei eine tiefgreifende pol. Krise den soz. Auswirkungen der Verarmung folgte: die Städte seien in weit geringerem Maße von der Krise der Ökonomie betroffen gewesen als die ländlichen Bereiche, ja durch den Verfall der Agrarpreise hätten manche städtischen Kreise einen höheren Gewinn erzielen können (man könnte auch sagen, daß die städtische Ökonomie durch die Krise zuungunsten des Landes aufgewertet wurde). Diese von den Quellen her sehr gut fundierte Arb. schließt eine wichtige Lücke in der Kenntnis der äg. und türk. Wirtschafts- und Sozialgesch. Zudem gewinnt sie noch deutlich an Wert durch den gelungenen Vergleich der äg. und der türk. Ökonomie. (Zum Thema vgl. jetzt auch den Sammelband Linda Schatkowski Schilcher/Claus Scharf [Hrsgg.]: *Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie.* Stuttgart: Steiner 1989, hierin auch ein Beitr. D.-L.'s zur Weltwirtschaftskrise in der Türkei, S. 222–240.) R. S.

D. N. MacKenzie: *The Khwarezmian element in the Qunyat al-munya.* Arabic text tr. by Hasan Amarat and D. N. MacKenzie. London: School of Oriental and African Studies 1990. V, 196 S. 12,– £. ISBN 0-7286-0161-3.

The 400 or so words and sentences in Khwarezmian cited incidentally in the Arabic law-book *Qunyat al-munya li-tatmīm al-γunya* by Najm al-Dīn Abū Rajā Muxtār b. Maḥmūd al-Zāhidī al-Γazmīnī (d. 658/1260) are sufficient to make it one of the most extensive surviving sources for this little-known Iranian language, though the interpretation of its colloquial and laconic phrases is often problematic. Until now there has been no complete or satisfactory ed. either of the Khwar. material or of the Ar. text. M.'s exemplary ed. is primarily devoted to the Khwar. phrases, the text and transl. of which are followed by a comm. and glossary including many new suggestions on matters of Khwar. grammar and etym., but it also contains a full text and transl. of their Ar. contexts, without which they would often be incomprehensible, as well as the Ar. and Pers. glosses found in various sources. It concludes with a facsimile of the authoritative Leningrad MS (a fair copy, corrected by the author) of the so-called *Risāla* of Jalāl al-Dīn al-'Imādī, a 14th-cent. compilation of cases from the *Qunya* involving Khwarezmian. In short, M.'s work provides every possible aid to Iranists seeking access to this difficult but intriguing material. N. S.-W.

Carina Jahani: *Standardisation and Orthography in the Balochi Language.* Uppsala 1989.

In Ch. 6, the nub of this doct. diss., J. discusses, using a large number of apparently mechanically transcribed texts (given in an Appendix), the principal ways in which Balochi has been and is now written in an Urdu-derived script in Pakistan. – Her phonemic analysis – especially of Eastern Hill Balochi – is weak, as is her uncertain grasp of Balochi dialectology, leading her to describe the mixing of dialects which occurs in most writers (and their editors) in such terms as "fairly pure Eastern Balochi", "more or less pure Rakhshānī", "approaching Makrānī", etc. Poor vowel representation and etymol. spellings (mainly for Arabic loanwords) are of course the main weaknesses in such a script; nor have the Baloch overcome them. J., partly misled by native phonemic theory, and not

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000496

always listening hard enough to the spoken language, takes the native written language a mite too seriously. – The best parts of the work are incidental to J.'s main concern, containing information from her extensive fieldwork not readily obtainable elsewhere, such as lists of academies/writers/publ. in Balochi since 1947, the status of Balochi in Pakistani schools, and several good maps of the distribution of Balochi-speaking household in the various provinces of Pakistan. J. E.

Hans-Günther Schwarz: *Orient – Okzident. Der orientalische Teppich in der westlichen Literatur, Ästhetik und Kunst.* München: Iudicium Verl. 1990. 355 S. ISBN 3-89129-214-7.

Das wichtigste Ergebnis dieses Buches sei vorweggenommen: Der Orientteppich dient als einer der wichtigsten Vertreter des Orients zum Aufbau einer Gegenwelt und Fluchtmittel in einer Zeit zunehmender Industrialisierung und Entfremdung, so v. a. in der Romantik, vergleichbar den Chinoiserien u. ä. Problematisch ist jedoch S.'s Vorgehensweise: keine Abb., kein Reg. der Termini, zumindest hinsichtlich nahöstlicher Gegebenheiten zuwenig Zitate, zuviel Hineingeheimnissung je nach Bedarf, pauschaler Umgang nicht nur mit westl. Kunst: S. 26: „Die gesamte moderne westl. Kunstentwicklung ist vom Verlust der Totalität gezeichnet", S. 47: „Der objektive idealische Nachahmungsbegriff des Mittelalters und der Renaissance" . . . „Seit der Renaissance trat die realistische Naturnachahmung an die Stelle (. . .)", auch mit der des Orients. Diese reduziert er auf das Cliché des Bilderverbotes, als hätte es beispielsweise keine Miniaturmalerei gegeben (und es sei S. ins Gedächtnis gerufen, daß gerade die timurid. Künstler sich sehr diesseitiger Naturnachahmung und Menschenbilder ihrer Zeit befleißigten!). Arabeske und Ornament, gewinnt man den Eindruck, sind überdies für ihn synonym. Zu dem Mangel an Quellenangaben gesellen sich viele in der vorgebrachten Form kaum vertretbare Behauptungen. Das Buch wirkt auf weite Strecken krampfhaft und oberflächlich. Ein letztes Beispiel von S. 78: „Der Teppich ist ja (. . .) nicht nur eine ikonograph. Darstellung des Paradieses, sondern er gehört zu den Paradiesvorstellungen der Mohammedaner (sic), wie sie der Prophet selbst an vielen Stellen des Korans ausmalt". Die darauf folgende Beschreibung des Paradieses könnte glatt aus einem Roman von Karl May abgeschrieben sein, nicht jedoch den Suren 13, 47 oder 55. Nach einer solchen Stelle erübrigt es sich, weiterzulesen. H. L.

Willem Caland: *Kleine Schriften.* Hrsg. v. Michael Witzel. Stuttgart: Steiner 1990. XXXIII, 786 S. 8^0 (Glasenapp-Stiftung. 27.)

Neben den grundlegenden Monographien sind auch die Kl. Schrr. von C. (1859–1932) für die Vedistik, und insbes. für die Erforschung der Rituallit., ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel: in textkrit. und exeget. Acumen, in der Breite seines Wissens und der Fähigkeit, exakt beobachtete Details zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, kamen ihm wenige gleich. Seine 45 selbständigen Veröff. sind von einer Fülle von Einzelunterss. begleitet. Um sie auf ein vertretbares Maß zu reduzieren, hat W. zunächst einiges ausgeschlossen: 1. die Publl. auf niederl. und engl., 2. den Komplex Missionare, und 3. auch rein oder ganz überwiegend Iranistisches. So wurde Raum geschaffen, die Arbb. zum Veda und vor

© Deutsche Morgenländische Gesellschfat e. V.

allem zum Ritual praktisch lückenlos darzubieten – d. h. zu jenem Gebiet, wo C. erst in diesen Jahren seine Nachfolger findet. – Die Einl. umfaßt Lebensabriß, eine krit. Würdigung, sowie eine Bibl. – *Obiter dicta*, über die Anmm. verstreut, zeichnen ein düsteres Bild von der Lage der niederl. Indologie in den 80er Jahren: Schwachsinn, mit Vandalismus (Anm. 20) gepaart. – Ungewöhnlich umfangreiche Indices sind beigegeben: Wort- und Stellenreg. wie in der Serie üblich; letzteres schließt dankenswerterweise auch die lediglich durch Stellenangabe angeführten Parallelverweise ein. Hinzu kommt ein Verz. der Emendationen (S. 735–761), das C.'s intimste Textkenntnisse unübersehbar dokumentiert, sowie ein mit Ingenium und Geduld abgefaßtes Sachreg., das mit knappsten, scharf formulierten Stichworten den Benutzer in die verschiedensten Fachgebiete lockt und unweigerlich an die richtige Stelle führt. B. K.

Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 6: Hrsg. von HEINZ BECHERT. Beschrieben von KLAUS WILLE. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 10, 6.). Stuttgart: Steiner 1989. XII, 243 S. 4^0

Bd. 6 mit den Katal.-Nrr. 1202–1599 setzt ohne wesentliche Änderungen im Aufbau Bd. 5 des Projekts der Beschreibung der *Sanskrit-Hss. aus den Turfanfunden* fort. Die Einl. von B. gibt eine Übersicht über die früher geleisteten Arbb., über die zahlreichen von versch. Bearbb. eingeführten Numerierungen und Einblick in die gewählte Methode. Die zeitraubende, akribische Arb. von W., der schon an Bd. 5 beteiligt war, kommt außer in den sorgfältigen Transkriptionen in ausführl. Fußnoten zum Ausdruck. Vorarbb. und Beitrr. anderer Bearbb. werden eingehend zitiert. Auf einen Tafelteil mußte im Ggs. zu Bd. 5 aus Kostengründen verzichtet werden. Ein Wörterverz. wird für den nächsen Bd. versprochen. A. D.

MICHAEL MARTISCHNIG: *Tätowierung ostasiatischer Art. Zu Sozialgeschichte und handwerklicher Ausführung von gewerblichem Hautstich in Vergangenheit und Gegenwart in Japan.* Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1987. 76 S., 33 Abb. 8^0 (Mitteilungen des Instituts für Gegenwartsvolkskunde. 19.) (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Kl. Sitzungsberichte. 495.) ISBN 3-7001-1198-3.

Selten ist mir in einer angesehenen Schriftenreihe ähnlich Unerquickliches begegnet. Das Bändchen strotzt vor hist. Kurzschlüssen, philol. Fehlern, komparatistischen Simplifikationen, unzureichenden Quellennachweisen und sprachl. Schwachstellen. Nur wenige Jahre nach W. R. VAN GULIKS unvergleichlich besser recherchiertem *Irezumi: The Pattern of Dermatography in Japan.* Leiden 1982, ein derart unausgegorenes „Werk" vorzulegen, zeugt schon von erstaunlicher Unbekümmertheit. T. O. H.

ZYGMUNT FRAJZYNGIER: *A grammar of Pero.* Berlin: Reimer 1989. VIII, 310 S. (Sprache und Oralität in Afrika. 4.)

Nach der Veröff. eines schmalen Vokabulars, das 1985 im selben Verl. ersch. ist, präsentiert F. nunmehr eine Gramm. dieser 'neuen' tschad. Spr., die von mehr als 20000 Nordnigerianern (im Bauchi State) gesprochen wird. Es gibt

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000498

sogar einige einheimische, bes. rel. Lit. in dieser mit dem Hausa eng verwandten Spr. Die vorl. Darstellung basiert auf eigenen Feldforschungen (seit den 70er Jahren). – Im phonol. Teil werden mit Hilfe von etwa 50 Regeln die phonetischen Realisierungen von den zugrunde liegenden Tiefenformen abgeleitet. Dabei wird nicht zwischen phonet. und morphonolog. Regeln unterschieden. Die verbale Morphologie scheint nicht so komplex wie in anderen tschad. Sprr. zu sein. In komparativer Hinsicht ist die Bildung der sog. pluralischen Verbalstämme von Bed. Diese Langstämme zeichnen sich gegenüber den singularischen Verbalstämmen im wesentlichen durch Längung des 2. Radikals, Reduplizierung der Wurzel und Affigierung von *t* bzw. *ǧ* aus. Fast die Hälfte der Arbeit ist der Syntax gewidmet. Bei der Beschreibung der Verbal- und Nominalsätze, der Adverbialphrasen, der Fragesätze, der Fokussätze usw. werden jeweils einige Kontextbeispiele angeführt, die einen Einstieg in die Sprache ermöglichen. – Trotz des großen Fortschrittes, den diese Gramm. mit sich bringt, bleibt das Bild des Pero in manchen Bereichen noch etwas blaß. Deshalb möge F. seine erfolgreiche Beschäftigung mit dieser Spr. fortführen. R. V.

Bawuro M. Barkindo: *The Sultanate of Mandara to 1902: History of the Evolution, Development and Collapse of a Central Sudanese Kingdom.* Stuttgart: Steiner 1989. 252 S. 8⁰ (Studien zur Kulturkunde. 91.) 74,– DM. ISBN 3-515-04416-7.

Doktorarb. eignen sich nur selten zur Veröff. Das bewahrheitet sich auch in diesem Fall. B. versucht die Gesch. von Mandara, eines kleinen Staates südlich des Tschadsees, periodisch gegliedert darzustellen. Feldforschungen in Kamerun und Archivarb. in Potsdam und in Kaduna liefern dazu die Grundlage. – Leider verzichtet B. darauf, die vorh. Quellen eindeutig darzulegen (Ursprungstraditionen, Königslisten, anthropol. und sprachl. Gegebenheiten). Auch vermißt man eine eingehende Auseinandersetzung mit den Schlußfolgerungen seiner Vorgänger, insbesondere im Hinblick auf die Chronol. der Herrscher. Die hist. Ausarb. selbst leidet unter drei gravierenden Unzulänglichkeiten: B.'s Einseitigkeit bei der Beurteilung der Mandara-Ursprungstradition (ein Fremdursprung wird von vornherein ausgeschlossen), sein Versuch die pol. Implikationen der militär. Überlegenheit des benachbarten Borno zu bagatellisieren und sein Übergehen des Sklavenhandels als wichtigste Einkommensquelle in der Vorkolonialzeit. Eine derartige Sichtweise ist nicht allein B. zueigen – sie entspricht einem in Afrika weit verbreiteten Denkschema mit gravierenden Auswirkungen für die eigenständige Geschichtsschreibung. – Positiv zu bewerten sind hingegen die Darlegungen zur pol. Organisation (obgleich sie nur den zentralen Machtapparat betreffen und ihre zeitliche Einordnung nicht gesichert ist), die gut begründeten Ausführungen zu den Auseinandersetzungen zwischen den Mandara und den Ful im 19. Jh. und die Darstellung der militär. Interventionen, welche die dt. Kolonialherrschaft in diesem Gebiet begründeten. D. L.

