Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000003

ZEITSCHRIFT
DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
(ZDMG)

Im Auftrag der Gesellschaft
herausgegeben von
TILMAN NAGEL
unter Mitwirkung von
JORINDE EBERT · HERRMANN JUNGRAITHMAYR
WALTER SLAJE · FLORIAN C. REITER
WOLFGANG RÖLLIG

BAND 149
1999

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT
MAINZ 1999

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000005

Redaktion (verantwortlich)
Prof. Dr. Tilman Nagel
Universität Göttingen, Seminar für Arabistik
Prinzenstraße 21, D-37073 Göttingen, Tel.: (0551) 394398, Fax: (0551) 399332
Aufsätze und Besprechungen werden an die Redaktion erbeten. Ein Merkblatt für die Gestaltung der Beiträge kann bei der Redaktion angefordert werden.
Rezensionsexemplare sind nur an die Redaktion zu schicken.
Bei unverlangter Zusendung besteht keine Verpflichtung zu einer Besprechung oder zur Rücksendung.
Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden; sie geben nicht die Meinung der Herausgeber wieder.
Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber.

Erscheinungsweise
Die ZDMG erscheint jährlich in 2 Heften
mit einem Gesamtumfang von mindestens 480 Seiten.
Jahresabonnement DM DM 168,–/€ 86,–, Einzelheft DM 87,–/€ 44,50,
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 bei der Technischen Redaktion der ZDMG eingegangen sein.
Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. erhalten die ZDMG kostenlos.

Bankverbindung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V.
Postbank Frankfurt – BLZ 500 100 00 – Konto 003 078 1602

Internetadresse
http://www.sai.uni-heidelberg.de/DMG

Auslieferung für Mitglieder:
Technische Redaktion der ZDMG, Schloßgasse 6, D-67592 Flörsheim-Dalsheim,
Tel.: (06243) 7717, Fax: (06243) 6116

Auslieferung für Abonnenten:
WVA Wissenschaftliche Versandbuchhandlung und Antiquariat Frank Skulima,
Raiffeisenstrasse 4, D-67596 Dittelsheim-Heßloch,
Tel. 06244-7717, Fax 06244-6116, e-Mail: WVA@Skulima.de

Umschlag
Idee und Gestaltung: Theo Smets, D-67592 Flörsheim-Dalsheim

Technische Redaktion
Theo Smets / Hildegard Fuchs
D-67592 Flörsheim-Dalsheim – Tel.: (06243) 7717, Fax: (06243) 6116

Gesamtherstellung
Rheingold-Satz Hildegard Smets, D-67592 Flörsheim-Dalsheim

Satzprogramm
VivaPress® Professional der Viva Softwareentwicklung GmbH,
Züchner Straße 6–8, D-56070 Koblenz

© 1999 Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.
Printed in Germany – ISSN 0341-0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000006

INHALT

DES 149. BANDES DER ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (ZDMG)

Aufsätze

Bakhtiyor Babajanov: Mawlānā Luṭfullāh Chūstī – An outline of his hagiography and political activity 245

Thomas Freller: "Rusticorum Melitensium sermo fertur esse semi-Punicus?" Some notes on an international 18th century discussion . 205

Dieter B. Kapp: Farbnamen im Hindi 271

Jianfei Kralle mit Poderich Ptak und Dennis Schilling: Böse Brut: Bao Si [褒姒] und das Ende von König You [幽王]. 145

Dierk Lange: Das hebräische Erbe der Yoruba: II. Israelitische Geschichte und kanaanäischer Kult 79

Rüdiger Lohlker: ‚Unstatthafte Neuerungen' oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam 221

Wolfgang Ommerborn: Die politischen Ideen des Huang Zongxi (1610–1695) und ihr philosophischer und gesellschaftlicher Hintergrund 289

Roderich Ptak: Chinese Documents in Portuguese Archives: Jottings on Three Texts Found in the Arquivo Histórico Ultramarino, Lisbon 173

Barbara Seyock: Hu Wei's "Map of the Four Seas" and its significance for Yama'ichi research 191

Clemens Treter: Erzählsituationen, Ich-Erzähler und Ich-Formen bei Lu Xun – Darstellung anhand ausgewählter Kurzgeschichten auf Grundlage der *Theorie des Erzählens* von Franz K. Stanzel . . 337