Jörg Adelberger: *Vom Sultanat zur Republik: Veränderungen der Sozialorganisation der Fur (Sudan).* Mit 4 Kt., 11 Fig. und 15 Tab. Stuttgart: Steiner 1990. 246 S. 8⁰ (Studien zur Kulturkunde. 96.) 58,– DM. ISBN 3-515-05512-6.

A.'s Frankfurter Diss. beruht auf im Jahre 1986 in Darfur durchgeführten Feldforschungen, Archivstudien und Auswertung der Sekundärlit. Im Zentrum

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000499

von A.'s Interesse steht die *orre* (pl. *orrenga*), deren Herkunft und Verfall er untersucht. Nach A. ist es entscheidend dafür, ob eine Gruppe als *orre* angesehen wird, daß ihr eine reale oder fiktive Deszendenzbeziehung zugrunde liegt. Demgegenüber brauchen nicht alle *orrenga* mit bestimmten Ressourcen oder Funktionen (Landeigentum, politische Position, Aufgabe im Sultanat [vor 1916]) verbunden zu sein. Dennoch scheint gerade das Schwinden der Ressourcen und Funktionen zum Bedeutungsverlust der *orrenga* beigetragen zu haben. Das setzte bereits in der Sultanatszeit ein, wenn das Land einer *orre* vom Sultan als Lehen *(ḥākūra)* vergeben wurde, und setzte sich durch neue Verwaltungsstrukturen in der anglo-ägypt. Zeit und nach der Unabhängigkeit fort. – Neben den *orrenga* behandelt A. auch die Gesch. Darfurs, die Wirtschaft der Fur, Familie, Gehöft, Dorf, Nachbarschaftsgemeinschaften, Organisation der Jugendlichen, Heiratspräferenzen usw. (ausgeklammert bleibt die Rel.) – In Anhängen werden 1. ein alphab. Verz. der *orrenga* mit allen sie betreffenden Informationen, 2. die admin. Gliederung West-Darfurs, 3. Listen und Genealogie früherer Herrscher und der bis 1916 regierenden Keira-Sultane und 4. ein Glossar geboten. – Ein interessantes und informatives Buch. E. W.

Peter Fuchs: *Fachi. Sahara-Stadt der Kanuri.* Wiesbaden: Steiner 1989. 405 S. 8^0 (Studien zur Kulturkunde. 90.)

Nach seiner sozio-ökon. Unters. der Sahara-Kanuri: *Das Brot der Wüste.* Wiesbaden 1983 legt F. nun seine Darstellung des soziopol. und des Verwandtschaftssystems dieser Sahara-Oase in der Republik Niger vor. Sie beinhaltet auch eine Darstellung der pol. Gesch. von Fachi. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Analyse der Rolle des Islams in dieser Oase und den externen Einflüssen, denen sie ausgesetzt ist. Eindrucksvoll ist die Beschreibung der zwischen-menschlichen Beziehungen in dieser ständig gegen die ökolog. Gegebenheiten um ihr Überleben kämpfenden Gesellschaft. Die starke Isolation der Leute von Fachi hat zu Verhaltensweisen geführt, die zwischen Treue zur Šarī'a und dem Zwang zur Reaktion auf die wirtschaftl. und sozialen Verhältnisse oszillieren. Die Beschreibung ihres Verhaltens kann daher als Modell für vergleichbare Situationen in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart ähnlicher isl. Gesellschaften dienen. Vor allem ist das Buch jedoch ob seiner Klarheit, theoretischen Fundiertheit und Menschlichkeit eine der beeindruckendsten Ethnographien überhaupt, die gleichrangig neben den Arbeiten von Malinowski, Evans-Pritchard oder Geertz steht. P. H.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000500

Wissenschaftliche Nachrichten

BERICHT ÜBER DIE ALLGEMEINE VERSAMMLUNG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT AM 10. APRIL 1991 IN MÜNCHEN

Der Erste Vorsitzende, Herr Prof. Dr. JUNGRAITHMAYR, eröffnet die Allgemeine Versammlung um 15 Uhr 05 im Hörsaal 225 der Ludwig-Maximilians-Universität München (Anlage 1: Teilnehmerliste). Er gedenkt der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Herr Prof. Dr. WERNER EICHHORN (Ehrenmitglied), Herr Dr. HANS KRUSE, Herr Prof. Dr. BERTHOLD RUBIN, Herr Prof. Dr. HANS STEININGER.

(1) Frau ACKERMANN-GLÖCKNER, M. A. und Herr Dr. MUTH werden zu Protokollführern bestellt.

(2a) Der Zweite Geschäftsführer, Herr Prof. Dr. WAGNER, verliest in Vertretung des Ersten Geschäftsführers, Herrn Prof. Dr. ROSNER, den Geschäftsbericht (Anlage 2). Unter erneutem Hinweis auf sein Ausscheiden aus dem Vorstand dankt er allen Mitarbeitern und Beziehern der ZDMG.

(2b) Der Schatzmeister, Herr Dr. BAUMANN, verliest den vorläufigen Kassenbericht für das Jahr 1990 (Anlage 3).

(2c) Herr Prof. Dr. WAGNER berichtet über die Bibliotheken in Gießen und Halle/Saale (Anlage 4). Der Erste Vorsitzende berichtet über Diskussionen im Vorstand über das bislang ungeklärte Problem einer angemessenen Unterbringung und die Eigentumsfrage der Hallenser Bibliothek. In diesem Zusammenhang ist ein Schreiben der Universitäts- und Landesbibliothek Halle/Saale eingegangen, demzufolge die Bibliothek der DMG gemäß Einigungsvertrag als Teil der dortigen Bibliothek angesehen wird. Eine vom Ersten Geschäftsführer in Auftrag gegebene Stellungnahme eines Göttinger Anwalts unterstreicht die nach wie vor offene Rechtslage. In der anschließenden Aussprache mit den Herren ROEMER, FISCHER, JUNGRAITHMAYR, FLEISCHHAMMER und ENDE werden weitere Schritte und Vorgehensweisen besprochen. Der Vorstand wird zum o. g. Schreiben des Direktors der Hallenser Bibliothek Stellung nehmen und ein Mitglied des Vorstandes mit einer erneuten persönlichen Kontaktaufnahme vor Ort zur Klärung der anstehenden Rechtsfragen betrauen. Der Vorstand unterstreicht noch einmal ausdrücklich, daß die Bibliothek der DMG nicht aus Halle entfernt, sondern vielmehr die Gießener Bestände nach Halle tranferiert werden sollen, betont aber gleichzeitig, daß die gesamte Bibliothek selbstverständlich im Besitz der DMG bleibt.

(3) In Vertretung von Herrn Prof. Dr. VOGEL verliest der Schatzmeister den Bericht der Helmuth von Glasenapp-Stiftung (Anlage 5). Herr Prof. Dr. BECHERT als Mitglied des Verwaltungsrates verweist auf weitere Beihilfemöglichkeiten und unterstreicht, daß eine größere Anzahl von Anträgen sehr zu begrüßen wäre.

(4) Der Schatzmeister verliest in Vertretung der Kassenprüfer das Protokoll über die Kassenprüfung 1990 (Anlage 6). Der Erste Vorsitzende berichtet, daß

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000501

dem Wunsch der Kassenprüfer nach Teilnahme eines Vorstandsmitgliedes an der Kassenprüfung aus Termingründen nicht entsprochen werden konnte, sichert aber zu, daß der Vorstand dem zukünftig Rechnung tragen wird.

(5) Die Allgemeine Versammlung beschließt, den Mitgliedsbeitrag für das Jahr 1992 für Mitglieder der DMG in den alten Bundesländern beizubehalten. Für die DMG-Mitglieder in den neuen Bundesländern wird eine Sonderregelung getroffen, die bis auf weiteres gilt. Der Beitrag für diese Mitglieder beträgt DM 35,– (Annahme ohne Gegenstimme), der für studentische Mitglieder DM 20,– (Annahme bei 1 Nein-Stimme und 1 Stimmenthaltung).

(6) Die Direktorin des Orient-Instituts der DMG in Beirut/Ausweichstelle Istanbul, Frau Prof. Dr. GLASSEN, trägt den Tätigkeitsbericht des Instituts für 1990 vor (Anlage 7). Herr Prof. Dr. ROEMER erinnert an die vom BMFT angemahnte amtliche Kassenprüfung des Instituts vor Ort. Der Vorstand beauftragt den Schatzmeister, dieser Frage nachzugehen.

(7) Die Allgemeine Versammlung stimmt dem Antrag des Vorstandes auf Änderung der Tagesordnung per Akklamation zu: Punkt (14) wird zu (7a), Punkt (7) zu (7b).

(7a) Nach Verlesung der alten Satzung sowie der Änderungsvorschläge durch Herrn Prof. Dr. WILD stimmt die Allgemeine Versammlung der Satzungsänderung Paragraph 2 Abs. (3) mit einer Gegenstimme und 10 Enthaltungen, Paragraph 8 Abs. (7) mit einer Enthaltung zu. Nach Diskussion (SCHLINGLOFF, FISCHER, BECHERT), in der v. a. rechtliche Bedenken gegen eine zuvor nicht angekündigte Streichung in der Satzung sowie Bedenken gegen eine Loslösung der Institutsordnung von der Einflußnahme der Allgemeinen Versammlung geäußert werden, wird Paragraph 8a Abs. (2) bei 10 Nein-Stimmen und 19 Enthaltungen gestrichen, dafür Paragraph 2 Abs. (3) mit dem Zusatz einer Regelung durch die Institutsordnung bei 10 Nein-Stimmen und 12 Enthaltungen angenommen.

(7b) Der vom Vorstand vorgeschlagenen Zusammensetzung des Beirates für das Orient-Institut der DMG stimmt die Allgemeine Versammlung zu. Ihm gehören als neue Fachvertreter an: Frau Prof. Dr. NEUWIRTH und Herr Prof. Dr. KREISER; als Vertreter zweier weiterer Fachgebiete: Herr Prof. Dr. HANF und Herr Prof. Dr. HÜTTEROTH. Die Kandidaten mit Ausnahme der nicht anwesenden Frau Prof. Dr. NEUWIRTH nehmen die Wahl an.

(8) Herr Prof. Dr. WEZLER verliest die durch seinen Mitarbeiter Herrn Dr. ERHARD erstellten Berichte über das Nepal Research Centre in Kathmandu (Anlage 8) und das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) (Anlage 9). Ergänzend weist Herr Prof. Dr. WEZLER auf eine projektierte Katalogisierung der Handschriften hin.

(9) Herr Bibl.-Dir. Dr. FEISTEL berichtet über den Stand der Arbeiten an der Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland (Anlage 10).

(10) Frau Dr. EBERT verliest den Bericht über die Tätigkeit der Sektion Kunst und Archäologie. Sie regt an, der Forschungsarbeit dieser Sektion exklusiv in einem Band der ZDMG erweiterten Raum zu bieten. Herr Prof. Dr. WAGNER verweist auf das ständige Interesse der Schriftleitung an derartigen Beiträgen und weist auf andere Publikationsorgane der DMG, insbesondere die AKM, hin.

Frau Prof. Dr. KELLNER berichtet über die Zusammenkunft der Sektion Turkologie am 10. 4. 1991. Neuer Sprecher ist Herr Prof. Dr. ZIEME, Stellvertreter Herr Dr. LAUT. Die dritte Deutsche Turkologenkonferenz ist für 1993 in Ham-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000502

burg geplant. Eine Katalogisierung turkologischer Buchbestände in der Bundesrepublik durch EDV ist projektiert, ein Newsletter für Turkologen mit dem Schwerpunkt historische Forschung geplant. Anfragen sind an Herrn Prof. Dr. KREISER in Bamberg zu richten.

Über die Konstituierung der Sektion Iranistik / Iranische Studien berichtet Herr Prof. Dr. FRAGNER. Sprecher ist Herr Prof. Dr. FALATURI, Stellvertreter Herr Prof. Dr. FRAGNER.

(11) Auf Antrag von Herrn Prof. Dr. SCHALL erteilt die Allgemeine Versammlung dem Vorstand bei einer Enthaltung Entlastung.

(12) Die offen und ad personam durchgeführten Wahlen zum Vorstand ergeben folgende Zusammensetzung:
Für Herrn Prof. Dr. WAGNER wird Herr Prof. Dr. NAGEL bei Enthaltung des Betroffenen zum Zweiten Geschäftsführer gewählt. Da der Vorschlag des Vorstandes, Herrn HAKE, Geschäftsführer des Südasien-Instituts Heidelberg, zum Ersten Geschäftführer zu wählen, Paragraph 8 Abs. (2) der Satzung entgegensteht, bestellt die Allgemeine Versammlung nach Diskussion (FEISTEL, SCHLINGLOFF, FRAGNER, DILGER, WEZLER, WAGNER, KREISER, KANUS-CREDÉ, FISCHER) Herrn HAKE bei 3 Gegenstimmen und 2 Enthaltungen kommissarisch zum Ersten Geschäftsführer bis zur nächsten Allgemeinen Versammlung. Der Vorstand wird bis dahin Vorschläge für eine diesbezügliche Satzungsänderung unterbreiten, über die die Allgemeine Versammlung zu befinden hat. Für Herrn Prof. Dr. RÖLLIG wird Herr Prof. Dr. OELSNER, Jena, bei einer Gegenstimme und 2 Enthaltungen in den erweiterten Vorstand gewählt. Die Gewählten nehmen die Wahl an. Der Erste Vorsitzende dankt den scheidenden Mitgliedern des Vorstandes und des Beirates für das Orient-Institut der DMG in Beirut für ihre aufopferungsvolle Tätigkeit.

(13) Auf Vorschlag des Vorstandes werden Frau Dr. BADRY und Herr Prof. Dr. HALM durch Akklamation zu Kassenprüfern für das Jahr 1991 bestellt. Da beide nicht anwesend sind, erteilt die Allgemeine Versammlung dem Vorstand den Auftrag, den Kandidaten den Wunsch der Allgemeinen Versammlung mitzuteilen. Ein Mitglied des Vorstandes wird der Kassenprüfung beiwohnen.

(14) entfällt, siehe (7).

(15) Der Vorstand schlägt der Allgemeinen Versammlung die Wahl von Frau Prof. Dr. Dr. h.c. ANNEMARIE SCHIMMEL zum Ehrenmitglied der DMG vor. Nach Verlesung der Laudatio durch Herrn Prof. Dr. WILD (Anlage 11) wählt die Allgemeine Versamlung Frau Prof. Dr. SCHIMMEL bei einer Enthaltung zu ihrem Ehrenmitglied. Im Anschluß übermittelt der Erste Vorsitzende die Botschaft der Verleihung der Lidzbarski-Medaille an Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. SPITALER. Die Verleihung wird zu einem späteren Zeitpunkt nachgeholt werden. Der Geehrte dankt für die Übermittlung der Nachricht.

(16) Die nächste Allgemeine Versammlung soll am 26. April 1992 in Wiesbaden stattfinden.

(17) Der XXVI. Deutsche Orientalistentag ist zum 150-jährigen Bestehen der DMG in Leipzig für das Jahr 1995 vorgesehen. Der Erste Vorsitzende dankt Herrn Prof. Dr. PREISSLER für die Übermittlung der Einladung. Die Allgemeine Versammlung dankt Herrn Prof. Dr. SCHLINGLOFF und seinen Mitarbeitern für die Organisation des XXV. DOT in München.

(18) entfällt.

(19) Herr Dr. FEISTEL teilt mit, daß die Erbengemeinschaft LITTMANN den gesamten Nachlaß einschließlich einiger darin enthaltener Stücke aus dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000503

Nachlaß Nöldeke der SBPK übergeben hat. Weiterhin sind im Februar d. J. die orientalischen Handschriften und tibetanischen Blockdrucke aus dem Ostteil der Stadt in die Potsdamer Straße umgezogen. Die erste Bibliotheks-Wiedervereinigung ist damit vollzogen. Außerdem teilt Herr Dr. FEISTEL mit, daß Frau HEDDA WETZSTEIN, Erbin des Konsuls WETZSTEIN, die Einrichtung einer Wetzstein-Stiftung testamentarisch verfügt hat. Der Nachlaß WETZSTEINS geht als Dauerleihgabe an die SBPK. Herr Prof. Dr. AMBROS regt eine häufigere Aktualisierung und Versendung des Mitgliederverzeichnisses der DMG an. Der Erste Vorsitzende übermittelt den Wunsch zahlreicher Tagungsteilnehmer nach rechtzeitiger Versendung des Tagungsprogramms. In der folgenden Aussprache (SCHLINGLOFF, WEZLER, KANUS-CREDÉ, DILGER) wird auch eine weitere Verbreitung der Einladung, unabhängig von einer DMG-Mitgliedschaft, als sinnvoll und förderlich erachtet.

Der Erste Vorsitzende schließt die Versammlung um 19 Uhr 10.

gez. ACKERMANN-GLÖCKNER gez. MUTH
gez. JUNGRAITHMAYR

Anlage 1

Liste der Teilnehmer

Allendorf/Eder: KANUS-CREDÉ. **Amsterdam:** DAIBER, WOIDICH, WOLPERT. **Bamberg:** FRAGNER, KREISER, WALTHER. **Basel:** MEIER. **Bayreuth:** REICHMUTH. **Bekkestua:** v. SIMSON. **Berlin:** AL-BAGDADI, BATHKE (Gast), COLPE, FEISTEL, GRZESKOWIAK (Gast), HELMECKE (Gast), HÖPP (Gast), ITSCHERENSKA (Gast), JASCHINSKÍ (Gast), KELLNER-HEINKELE, LORENZ (Gast), MACUCH. MOHAMMAD-SHAHI (Gast), MOUNA (Gast), SCHETELICH (Gast), SCHÖNE (Gast), STEPPAT, TUNSCH (Gast), WINKELHANE, ZIEME (Gast). **Bergen:** RADTKE. **Bern:** GLÜNZ. **Bochum:** BIESTERFELD. **Bonn:** EIMER, KLEIN (Gast), MAY, SAGASTER, SCHULZE, WILD. **Budapest:** HAZAI. **Ebenhausen:** BÜREN. **Dresden:** BRÄUTIGAM (Gast), ICKE-SCHWALBE (Gast). **Eichstätt:** PANOUSSI. **Erlangen:** FISCHER. **Frankfurt/M.:** ACKERMANN-GLÖCKNER, JUNGRAITHMAYR, MUTH. **Freiburg:** ENDE, FALK, GRONKE, v. HINÜBER, PISTOR-HATAM, ROEMER, SCHARLIPP, TELLENBACH. **Freising:** MAHMOUDI (Gast). **Gauting:** FRANKE, KLUGE. **Germersheim:** SINGER. **Gießen:** SEIDENSTICKER, WAGNER. **Göttingen:** BECHERT, DIETZ, NAGEL. **Gröbenzell:** ZAJADACZ-HASTENRATH. **Hagen:** FREITAG (Gast). **Halle:** FLEISCHHAMMER, JASSIM (Gast), KRATZSCH (Gast), MUSTAFA (Gast), PABST (Gast), RÜHRDANZ (Gast), STURM (Gast), WIEDERHOLD, WINKELMANN (Gast). **Hamburg:** DAHNCKE, DILGER, EMMERICK, PAULY (Gast), WEZLER, **Heidelberg:** BEYER, v. DEWALL, HAKE, KHOURY, LEDDEROSE, SCHALL, UHRIG. **Innsbruck:** SONI, **Istanbul:** GLASSEN, LEMKE, STROHMEIER. **Jena:** OELSNER. **Kiel:** LINCK, **Köln:** ANWARI-ALHOSSEYNI (Gast), FALATURI. **Lausanne:** BRONKHORST (Gast). **Leipzig:** BLOHM, BRAND (Gast), CHRISTMANN (Gast), EBERT (Gast), ELSÄSSER (Gast), GLASS (Gast), GOLDMANN (Gast), HOFFMANN (Gast), A. KARACHOULI (Gast), R. KARACHOULI (Gast), MELZER (Gast), MÜLLER (Gast), PREISSLER (Gast), SCHULZ (Gast), E. TAUBE (Gast), M. TAUBE (Gast). **Lund:** HOLMBERG (Gast). **Mainz:** JOHANSON, SMETS. **Marburg:** NEBES, MÜLLER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000504

München: Assfalg, Degen, Grönbold, Hana, Höllmann, Kaufhold, Kunitzsch, Müller, Pich, Rebhan (Gast), E. Schiefer (Gast), L. Schiefer, Schlingloff, Schmidt-Glintzer, Speiser, Spitaler, Striedl, Weipert, Weninger, Wilhelm. **Münster:** Grotzfeld, Jayawardena-Moser, Mette. **Oslo:** Aartun. **Paris:** Balbir, Caillat. **Quickborn:** Das. **Senden:** Heine. **Stuttgart:** Sieveking. **Tübingen:** Baumann, van Ess, Halm, D. Kellermann, M. Kellermann, Kümmerer, Röllig, v. Stietencron. **Waldkirch:** Quiring-Zoche. **Walldorf:** Vorndran. **Wien:** Ambros, Arat, Duda, Eisenstein, Mühlböck, Prochazka (Gast). **Wiesbaden:** Petzold (Harrassowitz), Prüch (Gast). **Würzburg:** Ebert, Hartmann, Väth.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 1. April 1990 in Wiesbaden abgehalten. Seitdem sind 15 neue (14 persönliche Mitglieder und 1 institutionelles Mitglied) zu verzeichnen. 4 Mitglieder sind verstorben. 18 persönliche Mitglieder und 3 institutionelle erklärten ihren Austritt. Nach den Unterlagen der Geschäftsstelle hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nunmehr 572 persönliche und 97 unstitutionelle Mitglieder.

Seit der vorjährigen Mitgliederversammlung sind von der ZDMG Heft 2/140 (1990) und Heft 1/141 (1991) erschienen. Die Hefte 2/141 (1991) und 1/142 (1992) befinden sich in der Druckerei.

In den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes ist erschienen:

Bd. 48,3: Harald Hundius: *Phonologie und Schrift des Nordthai.* 1990.

Bd. 49,3: Milan Adamovic: *Die Rechtslehre des Imām an-Nasafī in türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332.* 1990.

Bd. 50,1: Martin Kraatz, Jürg Meyer zur Capellen, Dietrich Seckel [Hrsgg.]: *Das Bildnis in der Kunst des Orients.* 1990.

Im Druck befinden sich:

Bd. 49,2: Gerhard Conrad: *Abū 'l-Ḥusain al-Rāzī (-347/858) und seine Schriften. Untersuchungen zur frühen Damaszener Geschichtsschreibung.*

Bd. 49,4: Martin Strohmeier: *Al-Kulliya aṣ-Ṣāliḥiya in Jerusalem. Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg.*

Bd. 50,2: Harald Motzki: *Quellenstudien zur Entstehung der islamischen Jurisprudenz.*

Die 19. Lfg. von Bd. II des *Wörterbuchs der klassischen arabischen Sprache* (WKAS) ist im Januar 1991 erschienen, wie immer der Bearbeitung von Manfred Ullmann, Tübingen. Die 20. Lfg. ist in Vorbereitung.

Anlage 3

Vorläufiger Bericht zum Jahresabschluß 1990

Das Geschäftsjahr 1990 (01. 01. 1990 bis 31. 12. 1990) schließt mit einem Verlust der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von DM 19.785,80. Das Kapital

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000505

der Gesellschaft vermindert sich dadurch von DM 207.494,82 DM auf DM 187.709,82.

Im einzelnen ergeben sich gegenüber dem Vorjahr folgende Abweichungen:

1. Beitragseinnahmen
Diese betrugen 1990 DM 67.462,00 (1989: DM 45.225,00). Die Beitragsrückstände haben sich von DM 10.128,00 (31. 12. 1989) auf DM 29.661,00 zum 31. 12. 1990 erhöht.

2. Verkaufserlöse Sortiment
Die Verkaufserlöse sind mit DM 37.615,87 (ohne MWSt) um DM 3.133,42 niedriger als 1989.

3. Druckbeihilfen
Die im Jahre 1990 gezahlten Druckbeihilfen der Deutschen Forschungsgemeinschaft betrugen DM 52.987,00 und sind zunächst als Darlehen anzusehen. Die im Jahr 1988 für das OIB verauslagten Druckbeihilfen i.H.v. DM 11.925,00 wurden 1990 zurückgezahlt. Dieser Betrag ist zusammen mit dem Druckkostenzuschuß eines Autors i.H.v. DM 3.132,00 als Einnahme anzusehen.

4. Herstellungskosten
Die Herstellungskosten betrugen 1990 insgesamt DM 131.982,42. Davon ZDMG Jahrgang 1990 (140): DM 75.863,42, und sonstige: DM 56.119,00.

5. Rückzahlung Druckbeihilfen
Diese betrugen 1990 DM 3.662,10. Dieser Betrag ist als Darlehenstilgung anzusehen und kein Aufwand (siehe 3.)

6. Verwaltungskosten
Mit DM 11.575,33 sind diese um 7.248,77 DM niedriger als 1989.

7. WKAS
Für das Jahr 1990 erhielten wir von den Akademien wieder DM 3.000,00. Der Zuschuß von Harrassowitz betrug wie immer DM 1.500,00. Diesen Einnahmen von insgesamt DM 4.500,00 standen jedoch Aufwendungen in Höhe von DM 5.829,25. Die Gesellschaft leistete somit einen Zuschuß von DM 1.329,25.

8. Bibliothek
Die Aufwendungen für die Bibliothek in Gießen betrugen 1990 DM 900,00.

9. Orient-Institut Beirut
Die im Jahre 1990 in Deutschland von der Gesellschaft vorgelegten Verwaltungskosten i.H.v. DM 2.370,80 werden in 1991 zurückerstattet.

10. Wertpapiere
Der Nennwert der angelegten Wertpapiere beträgt DM 45.000,00 = Anleihe Bundesrepublik Deutschland zu 6.75%, fällig 1999. Der Kurswert per 31. 12. 1990 beträgt DM 38.844,00. Hierbei handelt es sich um eine börsenbedingte, aufgrund der derzeitigen wirtschafts-politischen Einflüsse, sich ergebende Kursschwankung. (Kurswert per 05. 04. 1991 = DM 40.545,00)).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000506

11. Sonstige Erlöse und Zuwendungen

Im Jahr 1990 wurden folgende Beträge vereinnahmt:

a)	Zinserlöse aus Wertpapieren	DM 3.037,50
b)	Zinserlöse aus Festgeldanlage	DM 3.646,93
c)	Sonstige Erlöse	DM 1.600,58

12. Sonstige Ausgaben DM 47,88

Anlage 4

Bibliotheksbericht für das Jahr 1990

Die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Gießen hatte im Berichtszeitraum die üblichen Zugänge an Zeitschriften und Serien. Der Zugang an Monographien war wie immer gering. Alle Zugänge konnten ordnungsgemäß bearbeitet und gebunden werden.

Die Frage der Überführung der Gießener Bestände in die DMG-Bibliothek in Halle wurde im Vorstand mehrfach erörtert. Sie wird erst möglich sein, wenn eine sachgemäße Unterbringung garantiert und wenn die Eigentumsfrage für die Hallenser Bestände geklärt ist.

Anlage 5

Bericht über die Tätigkeit der Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1990

1. Im 27. Geschäftsjahr 1990 hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von DM 29.248,77 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen DM 3.893,28 die aus Zinsen DM 26.267,74. Es gab zudem eine Quellensteuer-Rückerstattung in Höhe von DM 104,50. An Verwaltungskosten wurden DM 1.016,75 verausgabt. Alle Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.

Aus dem Jahr 1989 stand noch ein Betrag von DM 43,29 offen, so daß insgesamt der Betrag von DM 29.292,06 zur Ausschüttung gelangen kann.

Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt, deren Börsenkurse am 31. 12. 1990 DM 286.659,25 betrug. Es beläuft sich insgesamt auf DM 303.300,–, einschließlich einer vom Vorstand 1990 beschlossenen Aufstockung in Höhe von DM 3.300,–.

2. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten folgendem Druckvorhaben: Beihilfe für die *Kleinen Schriften* Hanns Oertel, hrsg. von Thomas Oberlies. *Die Kleinen Schriften* Moriz Winternitz (Ausschüttung 1987) erscheinen in wenigen Wochen. Die Drucklegung des Bandes der *Kleinen Schriften* Emil Sieg (Ausschüttung 1989) hat begonnen; er wird voraussichtlich noch in diesem Jahr erscheinen.

C. Vogel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000507

Anlage 6

Dr. Tilman Seidensticker Dr. Roswitha Badry

Protokoll

über die am Freitag, dem 22. März 1991, Wilhelmstraße 32, Tübingen, und beim Steuerberater-Büro Brückner, Fürststraße 17, Tübingen, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, e. V. für das Kalenderjahr 1990.

Im Auftrag der Mitgliederversammlung der DMG am 01. April 1990 in Wiesbaden wurden Herr Dr. T. Seidensticker und Herr Dr. S. Leder mit der Kassenprüfung beauftragt. Da Herr Dr. S. Leder zum vorgesehenen Termin verhindert war, erklärte Frau Dr. Roswitha Badry, Tübingen, sich bereit, als Kassenprüferin zu wirken. Wir haben die oben bezeichnete Prüfung durchgeführt.

Es wurden vorgelegt:
1. Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 1990 nebst Erläuterungen
2. Sachkonten
3. Kartei der Mitglieder und die EDV-Erfassung der Mitglieder
4. Einnahmen- und Ausgabenbelege nebst Mitgliederjournal

Die Unterlagen wurden von Herrn Dr. George Baumann, Schatzmeister der DMG, erläutert und von uns für richtig befunden.

Tübingen, den 22. März 1991

Seidensticker/Badry

Anlage 7

Jahresbericht 1990 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

I. Das Orient-Institut im Wechsel der äußeren Geschehnisse

Beirut: Das Jahr 1990 brachte hinsichtlich der Lage des Orient-Instituts keine Veränderungen. Leider mußte die Exilierung der deutschen Mitarbeiter aus Beirut auch weiterhin gerechtfertigt erscheinen. In Beirut war die erste Jahreshälfte (Beginn 31. Januar) geprägt von innermaronitischen Kämpfen in Ost-Beirut zwischen den Truppen des General Aoun und den Milizen des Dr. Geagea, die an Grausamkeit und Zerstörungswut noch das „gewohnte" Maß überstiegen. Der Westteil Beiruts wurde nur sporadisch von „Überbordungen" der Kämpfe betroffen. Eine Annäherung der Menschen der verschiedenen Religionsgemeinschaften war zu beobachten. Christen suchten sogar häufig im jetzt „friedlicheren" muslimischen West-Beirut Zuflucht und benutzten wieder den internationalen Flughafen.

Allerdings wirkte sich die prekäre Lage in Ost-Beirut sehr ungünstig auf die Druckprojekte des Instituts aus, da unsere Druckereien (etwa die Imprimerie Catholique) im Schußfeld der christlichen Kämpfer lagen. Frau Kanaan ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000508

suchte in dieser Situation vermehrt mit West-Beiruter Druckereien zusammenzuarbeiten, die anfänglich noch Schwierigkeiten mit typographischen Problemen hatten. Doch man paßt sich dem technologischen Fortschritt an, und wir können die Prognose wagen, daß Beirut auch in Zukunft im Nahem Osten der Ort mit den qualifiziertesten und preiswertesten Druckereien sein wird.

Die zweite Jahreshälfte verlief friedlicher. Nachdem Ende Juni die „Pax Vaticana" verkündet worden war, gestaltete sich auch die Kommunikation mit den Druckereien in Ost-Beirut wieder problemloser. In der Atmosphäre der beginnenden Golfkrise (13. Oktober) entmachteten die Syrer gemeinsam mit libanesischen Armeeinheiten – nicht ohne Billigung der USA und Frankreichs – General Aoun, der vorher von Saddam Husain Schützenhilfe bekommen hatte. Endlich versuchte man die Beschlüsse des Taef-Abkommens vom Herbst 1989 zu realisieren und die Milizen mit ihren schweren Waffen aus Beirut zu entfernen. Am längsten wehrte sich Dr. Geagea. Doch Anfang Dezember war Groß-Beirut verwirklicht. Die gesperrten Straßen wurden mit Bulldozern geöffnet. Das Ausmaß der Zerstörung kam grausam ans Tageslicht. Die Strom- und Wasserversorgung liegt nach wie vor im argen.

Frau KANAAN konnte nun das Sommerhaus in Ainab besichtigen, das durch ein Bombardement der Israelis zerstört wurde. Auch der Garten ist verwüstet.

Das Jahr endete versöhnlich mit einem „Weihnachtsessen" im Beiruter Orient-Institut, an dem als Gast auch unser früherer maronitischer Hausmeister ABŪ ROBERT neben seinem schiitischen Nachfolger SAMIR am Tisch sitzen konnte.

Istanbul: Die deutschen Mitarbeiter empfinden ihre Existenz in Istanbul zunehmend als normal. Der Aufenthalt wird nach wie vor nicht durch den Status des Instituts, sondern durch die Forschungserlaubnis der einzelnen Mitarbeiter legalisiert. Das betrifft auch die Direktorin. Der Verwalter steht inzwischen auf der Liste des Deutschen Generalkonsulats Istanbul.

Die Möglichkeiten des Unterschlupfes in einem „deutschen" Gebäude (Deutsches Krankenhaus, DDR-Handelsvertretung, Teutonia) wurden bzw. werden weiter verfolgt. Das erfordert Geduld. Mittelfristig sind wir räumlich recht gut ausgestattet in der Susam Sok. 16–18, wo Bibliothek und Arbeitsräume nun drei Etagen umfassen. Dazu kommt das Gäste-Appartement mit zwei Betten.

Die Möglichkeit der engen Zusammenarbeit mit dem „Mutterhaus" in Beirut bietet uns, da die Telefonverbindung nicht funktioniert, die Telexstelle des Generalkonsulats.

Die Vereinigung der beiden deutschen Staaten haben die Mitarbeiter des Orient-Instituts gemeinsam mit der „deutschen Kolonie" Istanbuls im Generalkonsulat am 3. Oktober gefeiert.

II. Bibliothek

Das geteilte Budget bestimmte unsere Anschaffungspolitik. In Beirut wurde vor allem auf dem heimischen Buchmarkt eingekauft. Interessante politische und literarische Zeitschriften aus dem arabischen Raum, die in den westlichen Ländern nur schwer beschafft werden können, werden in Beirut archiviert. Herr Dr. RONCAGLIA und seine Mitarbeiter waren mit der Erfassung und Einordnung dieser zahlreichen Neuerscheinungen voll ausgefüllt. Die Anwesenheit der wissenschaftlichen Mitarbeiter in Istanbul und ihre Bedürfnisse müssen berück-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000509

sichtigt werden. Dazu gehörten im Jahre 1990 u. a. die forschungsbezogenen Anschaffungen zur Literatur der nordafrikanischen Länder (RYBERG).

Die laufenden Zeitschriftenabonnements wurden nach Istanbul umgeleitet. Auch westliche Sekundärliteratur, die für uns unentbehrlich ist, nicht nur aktuelle Neuerscheinungen, wurde für Istanbul angeschafft. Doch der Akzent der Istanbuler Bibliothek liegt deutlich auf Türkeistudien im weiteren Sinne. Einen Schwerpunkt bilden u. a. spätosmanische und republikanisch-türkische Zeitschriften.

Es wurden im Jahre 1990 vier Listen der Istanbuler Neuerwerbungen verschickt: Nr. 2 Regionalgeschichte (VÄTH). Nr. 3 Arabische Literatur Palästinas (KLEMM). Nr. 4 Kongresse, Kulturanthropologie u. a. (VÄTH). 5. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft (KLEMM u. VÄTH).

Erwerb, bibliothekarische Erfassung der alten und neuen Bestände, Koordination der Bibliotheksarbeit, sowie Umordnung nach Bezug der neuen Räume, nahmen nicht nur den Bibliothekar Dr. LEMKE voll in Anspruch, sondern alle Mitarbeiter mußten, trotz des Einsatzes der türkischen Hilfskräfte, viel Arbeitszeit in die Bibliothek investieren.

III. Personelle Veränderungen

Im Mai verließ Dr. KLAUS-DETLEV WANNIG nach dreijähriger Tätigkeit das Orient-Institut. Dr. VERENA KLEMM übernahm am 1. Mai nach Ablauf ihres einjährigen Arbeitsvertrages die Stelle einer Wissenschaftlichen Assistentin an der Universität in Hamburg. Neu nach Istanbul kamen im April Dr. MARTIN STROHMEIER und im August Dr. JÜRGEN PAUL. Im Dezember 1990 beendete Dr. GERHARD VÄTH seine dreijährige Referententätigkeit am Orient-Institut in Istanbul.

IV. Wissenschaftliche Kontakte, Vorträge usw.

Im März konnte Prof. Dr. AYDIN SAYILI die Urkunde über die Ehrenmitgliedschaft in der DMG überreicht werden. Die Direktorin reiste aus diesem Anlaß nach Ankara, und der deutsche Botschafter, Dr. E. EICKHOFF, sorgte für den feierlichen Rahmen in der Deutschen Botschaft. Die Direktorin wurde von Prof. SAYILI in dem von ihm geleiteten Atatürk Kültür Merkezi empfangen.

Die Direktorin und Herr WANNIG nahmen im Jahre 1990 an mehreren Arbeitssitzungen der deutsch-türkischen Arbeitsgruppe „Sprache und Kulturaustausch" im Deutschen Kultur-Institut teil.

Die Direktorin wurde im Mai zu der Tagung einer deutsch-türkischen Expertengruppe (Vorsitz Prof. Dr. E. AKURGAL) in Ankara eingeladen. Es sollten Aktivitäten auf Regierungsebene in Gang gesetzt werden zur Intensivierung der gegenwartsbezogenen Türkeiforschung in der Bundesrepublik.

Über das BMFT wurden aus Bundesmitteln Ende des Jahres Kurzstipendien an Wissenschaftler aus der ehemaligen DDR vergeben. So konnten wir Frau Dozentin Dr. KARIN RÜHRDANZ von der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg einen dreimonatigen Forschungsaufenthalt in Istanbul vermitteln. Als Spezialistin für islamische Miniaturenmalerei nutzte sie ihren Aufenthalt in den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000510

Istanbuler Bibliotheken sehr fruchtbar. Sie machte auch kürzere Reisen nach Anatolien, vor allem um seldschukische Baudenkmäler zu besichtigen.

Im Jahre 1990 fanden im Orient-Institut Istanbul sieben Vortragsveranstaltungen statt: 13. Februar: Dr. ROBERT ANHEGGER, Istanbul: *Frau Karagöz will Advokat werden. Alte Platten als Quelle zur Sozialgeschichte der modernen Türkei*; 10. April: Dr. KLAUS-DETLEV WANNIG, Orient-Institut: *Vom Elfenbeinturm zum Wachturm. Ausblicke auf türkische Gedichte und Überlegungen zur Rolle der Lyrik in der Türkei*; 26. Juli: Dr. VERENA KLEMM, Hamburg: *Literatur und Engagement: Die palästinensische Schriftstellerbewegung*; 26. September: Dr. ULRICH MARZOLPH, Göttingen: *Der arabische Witz im internationalen Kontext*; 17. Oktober: Prof. Dr. KĀZIM ÇEÇEN, TÜ Istanbul: *Alte Wasserversorgungsanlagen in Istanbul*; 22. November: Dr. HANS GÜNTER KLEFF, Berlin: *Zur Situation der türkischen Bevölkerung in Berlin nach der Maueröffnung*; 12. Dezember: Doz. Dr. KARIN RÜHRDANZ, Halle: *Ideologische Bildprogramme in islamischen Miniaturhandschriften.*

V. Forschungstätigkeit und wissenschaftliche Aktivitäten der einzelnen Mitglieder des Orient-Instituts

Dr. VERENA KLEMM arbeitete weiter an dem literatursoziologischen Forschungsprojekt (Schwerpunkt: *Literaturbewegung in Palästina*). Darüber hielt sie im Juli einen Vortrag im Orient-Institut. Außerdem arbeitet sie an einem Artikel über die *Symbolik des Steines in der Intifāḍa-Literatur.*

In der Bibliothek war sie befaßt mit der bibliothekarischen Bearbeitung der arabischen Literatur Palästinas, die sie auf einer Dienstreise in Jerusalem angekauft hatte. Siehe Liste der Neuerwerbungen des Orient-Instituts Nr. 4. Diese Abteilung soll später in die Beiruter Bibliothek integriert werden.

Dr. JÜRGEN PAUL machte sich sogleich nach Dienstantritt sehr verdient um das Ṣafadī-Projekt. Da nun alle Bände, auch der letzte Band 29 (Dr. MAHER JARRAR), an Edititoren vergeben sind, mußte noch einmal ein Gesamtüberblick über die Handschriftenlage erreicht werden. Herr PAUL stellte gründliche Recherchen an, wobei er neue Entdeckungen machte, und erarbeitete ein Exposé über die Handschriftensituation. Er schrieb an alle Editoren der noch in Arbeit befindlichen Bände, um sicherzustellen, daß jeder Bearbeiter die relevanten Handschriften zur Verfügung hat. Von den noch nicht verfügbaren Handschriften wurden Mikrofilme bestellt und größtenteils auch schon an die Bearbeiter versandt. Er war mit der Koordination der Korrespondenz mit den Editoren der Ṣafadī-Bände und dem Herausgeber der BI (Prof. U. HAARMANN) betraut.

Herr PAUL selber wird seine Beobachtungen über das Abhängigkeitsverhältnis der Ṣafadī-Handschriften in einer gesonderten Publikation zusammenfassen. Auch wird er eine Übersicht erstellen, die als Entscheidungsgrundlage dazu dienen soll, ob nach Abschluß des Projekts ein Supplementband herausgegeben werden muß.

Herr PAUL bereitete drei Aufsätze für den Druck vor. Für IJMES: *Forming a Faction. The ḥimāyat System of Khwāja Aḥrār*, für Saeculum: *Hagiographische Texte als historische Quelle* und für Der Islam: *Scheiche und Herrscher im Khanat Čağatay.*

Neu eingearbeitet hat sich Herr PAUL in Handschriftentexte der *inšā'*-Literatur (auf das östliche Iran und Mittelasien in den beiden vormongolischen Jahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000511

hunderten bezogen), die sich in Istanbuler Bibliotheken befinden, und er hat begonnen, *inšā'*-Handschriften zu beschreiben unter dem Arbeitstitel: *Anonyme persische und arabische inšā'-Handschriften in Istanbuler Bibliotheken.*

In der Bibliothek war er für die Abteilung Zentralasien zuständig.

Außerdem hat er einen türkischen Intensiv-Sprachkurs bei TÖMER absolviert.

Dr. M. Roncaglia widmete sich neben der Bibliotheksarbeit auch weiterhin seinen wissenschaftlichen Studien. Er konnte den dritten Band der (arabischen) Dokumentensammlung über *Fakhr ad-Dīn II (1621–1635)* abschließen und begann mit der Übersetzung ins Französische.

Er hat auch mit anderen Beiruter Gelehrten zusammengearbeitet: Er las Korrekturen für den *Dictionnaire Technologique des Sciences Physiques, Arabe-Francais-Anglais*, hrsg. vom Culturel Center for Research and Services und übersetzte zusammen mit Dr. Samir al-Khadim die Tagebücher des Marino Sanudo Torsello nebst Kommentar ins Arabische. Er wird eine Einleitung für die arabische Ausgabe verfassen.

Einen Vortrag unter dem Titel: *Marino Sanudo di Torsello. Sa propagande pour la croisade de 1321 à 1343. Idées – Luttes – Echecs – Paralléles* hielt er im Institut Culturel Italien in Beirut und in der Kaslik-Universität.

Er repräsentierte das Orient-Institut bei einem Philosophischen Symposium am BUC (Beirut University College).

Dr. Birgitta Ryberg befaßte sich im Rahmen ihres Forschungsschwerpunktes: *Moderne Literatur der Maghreb-Staaten* mit der Geschichte und den Dialekten Nordafrikas. Auf einer längeren Dienstreise nach Marokko, Algerien und Tunesien beschaffte sie Literatur und knüpfte Kontakte mit Schriftstellern, Journalisten, Literatur- und Sozialwissenschaftlern sowie Repräsentanten der Kultur-Bürokratie.

Anhand eines Migliederverzeichnisses des Tunesischen Schriftstellerverbandes erarbeitete sie eine Statistik zum beruflichen Hintergrund, Bildungsstand, zur Altersstruktur und Produktivität der Schriftsteller.

Sie bearbeitete die von ihr in Nordafrika gekauften Bücher bibliothekarisch.

Außerden war sie betraut mit der Begutachtung eines alten Projektes des Orient-Instituts, das von Gelehrten der Beiruter Université Saint Joseph betreut wird, der *Encyclopaedia of Modern Arabic Literature.*

Anhand arabischer Tageszeitungen verfolgt sie kontinuierlich die politischen Vorgänge im Libanon.

In Tunis führte sie Gespräche mit dem Direktor der Bibliothèque Nationale, Ibrahim Chabbouh, der Ṣafadī 28 edieren wird.

Dr. Martin Strohmeiers Forschungsschwerpunkt ist das Thema: *Studien zur Geschichte des türkischen Hochschulwesens.* Er machte einen Aufsatz mit dem Titel: *Universität, Staat und Gesellschaft* druckfertig und arbeitete an den Korrekturen seiner Studie: *al-Kulliya aṣ-Ṣalāḥīya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg,* die demnächst in den AKM erscheinen wird.

In der Bibliothek widmete er sich der Abteilung Geschichte der Türkischen Republik und der Zeitschriftensammlung. Außerden mußte er sich um die Aufnahme der komplizierten osmanischen Titel kümmern.

Als einziger Turkologe unter den Mitarbeitern war er auch für Public Relations mit türkischen Wissenschaftlern zuständig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000512

Dr. GERHARD VÄTH arbeitete an der Edition des Ayyubidenhistorikers Ibn al-Munšī und an einer Untersuchung über die Stellung des *na'ib* in den seldschukischen Kleinstaaten des 12. und 13. Jahrhunderts in der Ğazīra.

Er legte Materialsammlungen an für einen Aufsatz über den Gründungsversuch einer islamischen Universität in der Türkei (Bezm-i Alem Olayı) und für eine annotierte *Aleviten-Bibliographie.*

Er bereitet eine Fotoausstellung über *Die versinkende Hauptstadt Hasankeyf* (als Folge des Staudammbaus) vor, die in Stuttgart im Lindenmuseum geplant ist.

Mit Hilfe von Prof. N. GÖYÜNÇ begann er die Durchsicht osmanischer Kataster und *vakıf*-Urkunden zur Geschichte Hasankeyfs im frühen 15. Jahrhundert.

Außerden war er unermüdlicher Verbindungsmann zu den Istanbuler Bibliotheken, auch für auswärtige Kollegen (LAWRENCE CONRAD, G. GRAF, DAIBER, RUDOLPH, WILD u. a.)

In der Bibliothek arbeitete er u. a. an den Listen der Neuerwerbungen s. o.

Herr VÄTH las noch eine gründliche Vorkorrektur von BI 38, dessen Manuskript von den Autoren (WOIDICH und LANDAU) camera-ready vorgelegt werden soll.

Dr. KLAUS-DETLEV WANNIG legte zu den Sitzungen der Arbeitsgruppe „Sprache und Literatur – Mittelfristige Perspektiven und Schwerpunkte des türkisch-deutschen Kulturaustausches" im Deutschen Kultur-Institut zwei Papiere vor: *Kanäle des Kulturaustausches* und *Rolle der Turkologen bei diesem Kulturaustausch.* Aus seiner reichen Materialsammlung zur modernen türkischen Lyrik erarbeitete er einen Vortrag s. o. und fertigte beispielhafte Gedichtübersetzungen dafür an.

Die Direktorin beteiligte sich an wissenschaftlichen bzw. kulturpolitischen deutsch-türkischen Dialogen in Ankara und Istanbul. Korrespondenzen über Druckprojekte, Korrekturlesen BTS 39, BI 38 nahmen viel Zeit in Anspruch. Gespräche mit Kolleginnen über das literatursoziologische Projekt, Materialsammlungen dazu (Türkische Schriftstellerinnen, populäre türkische Geschichtsschreibung) wurden fortgesetzt.

Am 19. 11. hielt sie einen Vortrag an der Universität Bern: *Über das Ansehen der Dichter und Geschichtenerzähler in der islamischen Welt.*

Sie las die Korrekturen für den Aufsatz: *The Reception of Hafiz: Textual Transmission in a Historical Perspective*, der in dem Sammelband *Heavenly and Earthly Drunkenness (Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz)* erscheinen wird.

VI. Gäste

Ebenso wie in Beirut gab es jetzt auch in Istanbul vermehrt Bibliotheksbenutzer, und die Istanbuler Vortragsveranstaltungen waren stets gut besucht.

Das Beiruter Orient-Institut erwartete am 29. August den Besuch des italienischen Botschafters im Libanon, M. GIUSEPPE DE MICHELIS DE SLONGHELLO. Im Wagen des Botschafters starb Frau JOLANDE RONCAGLIA, die den Botschafter in das Institut begleiten sollte, an einem Herzschlag. Der Botschafter stattete seinen offiziellen Besuch im Institut eine Woche später ab.

Zu den Gästen, die das Orient-Institut Istanbul in diesem Jahr erstmalig besuchten, gehörten: Prof. BÖWERING, Yale; Prof. ERMERS, Nijmegen; Prof. BÜRGEL, Bern; Dr. ORHAN KOLOĞLU, Basın Müzesi, Istanbul; Prof. GÜNAY KUT, Boğazıçı Üniversitesi Istanbul; SLAVI SLAVOV, Bulgarischer Konsul,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000513

Istanbul; Prof. TAHSIN YAZICI, Istanbul; NECATI CUMALI, Schriftsteller, Istanbul; Dr. MANFRED PUSCH, BMFT, Bonn; Drs. PETRA DE BRUIJN, Leiden; Prof. GÖYÜNÇ, Konya; MARK NESBITT, British Institute of Archeology Ankara; Prof. HÜSEYIN HATEMI, Istanbul; Prof. PETRA KAPPERT, Hamburg; Dr. ARNOLD HOTTINGER, NZZ-Korrespondent, Nikosia; Prof. ŞERIF MARDIN, Boğaziçi Üniversitesi, Istanbul; Dr. MANUELA MARIN, Madrid; Dr. DAVID WAINES, Lancester; Dr. MEYER-CLOTH, AA, Bonn; Dr. J. VAN ROOS, Direktor des Netherlands Institute for the Near East, Leiden; EDUARD LA GRO, Leiden u. a.

VII. Publikationen

Beiruter Texte und Studien:

BTS 37: *Adab al-mulūk.* Hrsg. von BERND RADTKE: Kompletter Abzug mit den letzten Korrekturen an den Editor.

BTS 38: *Das Pyramidenbuch des Abū Ǧa'far al-Idrīsī.* Eingeleitet und hrsg. von ULRICH HAARMANN: Neuer Abzug an den Editor.

BTS 39: TILMAN NAGEL [Hrsg.]: *Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen:* Das Buch ist im Dezember 1990 erschienen.

BTS 41: BIRGITTA RYBERG: *Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch im Werk des ägyptischen Schriftsteller Yūsuf Idrīs:* Neuer Abzug an die Autorin für die Anfertigung der Indices.

BTS 43: BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar der Hs Qarawiyyin 809/40 (abwāb aṭ-ṭahāra):* Erster von der Autorin korrigierter Abzug zurück in die Druckerei.

BTS 44: MATHIAS VON BREDOW: *Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule:* Kompletter erster Abzug an den Autor zur Korrektur.

BTS 45: OTFRIED WEINTRITT: *Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten:* Zweiter Abzug komplett zum Autor.

BTS 46: GERHARD CONRAD: *Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte:* Erster Abzug zur Korrektur an den Autor.

BTS 47: MICHAEL GLÜNZ: *Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts:* Zweiter Abzug zum Autor.

BTS 48: AYMAN FU'AD SAYYID: *La Capitale de l'Egypte jusqu'à l'Epoque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fusṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique:* Erster Abzug wurde von Frau KANAAN korrigiert und in die Druckerei gegeben.

BTS 50: IRMGARD FARAH: *Die deutschen Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd":* Erster Abzug wurde von Frau KANAAN korrigiert und in die Druckerei gegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000514

Bibliotheca Islamica:

BI 05: *Die Chronik des Ibn Iǰās.* Edition aller fünf Teile des Werkes *Badā'iʿ az-zuhūr fī waqā'iʿ ad-duhūr.* Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von MOHAMED MOSTAFA. Indices für das Gesamtwerk: (il) Teil 04: Erster Abschnitt: *Glossar:* Nach Vorlage der ersten drei Faszikel kam es zur Einigung mit den Erben Prof. MOSTAFAS, die ihre Einwilligung zum Druck gegeben haben.

BI 06: AṢ-ṢAFADĪ: *Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī.* (s) Teil 19: Hrsg. von RIDWĀN SAYYID: Kompletter zweiter Abzug vom Editor korrigiert.

BI 27b: ʿAbdalqādir Ibn ʿUmar al-Baġdādī. *Glossen zu Ibn Hišāms Kommentar zu dem Gedicht Bānat Suʿād.* Hrsg. von NAZIF HOCA. Teil 2/I u. 2/II: Hrsg. von NAZIF HOCA und überarb. von MUḤAMMAD AL-HUĞAIRĪ: Beide sind im Dezember 1990 erschienen.

BI 34: *Muʿǧam aš-Šaǧarī. Das Homonymenwörterbuch des Ibn aš-Šaǧarī.* Hrsg. von ATTIA RIZQ: Der zweite komplette von AL-HUĞAIRĪ korrigierte Abzug ging in die Druckerei zurück.

BI 35: AT-TIRMIḎĪ: *Drei Schriften des Theosophen at-Tirmiḏī.* Hrsg. von BERND RADTKE. Ein neuer Abzug (ohne Indices) ging an den Editor.

BI 39: IBN AṬ-ṬUWAYR. *Nuzhat al-muqlatain fī aḫbār ad-daulatain.* Kompil., hrsg. u. eingel. von AYMAN FU'ĀD SAYYID: Die ägyptische Druckerei hat nach Korrekturlesen von Herrn AL-HUĞAIRĪ und dem Editor einen neuen Fotoabzug erstellt, der nach Beirut ging.

BI 40: *Kanz al-fawā'id fī tanwīʿ al-mawā'id. (Arabisches kulinar.-mediz. Werk aus der Zeit der ägypt. Mamluken.)* Hrsg. von MANUELA MARIN u. DAVID WAINES. Das Manuskript ging in die Druckerei.

ERIKA GLASSEN

Anlage 8

Bericht über das Nepal Research Centre (NRC) für den Zeitraum vom April 1990 bis März 1991

1. Allgemeines

Das NRC basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen und bereits zweimal verlängerten Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Aufgabe des NRC ist die Unterstützung deutscher und ausländischer Wissenschaftler aller Fachgebiete bei der Vorbereitung und Durchführung von Forschungsprojekten in Nepal.

2. Mitarbeiter

Direktor des NRC ist Prof. Dr. ALBRECHT WEZLER, Hamburg. Die örtliche Leitung liegt bei Dr. FRANZ-KARL EHRHARD. Manager des NRC ist nach wie vor G. B. KALIKOTE. Die Aufgabe des offiziellen Übersetzers nimmt PHILIP PIERCE, M.A., wahr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000515

3. Aufgaben und Aktivitäten

a. Das NRC beherbergt und unterstützt das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP). Zur Zeit werden die Handschriften und Dokumente in Sanskrit und Newari bearbeitet von VISHNU RAJ JHA und GURUSHEKAR SHARMA; das tibetischsprachige Material wird katalogisiert von PEMA JIGME, zeitweise unterstützt von SEPO RANGRIG.

b. Folgende Wissenschaftler wurden im Berichtszeitraum betreut: GUDRUN CORVINUS (Geo-Archäologie: Universität Erlangen); PERDITA POHLE (Geographie: Universität Gießen); DIETER SCHUH (Tibetologie: Universität Bonn); HANS-GEORG HÜTTEL (Archäologie: Deutsches Archäologisches Institut); ANGELA SIMONS-SCHWELLNUS (Archäologie: Universität Köln); ANGELA VON DEM DRIESCH (Zoologie: Universität München); MATTHIAS JAKOB (Alpine Geomorphologie: Universität Heidelberg); PAUL WINKLER (Primatologie: Universität Göttingen); CHRISTOPH CÜPPERS (Tibetologie: Universität Bonn).

c. Folgende Personen wurden im Berichtszeitraum vom NRC in Zusammenarbeit mit der „Research Division" der Tribhuvan University betreut: PETRA SCHWEIZER (Freiburg): *Wissen, Einstellung und Verhalten im Bezug zum Umweltgeschehen im Zentral-Himalaya (Bamti-Bandhar)*; CAROLA BORRIES (Göttingen): *Ökologie und Verhalten der Langur-Affen (Presbytis entellus) in Nepal.*

d. Publikationen

Im Berichtszeitraum erschienen:

B. PFLEIDERER et al.: *A Bibliography on Himalayan Ethnography.* (NRC Publications. No. 15.)

P. POHLE: *Useful Plants of Manang District.* (NRC Publications. No. 16.)

In Vorbereitung:

Journal of the Nepal Research Centre. Vol. IX (including the Nepalese National Bibliography for 1984–1986).

4. Tätigkeiten der Mitarbeiter

Neben der aktiven Unterstützung der genannten Wissenschaftler und der Vorbereitung von Nummer IX des „Journal of the Nepal Research Centre" war PHILIP PIERCE, M. A., vor allem mit verschiedenen Auftragsarbeiten von Übersetzungen aus dem Deutschen ins Englische beschäftigt. Von Dr. F.-K. EHRHARD erschienen zwei Aufsätze: *The Tibetan Section of the Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP). Activities and Plans (1990/91).* In: Abhilekh 8 (1990); sowie *The Stūpa of Bodnath: A Preliminary Analysis of the Written Sources.* In: Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology 120 (October/November 1990).

FRANZ-KARL EHRHARD

Anlage 9

Bericht über das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) für den Zeitraum von April 1990 bis März 1991

1. Allgemeines

Mit der Verlängerung des Vertrages zwischen dem Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal, und der Deutschen Morgenländischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000516

Gesellschaft, die im September 1990 durchgesetzt werden konnte, steht das Projekt in seiner fünften Phase. Der Zeitraum der Verlängerung wurde auf drei Jahre festgesetzt, so daß von einem Auslaufen des Projektes zum Februar 1993 auszugehen ist.

2. Mitarbeiter

Direktor des NGMPP ist Prof. Dr. Albrecht Wezler, Hamburg. Die örtliche Gesamtleitung, mit Schwerpunkt auf der tibetologischen Abteilung, liegt in den Händen von Dr. Franz-Karl Ehrhard, Kathmandu. Das Projekt beschäftigt nunmehr zwölf nepalische wissenschaftliche Mitarbeiter.

3. Verfilmung und sonstige Aktivitäten

Im Berichtszeitraum (März 1991 noch nicht eingeschlossen) wurden 4.062 Handschriften und Dokumente verfilmt mit insgesamt 124.100 Folios. Auf die tibetologische Abteilung entfallen davon 1.185 Handschriften mit 62.656 Folios. Damit sind von Beginn des Projekts bis Ende Februar 1991 119.284 Manuskripte mit 4.378.460 Folios gefilmt worden.

Die Arbeit in den National Archives konzentrierte sich auf die Katalogisierung neu zugänglich gemachter Tibetica, die z.T. schon seit Jahren hinter verschlossenen Schranktüren lagerten. Als besonderer Glücksfall erwies sich der Transfer von gut zwei Dutzend Kisten aus dem National Museum (Chauni) in die National Archives. Diese Kisten enthielten tibetische Handschriften und Blockdrucke, die vor über zwanzig Jahren von der nepalischen Regierung am Grenzort Walangchung (Ostnepal) konfisziert worden waren. Eine erste Durchsicht förderte u.a. die früheste bekannte Druckausgabe vom *Theg mchog mdzod* des Klong-chen rab-'byams-pa aus dem 16. Jahrhundert zutage, sowie eine seltene Handschriftensammlung von Ritualtexten des 5. Dalai Lama (1617–82).

Die Verfilmung der in den Guthisamsthans aufbewahrten Dokumente wird planmäßig fortgesetzt; Ergebnis in den letzten zwölf Monaten: 1.828 Dokumente. Die Bände mit dem Inschriftenmaterial der „Mahesh Regmi Research Series" konnten vollständig gefilmt werden. Unter den von Privatpersonen zur Verfügung gestellten Sanskrithandschriften ist eine Manuskriptsammlung aus Guhyeśvarī (Padmanath Paudela) hervorzuheben.

Bedingt durch die erst im September 1990 erfolgte Verlängerung des Vertrages unternahm die tibetologische Abteilung im Berichtszeitraum nur eine Expedition. Im Kloster Thub-bstan-chos-gling (Jumbesi/Solu Region) konnten dabei 333 Texte mit insgesamt 19.000 Folios gefilmt werden. Der Abt 'Khrul-zhig Rin-po-che überließ dem Projekt nicht nur seine äußerst interessante Handschriftensammlung zur Verfilmung, sondern machte auch Blockdrucke aus dem Everest-Gebiet zugänglich, wie etwa die bisher noch nicht vollständig publizierten Werke des rDza rong-phu Bla-ma Ngag-dbang bsTan-'dzin nor-bu (1867–1940).

Nächste Expeditionen sind geplant in die Gebiete von Nub-ri und Lang-tang.

Ein großer Schritt vorwärts in Richtung auf den Bau des vom Auswärtigen Amt finanzierten Mikrofilmhauses war die Grundsteinlegung am 27. Februar 1991. Botschafter Dr. Martin Schneller nahm aktiv teil an dem von den Pandits der National Archives durchgeführten Ritual. Nach dem nun endlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000517

eingeleiteten Baubeginn ist mit einer Dauer von acht bis zwölf Monaten bis zur Fertigstellung des Gebäudes zu rechnen.

FRANZ-KARL EHRHARD

Anlage 10

Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland

Seit der letzten allgemeinen Versammlung sind erschienen:

II, 9	*Indische Handschriften.* T. 9: Hrsg. v. K. L. JANERT. Verzeichnet von N. N. POTI. 1990 (1991).
VI, 1b	*Hebräische Handschriften. StuUB Frankfurt.* T. 2: Beschrieben von E. ROTH und L. PRIJS. 1990 (1991).
XI,10	*Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* T. 10: *(Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, Bände 1 bis 14).* Beschrieben von PETER SCHWIEGER. 1990 (1991).
XVII, Reihe B, 2	*Arabische Handschriften.* T. 2. Beschrieben von G. SCHOELER. 1990 (1991).
XXVII, 4	*Japanische Handschriften und traditionelle Drucke aus der Zeit vor 1868.* T. 4. Beschrieben von E. KRAFT. 1990.
Suppl. 30	*Die handschriftliche Überlieferung des Vinaya der Mūlasarvāstivādin.* Von K. WILLE. 1990.

Es befinden sich im Druck:

II, 11	*Indische Handschriften.* T. 11: Hrsg. von K. L. JANERT.
Suppl. 27	*Devḥatül-Meşayiḫ. Das biographische Werk über die osmanische Scheichülislame von Mustakimzade und seinen Fortsetzern.* Einl. und Ed. von BARBARA KELLNER-HEINKELE.
Suppl. 34	*August Hermann Francke und die Westhimalaya-Mission der Herrnhuter Brüdergemeinde.* Von H. WALRAVENS/ M. TAUBE.

Anlage 11

DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

HAT FRAU

DR. DR. DR. H.C. MULT. ANNEMARIE SCHIMMEL

AM 10. APRIL 1991 ZU IHREM

EHRENMITGLIED GEWÄHLT

SIE EHRT IN IHR EINE ISLAMWISSENSCHAFTLERIN, DEREN LEBENSWERK IM IN- UND AUSLAND UNGEWÖHNLICH BREITE ANERKENNUNG GEFUNDEN HAT. ANNEMARIE SCHIMMEL HAT VON FRIEDRICH HEILER AUSGEHEND DIE HISTORISCHE DISZIPLIN ISLAMWISSENSCHAFT MIT DEM RELIGIONSVERGLEICHENDEN ANSATZ VERKNÜPFT. DABEI HAT SIE DER ISLAMISCHEN MYSTIK EIN NEUES VERSTÄNDNIS ABGEWONNEN. IHRE BESONDERE LIEBE GALT DEM VERHÄLTNIS VON MYSTIK UND POESIE, DAS SIE ZU EINER REIHE VON EINFÜHLSAMEN STUDIEN ZU EINZELNEN MYSTIKERN UND ZU SYTEMATISCHEN UNTERSUCHUNGEN ZUR MYSTISCHEN BILDERWELT ANGEREGT HAT. SIE WAR INNERHALB DER DEUTSCHEN GELEHRTEN ÖFFENTLICHKEIT EINE DER ERSTEN, DIE DIE BEDEUTUNG DES INDO-MUSLIMISCHEN RAUMS FÜR DIE ISLAMWISSENSCHAFT ERKANNTEN. IHRE UNTERSUCHUNGEN ZU BIS DAHIN IN DEUTSCHLAND NAHEZU UNERSCHLOSSENEN LITERATURGEBIETEN WIE DEM DES URDU ODER DES SINDHI WAREN PIONIERARBEITEN. ZUSAMMENFASSENDE ARBEITEN ÜBER DEN ISLAM IM INDISCHEN SUBKONTINENT MACHEN SIE HEUTE ZU EINER UNANGEFOCHTENEN AUTORITÄT AUCH AUF DIESEM GEBIET. NACHDEM SIE AN DEN UNIVERSITÄTEN VON MARBURG, ANKARA UND BONN ALS AKADEMISCHE LEHRERIN GEWIRKT HATTE, ERHIELT SIE 1967 EINEN RUF AN DIE HARVARD UNIVERSITY UND HAT DORT SEIT 1980 DIE AGHA-KHAN-PROFESSUR FÜR INDO-MUSLIMISCHE KULTUR INNE. SEIT 1990 IST SIE DARÜBERHINAUS HONORARPROFESSORIN AN DER UNIVERSITÄT BONN. ANNEMARIE SCHIMMEL HAT IN IHREM WISSENSCHAFTLICHEN WERK BESONDERES GEWICHT AUF DIE VERMITTLUNG KULTURELLER WERTE ZWISCHEN WEST UND OST GELEGT. IN EINER DICHTEN FOLGE VON ÜBERSETZUNGEN AUS DEM ARABISCHEN, PERSISCHEN, TÜRKISCHEN, AUS DEM URDU UND SINDHI HAT SIE DEM FACHPUBLIKUM UND EINEM BREITEREN LESERKREIS NICHT NUR EINE FÜLLE VON BISHER UNBEKANNTEM VOR AUGEN GEFÜHRT. IHRE ÜBERRAGENDE SPRACHBEGABUNG REIZTE DIE AUFGABE, DEN LITERARISCHEN RANG DER AUS SO GRUNDVERSCHIEDENEN SPRACHEN ÜBERSETZTEN WERKE AUCH IM DEUTSCHEN ODER ENGLISCHEN SINNFÄLLIG ZU MACHEN. DAS BEWUSSTSEIN VON DER BEI ALLER ANDERSARTIGKEIT GEGEBENEN GLEICHRANGIGKEIT RELIGIÖSER UND LITERARISCHER WERKE IN OST UND WEST IST DER SCHLÜSSEL ZU ANNEMARIE SCHIMMELS WEITGESPANNTEM OEUVRE. DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT WÜNSCHT IHR NOCH LANGE JAHRE FRUCHTBAREN WIRKENS.

Jungraithmayr *von Hinüber* *Rosner*
Wagner *Baumann*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000519

Orientalische Handschriften und tibetische Blockdrucke

Am 6. und 7. Februar 1991 wurden die orientalischen Handschriften und tibetischen Blockdrucke der Deutschen Staatsbibliothek aus den Räumen der Asien-Afrika-Abteilung, Unter den Linden, in das Gebäude der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Straße, umgezogen. Sie sollen aus konservatorischen Gründen nunmehr hier aufbewahrt und zusammen mit den schon bisher in der Orientabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz befindlichen orientalischen Handschriften der Benutzung zugänglich sein.

Damit ist es hier zum ersten Mal gelungen, durch die Folgen des Zweiten Weltkrieges getrennte Bestände der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek wieder zu vereinigen.

Anfragen und Mikrofilmwünsche zu allen Handschriften sind nunmehr also zu richten an:
Orientabteilung, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Straße 33, Postfach 1407, D-W-1000 Berlin 30, Telefon: (030) 2662489, Telefax: (030) 2662814

Deutsche Staatsbibliothek, Berlin
Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin

Nachlaß Enno Littmann

Die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz konnte kürzlich als Geschenk der Erbengemeinschaft den wissenschaftlichen Nachlaß Enno Littmanns (1875–1958) übernehmen. Dieser umfaßt in über 120 Kästen Littmanns umfangreiche Korrespondenz mit Orientalisten aus aller Welt, Manuskripte und Arbeitsmaterialien, Expeditionstagebücher, Fotos, Lebensdokumente sowie einige orientalische Handschriften.

Hinzu kommt ein Teilnachlaß von Theodor Nöldeke (1836–1930) mit den an ihn gerichteten Briefen Littmanns sowie weiterer Korrespondenz. Diese Materialien ergänzen den in der Universitätsbibliothek Tübingen befindlichen Hauptnachlaß Theodor Nöldekes.

Anfragen zu den Nachlässen insgesamt (Enno Littmann: Nachlaß 245, Theodor Nöldeke: Nachlaß 246) sind zu richten an die Handschriftenabteilung – Telefon: (030) 2662841.

Die orientalischsprachigen Materialien aus dem Nachlaß werden von der Orientabteilung verwaltet und erschlossen: Orientabteilung – Telefon: (030) 2662489.

Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin
Potsdamer Straße 33, Postfach 1407, D-W-1000 Berlin 30
Telefax: (030) 2662814

Korrektur zur Besprechung von Fritz Meier: *Bahā'-i Walad*, ZDMG 141 (1991), S. 187–193

S. 187, Z. 36 findet sich ein irreführender Druckfehler: lies *Ḫaṭībī-i* statt *Ḫaṭīb-i*. Dadurch wird das (sic) S. 188, Z. 4 verständlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000520

Publikationen des Centre of Asian Documentation

Herr SIBADAS CHAUDHURI bittet darauf hinzuweisen, daß in der von dem Centre of Asian Documentation herausgegebenen Index Asia Series in Humanities als Bd. 10 ein *Index to Articles rel. to South Asian Studies in ZDMG* aus seiner Feder erschienen ist. Außerdem ist der Index Internationalis Indicus. Vol. 6 (1987) erschienen.

Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Die Ausschüttung 1991 ist für Frühjahr 1992 vorgesehen. Anträge oder Anregungen können jederzeit an die Geschäftsstelle der Stiftung, Birkenwaldstraße 44, 7000 Stuttgart 1, gerichtet werden. Anträge, die im Rahmen der Ausschüttung 1991 berücksichtigt werden sollen, müssen bis zum 7. Februar 1992 bei der Geschäftsstelle eingegangen sein. Jüngere Bewerber werden um Angabe solcher Persönlichkeiten gebeten, die über ihre wissenschaftliche Qualifikation Auskunft erteilen können. Bei Anträgen auf Druckbeihilfe ist in dem Antrag anzugeben, zu welchem Zeitpunkt das komplette Manuskript vorliegt, damit die Mittel zu diesem Zeitpunkt bewilligt werden 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; dieses Merkblatt kann auch von der Geschäftsstelle der Stiftung angefordert werden.

Um die richtige Postzustellung an die Geschäftsstelle der Stiftung zu gewährleisten, ist es empfehlenswert, der obigen Anschrift hinzuzufügen: „c/o Franz Steiner Verlag".

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3236 Fleischhammer, Manfred, Prof. Dr., Sektion Orient- und Altertumswissenschaften, Martin-Luther-Universität, Emil-Abderhalden-Str. 9, O-4020 Halle/S.

3294 Reuschel, W., Prof. Dr., Braunschweiger Str. 9, O-7022 Leipzig

3295 Oelsner, Joachim, Dr., Christianstr. 21, O-7010 Leipzig

3998 Mayrhofer, Manfred, Prof. Dr., Bauernfeldgasse 9/2/6, 1140 Wien/Österreich

3999 Tropper, Josef, Dr., Sem. f. Semitistik/Arabistik, Freie Universität Berlin, Reichensteiner Weg 8–10, 1000 Berlin 33

4000 Coward, Harold G., Ph. D., Director, Calgary Inst. for the Humanities, 2500 University Dr., N. W., Calgary, Alberta T2N 1N4 Canada

4001 Günther, Sebastian, Dr., Pfännerhöhe 13, O-4020 Halle/S.

4002 Blohm, Dieter, Prof. Dr., Kolonnadenstr. 15, O-7010 Leipzig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000521

4003 Schippers, Arie, Dr., Boerhaavelaan 212, 2334 EW Leiden, Niederlande
4004 Würsch, Renate, Dr. des., Seltisbergerstr. 92, 4059 Basel, Schweiz
4005 Böttcher, Annabelle, Wenzingerstr. 82/15, 7800 Freiburg i. Br.
4006 Römer, Claudia, Dr., Institut f. Orientalistik, Universitätsstr. 7/V, 1010 Wien, Österreich
4007 Marry-Kludas, Magda, Schottmüllerstr. 98b, 1000 Berlin 37
4008 Freitag, Ulrike, Elsässer Str. 49, 7800 Freiburg
4009 Hagedorn, Annette, Dr. des., Basteistr. 5–7, 5300 Bonn 2
4010 Huhn, Ingeborg, Dr., Limonenstr. 10, 1000 Berlin 45
4011 Kilias, Doris, Dr., Reinhardtstr. 21, O-1040 Berlin
4012 Prochazka, Stephan, Dr., Belvederegasse 8/III/7, 1040 Wien, Österreich
4013 Schienerl, Peter W., Dr., Leopoldstr. 52a, 8000 München 40
4014 Zieme, Peter, Dr., Dunckerstr. 9, O-1058 Berlin
4015 Schetelich, Maria, Dr., Ferdinand-Lassalle-Str. 5, O-7010 Leipzig
4016 Walter, Helga, Dr., Sonnenstr. 29a, 8711 Sommerach
4017 Ibriszimow, Dymitr, Dr., Am Mühlberg 27, 6380 Bad Homberg v. d. H.
4018 Vittmann, Günter, Dr., Ringstr. 1, 8700 Würzburg

Gestorben

3029 Bittel, Kurt, Prof. Dr., Carl-Zeiss-Str. 54, 7920 Heidenheim
3456 Schaendlinger, Anton Cornelius, Prof. Dr., Lerchenfelderstr. 54, 1080 Wien, Österreich
3242 Schuler, Einar v., Prof. Dr., Bogenstr. 6, 1000 Berlin 37

Austritte

3963 Darabseh, Mahmoud, Arabic Dept., Yarmouk Univ., Irbid, Jordanien
3741 Eikemeier, Dieter, Prof. Dr., Engelfriedshalde 105, 7400 Tübingen
3723 Pantke, Mechthild, Dr., Havekrogen 3, Hillerød, Dänemark
3370 Struc-Oppenberg, Ursula, Dr., 232 Silverview Way, N. W., Calgary, T3B 3K3 Alberta, Canada

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000522

Helga Walter

Widerschein Afrikas

Zu einer algerischen Literaturgeschichte
Themen und Motive
Mit Zeichnungen von Hans Dressel

(Sammlung Harrassowitz)

1990. 186 Seiten, 6 Abb.
(ISBN 3-447-03048-8), br., DM 34,80

Abgesehen von Frankreich, das sich ein natürliches Interesse an den ehemaligen Kolonien bewahrte, ist algerische Literatur in Westeuropa weitgehend unbekannt

Wiebke Walther

Abendländisches im Morgenland
Vom Werden und Wesen arabischer Literaturen

Festvortrag der neunten Preisträgerin des Friedrich-Rückert-Preises der Stadt Schweinfurt mit einer Laudatio auf die Preisträgerin von Rudolf Sellheim

(Rückert zu Ehren. Eine Schriftenreihe der Rückert-Gesellschaft 3)

1990. 33 Seiten
(ISBN 3-447-03044-5), br., DM 11,80

Fürsten, Weiber und Schlingpflanzen

Sanskritsprüche übersetzt oder nachgebildet von Friedrich Rückert
Herausgegeben von Bernhard Forssman unter Mitwirkung von Johannes Mehlig

(Zwischen Orient und Okzident 2)

1990. 242 Seiten
(ISBN 3-447-03159-X), br., DM 62,–

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000523

EDWARD ULLENDORFF

The Ethiopians

An Introduction to Country and People

Reprint of the 3rd edition, London 1973. 1990. XV, 237 Seiten mit 12 Abbildungen und 1 Karte. Kart. DM 28,–

Als eine allgemeine Einführung ist dieses Buch bisher nicht ersetzt worden. Es beginnt mit der Geschichte der Entdeckung Äthiopiens und seiner Erforschung bis 1974. Geographie, Ethnologie, Religion und Kirche, Sprachen und Literaturen, Kunst und Musik. Alltag und Brauchtum sind Themen der folgenden Kapitel.

Aus dem Inhalt:
Exploration and study — The country — The people — An outline of history — Religion and the church — Languages — Literature — Art and music — Daily life and customs — Ethiopia under Haile Sellasie — Select bibliography — Glossary

Pressestimmen zu früheren Auflagen:
„Indispensible reading to all those who require an easily digested and accurate introduction to this most mythopoeic of lands." *The Times*

„Ein nachahmenswertes Muster eines populärwissenschaftlichen Buches; populär, weil auch dem Laien in jeder Weise verständlich; wissenschaftlich, weil aus einer profunden Kenntnis und wirklichen Durchdringung der Materie geschaffen, und daher auch für den Fachmann eine gewinnbringende Lektüre." *Orientalistische Literaturzeitung*
„Could be called a small encyclopedia of Ethiopia." *New Orient*

From the Bible to Enrico Cerulli

A Miscellany of Ethiopian and Semitic Papers

1990. 235 Seiten (Äthiopistische Forschungen, Band 32). Leinen DM 70,–

Aus dem Inhalt:
Aethiopica: Ethiopia and the Bible — Hebrew elements in the Ethiopic Old Testament — The glorious victories of ʿAmda Ṣəyon — The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia — The Semitic basis of the Amharic lexicon — Two versions of an Amharic proclamation — An Amharic Language Academy? — Two Amharic letters by the Falasha leader Tamrat Emanuel — First Royal Record — Haile Selassie at Seventy — Developments in Ethiopia — 10 Reviews — **Semitica:** South Arabian etymological marginalia — The knowledge of languages in the Hebrew Bible (in Hebrew) — The Hebrew letters of Prester John — Along the margins of Agnon's Shirah — The Dead Sea Scrolls — Deciphering the Dead Sea Scrolls — Notice of Allegro, The Sacred Mushroom and the Cross — Charles Fraser Beckingham — Congratulatory Address (in Hebrew) to the Most Rev. Dr. Donald Coggan, Archbishop of York (1971) — 7 Reviews — **In Memoriam:** C. H. Armbruster, E. Littmann, Ras Bitwoded Makonnen Endalkatchew, E. Robertson, M. M. Moreno, Ras Tessemma Asberom, Dejazmatch Abraha Tessemma, G. Levi Della Vida, M. H. Segal, J. Schacht, H. H. Rowley, S. M. Stern, Ato Gabra Maskal Keflegzi, W. F. Albright, Lady Drower, N. H. Tur-Sinai, Tsahafe Te'ezaz Wolde Giyorgis, Ato Mangestu Lemma, A. M. Honeyman, E. Cerulli — Index

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 15 26 — D–7000 Stuttgart 10

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000524

Claudius Ptolemäus

Der Sternkatalog des Almagest
Die arabisch-mittelalterliche Tradition

Teil I: Die arabischen Übersetzungen
Hrsg., ins Deutsche übertragen u. bearbeitet v. Paul Kunitzsch
1986. VII, 344 Seiten (ISBN 3-447-02581-6), Ln., DM 298,–

Teil II: Die lateinische Übersetzung Gerhards von Cremona
Hrsg. und bearbeitet v. Paul Kunitzsch
1990. VII, 174 Seiten (ISBN 3-447-02984-6), Ln., DM 164,–

Teil III: Gesamtkonkordanz der Sternkoordinaten
Bearbeitet von Paul Kunitzsch
1991. VIII, 200 Seiten (ISBN 3-447-02985-4), Ln., DM 178,–

Das Handbuch der Astronomie des Ptolemäus (um 150 n. Chr.) blieb bis zum Anbruch der kopernikanischen Astronomie gültig, ebenso der darin enthaltene Sternkatalog. Aufgrund arabischer Übersetzungen (9. Jh.) wurden der Almagest und dessen Sternkatalog in der arabisch-islamischen Welt autoritativ. Europa lernte den Almagest im 12. Jh. durch eine lateinische Übersetzung aus dem Arabischen kennen, die vorherrschend blieb, bis in der Renaissance wieder auf den griechischen Urtext zurückgegriffen werden konnte.
Die Ausgabe bietet die originalen Textfassungen des Sternkatalogs, Teil I die beiden arabischen Übersetzungen von al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf und von Isḥaq b. Ḥunayn (Ṯābit b. Qurra-Fassung), jeweils mit deutscher Übersetzung und kommentierenden Erläuterungen, und Teil II Gerhards Text der lateinischen Übersetzung aus dem Arabischen. Dieser ist in zwei Klassen überliefert, die ein Frühstadium (𝔄-Klasse) sowie das Endstadium der Übersetzung (𝔅-Klasse) repräsentieren. Die Edition macht die Unterschiede voll sichtbar.
Teil III führt die Koordinatenwerte der 1025 ptolemäischen Sterne nach 7 grundlegenden Textfassungen (griech., arab., lat. – darunter zwei noch nicht edierte) vor und ermöglicht dem Leser, ohne Rückgriff auf die Texte selbst mit einem Blick zu erfassen, welche numerischen Werte jede einzelne Quelle zu jedem Stern bietet.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000525

Wolfgang Bauer / Chang Peng / Michael Lackner:

Das chinesische Deutschlandbild der Gegenwart

Deutsche Kultur, Politik und Wirtschaft im chinesischen Schrifttum 1970-1984

Eine Bibliographie

1989. XXIV, 1174 Seiten (Münchener Ostasiatische Studien, Band 50A). Gebunden DM 198,–

Die Bibliographie informiert in mehr als 9.300 Titeln über die chinesische Rezeption der deutschsprachigen Kultur in den Bereichen Philosophie, Sprachwissenschaft, Religion, Literatur, Kunst, Wirtschaft/Gesellschaft, Psychologie/Erziehung, Politik, Geschichte, Militär, Rechtswissenschaft und Sport seit Beginn der siebziger Jahre. Durch die Aufnahme aller wesentlichen Übersetzungen aus dem Deutschen sowie aller bedeutenden chinesischen Arbeiten zu deutschen Themen gibt sie einen Begriff vom heutigen Deutschlandbild Chinas, wie es in der Buch- und Zeitschriftenliteratur Chinas, aber auch Taiwans und Hongkongs erscheint. Gleichzeitig werden die führenden chinesischen Übersetzer, Wissenschaftler, Journalisten und sonstigen Persönlichkeiten namhaft gemacht, die bei dieser Vermittlung tätig sind. Die Bibliographie bildet somit ein Handbuch, das für den deutsch-chinesischen Kulturaustausch der Gegenwart grundlegend ist.

Karl Marx und Friedrich Engels im chinesischen Schrifttum 1970-1984

Eine Bibliographie

1989. XXIV, 853 Seiten (Münchener Ostasiatische Studien, Band 50B). Gebunden DM 182,–

Die Bibliographie vermittelt in etwa 6.500 Titeln einen Begriff vom Stand der Rezeption des Werkes von Marx und Engels in China mit Hauptgewicht auf der jüngsten Entwicklung seit 1970. Sie ist einerseits nach den Übersetzungen der „Werke" und der dazugehörigen Kommentare angeordnet, andererseits nach wesentlichen, von chinesischer Seite selbst aufgegriffenen „Stichworten". Das besondere Profil, das Marx und Engels mit ihrem Werk in China gewonnen haben, tritt dadurch deutlich hervor. Es erklärt die Eigeninterpretation, die der Marxismus generell im heutigen China gefunden hat

Bereits lieferbar:

German Impact on Modern Chinese Intellectual History / Deutschlands Einfluß auf die moderne chinesische Geistesgeschichte. A Bibliography on Chinese Publications / Eine Bibliographie chinesischsprachiger Werke. Edited by **Wolfgang Bauer**. Co-editor **Sheng-chang-Hwan.** 1982. XLII,510 Seiten (Münchener Ostasiatische Studien, Band 24). Kart. DM 78,—

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 15 26 — D–7000 Stuttgart 10

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000526

Bibliographie
Deutschsprachiger Islamwissenschaftler
und Semitisten
vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1985

Von Erika Bär

Band I: 1985.
572 Seiten. Kartoniert. (3-88226-258-3) DM 180,-

Band II: In Vorbereitung

Die Fülle der in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet der deutschsprachigen Islamwissenschaft und Semitistik publizierten Arbeiten hat dazu angeregt, eine Bibliographie zu erstellen, deren Ziel es ist, die erarbeiteten Erkenntnisse überschaubarer zu machen und dem Interessenten einen rascheren Zugang zu den gewünschten Informationen zu ermöglichen.
Die Bibliographie enthält die Veröffentlichungen von ca. 250 Autoren des deutschsprachigen Raumes. Es sind jedoch auch Arbeiten von Fachwissenschaftlern des Auslandes berücksichtigt worden, die hauptsächlich oder teilweise in Deutsch publizieren bzw. publizierten. Die Sammlung erstreckt sich auf den Zeitraum von Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1985. Der Umfang des gesammelten Materials machte es notwendig, die Bibliographie in zwei Bände aufzuteilen. Der erste Band enthält die Publikationen der lebenden Gelehrten, während der zweite Band die Arbeiten der verstorbenen Wissenschaftler enthält.

DR. LUDWIG REICHERT VERLAG · TAUERNSTRASSE 11 · 6200 WIESBADEN

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000527

Institut für Asienkunde Hamburg
Neuerscheinungen 1990/91

Periodische Publikationen

CHINA aktuell - Monatszeitschrift, Jahresabonnement DM 116,00 (zuzüglich Versandkosten)

SÜDOSTASIEN aktuell - Zweimonatszeitschrift, Jahresabonnement DM 96,00 (zuzüglich Versandkosten)

NORTH KOREA QUARTERLY - Vierteljahreszeitschrift, Jahresabonnement DM 50,00 (zuzüglich Versandkosten)

JAPAN-Jahrbuch 1990/91 - Politik und Wirtschaft, Hamburg 1991, ca. 250 S., DM 28,00
(auch frühere Jahrgänge lieferbar)

ASIEN/PAZIFIK. Wirtschaftshandbuch 1991, Hamburg 1991, 424 S., DM 65,00
(auch frühere Jahrgänge lieferbar)

Wolfgang Bartke (comp.): **The Relations Between the People's Republic of China and**
I. Federal Republic of Germany
II. German Democratic Republic
in 1990 as seen by Xinhua News Agency. A Documentation, Hamburg 1991, 639 S., DM 28,00
(auch frühere Jahrgänge lieferbar)

Yu-Hsi Nieh (comp.): **Bibliography of Chinese Studies 1990 (Selected Articles on China in Chinese, English and German),** Hamburg 1991, 125 S., DM 18,00
(auch frühere Jahrgänge lieferbar)

Monographien

Wolfgang Bartke: **Who's Who in the People's Republic of China,** München etc. 1991, 909 S., DM 498,00

Ruth Cremerius, Doris Fischer, Peter Schier: **Studentenprotest und Repression in China April - Juni 1989. Analyse, Chronologie, Dokumente,** 2. überarb. u. erw. Auflage, Hamburg 1991, 582 S., DM 36,00

Werner Draguhn (Hrsg.): **Asiens Schwellenländer: Dritte Weltwirtschaftsregion? Wirtschaftsentwicklung und Politik der "Vier kleinen Tiger" sowie Thailands, Malaysias und Indonesiens,** Hamburg 1991, 171 S., DM 28,00

Andreas Gruschke: **Neulanderschließung in Trockengebieten der Volksrepublik China und ihre Bedeutung für die Nahrungsversorgung der chinesischen Bevölkerung,** Hamburg 1991, 283 S., DM 28,00

Monika Schädler: **Provinzporträts der VR China. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft,** Hamburg 1991, 384 S., DM 36,00

Wolfgang Bartke: **Biographical Dictionary and Analysis of China's Party Leadership 1922-1988,** München etc. 1990, 482 S., DM 348,00

Heribert Dieter: **Außenwirtschaftsbeziehungen, Verschuldung und strukturelle Anpassung in Australien,** Hamburg 1990, 157 S., DM 24,00

Institut für Asienkunde (Hrsg.): **Osaka. Porträt einer Wirtschafts- und Kulturmetropole,** 2. überarb. u. erw. Auflage, Hamburg 1990, 141 S., DM 21,00

Werner Kraus (Hrsg.): **Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien,** Hamburg 1990, 205 S., DM 24,00

Andreas Lauffs: **Das Arbeitsrecht der Volksrepublik China. Entwicklung und Schwerpunkte,** Hamburg 1990, 269 S., DM 32,00

Liu Jen-Kai (Comp.): **Ausgewählte Regierungspublikationen der U.S.A. zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Asiens von 1972-1984,** Hamburg 1990, 150 S., DM 18,00

Jürgen Maurer: **Das Informations- und Kommunikationswesen in der Volksrepublik China. Institutioneller Rahmen und Ausgestaltung,** Hamburg 1990, 150 S., DM 24,00

Eva Nebenführ: **Aktuelle Tendenzen der Bevölkerungspolitik auf den Philippinen,** Hamburg 1990, 166 S., DM 24,00

Franz Nuscheler: **Japans Entwicklungspolitik: Quantitative Superlative und qualitative Defizite,** Hamburg 1990, 123 S., DM 21,00

Detlef Rehn: **Shanghais Wirtschaft im Wandel: Mit Spitzentechnologien ins 21. Jahrhundert,** Hamburg 1990, 201 S., DM 28,00

Jürgen Schröder: **Unternehmensbesteuerung in der Volksrepublik China. Ziele, Maßnahmen und Probleme unter besonderer Berücksichtigung ausländischer Unternehmen,** Hamburg 1990, 123 S., DM 24,00

Werner Vennewald: **Chinesen in Malaysia: Politische Kultur und strategisches Handeln. Eine politisch-historische Analyse der Malaysian Chinese Association,** Hamburg 1990, 215 S., DM 28,00

Oskar Weggel: **Indochina (Vietnam, Kambodscha, Laos),** 2. überarb. Auflage, München 1990, 224 S., DM 19,80

Lutz-Christian Wolff: **Der Arbeitsvertrag in der Volksrepublik China nach dem Arbeitsvertragssystem von 1986,** Hamburg 1990, 344 S., DM 36,00

Zu beziehen durch:

Institut für Asienkunde
Rothenbaumchaussee 32
W-2000 Hamburg 13
Tel.: (040) 44 30 01
Fax: (040) 410 79 45

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 141, Heft 2 (1991)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000528

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN IN DEUTSCHLAND

Band 2,9:

Indische Handschriften, Teil 9

Herausgegeben von Klaus L. **Janert**, verzeichnet von Narasimhan **Poti**

1990. 192 Seiten. Leinen DM 140,–

Band 2,11:
Indische Handschriften, Teil 11

Titelregister nach Schriften für II, 1–9 und Generalregister B für II, 7–9

Von **Klaus Ludwig Janert**

1991. 192 Seiten. Leinen DM 136,–

Der neunte Teil des Werkes enthält die Handschriftentexte 3751–4381. Der 11. Teil bietet als Schlußregister außer allen Bibliothekssignaturen sowohl die Gesamtübersicht im europäischen wie indischen Alphabet über alle nach den Kolophon- angaben verzeichneten Texttitel und Personen- wie Ortsnamen von Teil 7–9 als auch über alle in den rund 4.500 Texten von Teil 1–9 auftretenden diversen indischen Schriften. Damit wird zwischen den beiden prinzipiell unterschiedlichen Generalregistern (A für die Teile 1–6 und B für die Teile 7–9) eine Verbindung hergestellt. Während die Teile 1–6, besonders auch im Hinblick auf eine anzustrebende Indologische Manuskriptologie als *descriptive catalogue* angelegt worden sind, haben die Teile 7–9, die Restpartie des Werkes, infolge der völlig anderen Katalogisierungsgrundsätze den Charakter einer *handlist* ausschließlich für die administrativen Notwendigkeiten eines Bibliotheksbetriebs.

Band 10,6:

Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden
Die Katalognummern 1202–1599

Herausgegeben von **Heinz Bechert**, beschrieben von **Klaus Wille**

1989. XIV, 242 Seiten. Leinen DM 160,–

In dem von E. Waldschmidt begonnen Werk „Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden", dessen 1. Band im Jahre 1965 erschienen ist, werden sämtliche Sanskrithandschriften aus den Fundstätten entlang der Seidenstrasse in Ostturkistan (Xinjiang) erfasst, die nach Deutschland gelangt sind. Alle bisher nicht edierten Handschriften werden nicht nur beschrieben, sondern, soweit möglich, identifiziert, bearbeitet und im vollen Wortlaut zugänglich gemacht. Der vorliegende 6. Band umfasst die Katalognummern 1202–1599 (ausser den 58 bereits in Band 10,5 vorweggenommenen). Es handelt sich vielfach um kleine Fragmente von Handschriften, deren Fundort unsicher oder unbekannt ist und deren Bestimmung erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Ein großer Teil der Fragmente entstammt Werken des buddhistischen Kanons, und zwar sowohl solchen des Vinayapitaka wie des Sutrapitaka.

Aus dem Inhalt:
Einleitung des Herausgebers (Rückblick auf die bisherige Arbeit; Ausblick auf die noch zu leistende Arbeit; Überlegungen über die dabei anzuwendenden Methoden) — Vorwort des Bearbeiters —Beschreibungen und Umschriften der Manuskripte — Ergänzungen und Korrekturen zu Teil 1–5 —Übersicht über die Handschriften nach dem Inhalt

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 15 26 — D-7000 Stuttgart 10

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000529

INHALT

Aufsätze

BEHNSTEDT, PETER: Noch einmal zum Problem der Personalpronomina *hənne* (3. Pl.), *-kon* (2. Pl.) und *-hon* (3. Pl.) in den syrisch-libanesischen Dialekten 235

HOENERBACH, WILHELM (†): Zwei Studien zur spanisch-arabischen Literatur 253

BASHEAR, SULIMAN: *'Āshūrā*, An Early Muslim Fast 281

FLOOR, WILLEM: Traditional Crafts and Modern Industry in Qajar Iran 317

BÜHNEMANN, GUDRUN: The Ritual for Infusing Life *(prāṇapratiṣṭhā)* and the Goddess Prāṇaśakti 353

FRANKL, P. J. L.: The nature of aspiration in Swahili 366

WAGNER, EWALD: The Genealogy of the later Walashma' Sultans of Adal and Harar 376

Bücherbesprechungen

s. Jahresinhaltsverzeichnis

Kurzanzeigen

s. Jahresinhaltsverzeichnis

Wissenschaftliche Nachrichten

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 10. April 1991 in München *25*

Orientalische Handschriften und tibetische Blockdrucke *44*

Nachlaß Enno Littmann *44*

Korrektur zur Besprechung von FRITZ MEIER: *Bahā'-i Walad*, ZDMG 141 (1991), S. 187–193 ..... *44*

Publikationen des Centre of Asian Documentation *45*

Helmuth von Glasenapp-Stiftung *45*

Mitgliedernachrichten *45*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000530

ULB Halle
000 543 411
3/1

D Bb 930 (14. 1991) A1
(1. Ex)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-135542-18/fragment/page=00000533