Reinhard Weipert: Abū n-Naǧm al-ʿIǧlī – eine Nachlese . . . . . ~~205~~ 1

Ausstellungen

Stefan Heidemann: Der Orient im Blick. Die großen Photostudios des 19. Jahrhunderts – Ausstellung in Jena vom 26. 6. – 25. 7. 1999 . . 377

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000007

Jens Heise: Von Babylon bis Jerusalem –
Die Welt der Altorientalischen Königsstädte 363
Annegret Nippa: Synagogen in 13 Städten.
Eine Ausstellung des Staatl. Museums für Völkerkunde, Dresden . . 371
Margarete Prüch: Schätze für König Zhao Mo [趙昧] –
Das Grab von Nan Yue [南越] 385
Helga Rebhan und Winfried Riesterer:
Prachtkorane aus tausend Jahren 393

Buchbesprechungen

Birthe Blauth: *Altchinesische Geschichten über Fuchsdämonen. Kommentierte Übersetzung der Kapitel 447 bis 455 des Taiping Guangji.* Von Eva Müller 443
Chang Tsai: *Rechtes Auflichten Cheng-meng.* Aus dem Chinesischen, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Michael Friedrich, Michael Lackner, Friedrich Reimann. Von Florian C. Reiter 437
Werner Diem: *Arabische amtliche Briefe des 10. bis 16. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.* Von Reinhard Weipert 422
Hans-Georg Ebert: *Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven.* Von Rüdiger Lohlker . . 418
Estudios de dialectología norteafricana y andalusí (vol. 1), ed. por J. Aguadé, F. Corriente, M. J. Cervera e I. Ferrando. Von Rainer Voigt 408
Rainer von Franz: *Die chinesische Innengrabinschrift für Beamte und Privatiers des 7. Jahrhunderts.* Von Florian C. Reiter 445
Haim Gerber: *Islamic Law and Culture 1600–1840.* Von Rüdiger Lohlker 421
Ph. Gignoux und A. Tafazzoli: *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi, traduit et commenté.* Von Maria Macuch 425
Martin-Dietrich Glessgen: *Die Falkenheilkunde des <Moamin> im Spiegel ihrer volgarizzamenti.* Studien zur Romania Arabica. Band I: *Edition der neapolitanischen und der toskanischen Version mit philologischem Kommentar.* Band II: *Der medizinisch-biologische Wortschatz und seine Übersetzung.* Von Herbert Eisenstein 412
Ingeborg Göthel: *Der Untergang des alten Korea.* Von Reta Rentner 456
Hong Kong: Kirche und Gesellschaft im Übergang; Materialien und Dokumente. Hrsg. v. Roman Malek für das China-Zentrum, St. Augustin. Von Roderich Ptak 450
Robert Ilbert: *Alexandrie 1830–1930. Histoire d'une communauté citadine.* Von Stephan Conermann 416

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000008

Friedrich Junge: *Neuägyptisch. Einführung in die Grammatik.* Von Hans-W. Fischer-Elfert 401

Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln. Zusammengestellt von Kamran Amir Arjomand. Hrsg. von Abdoljavad Falaturi. Von Sabine Schmidtke 420

Richard Kuba: *Wasangari und Wangara: Borgu und seine Nachbarn in historischer Perspektive.* Von Dierk Lange 424

Tiziani Lippiello u. Roman Malek (Hrsg.): *"Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China.* Von Christoph Kaderas 452

Roman Malek (Hrsg.): *„Fallbeispiel" China: Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext.* Von Christoph Kaderas 448

Marion Meisig: *König Śibi und die Taube, Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China.* Von Florian C. Reiter . 434

Nils Arne Pedérsen: *Studies in the Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century.* Von Hans-Joachim Klimkeit (†) 430

Gerjan van Schaaik: *Studies in Turkish Grammar.* Von Gerhard Doerfer 434

Paul-Christian Schenck: *Der deutsche Anteil an der Gestaltung des modernen japanischen Rechts- und Verfassungswesens. Deutsche Rechtsberater im Japan der Meiji-Zeit.* Von Markus Rüttermann . 460

Anna Schmid: *Pakistan Express. Die fliegenden Pferde vom Indus* (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13. 12. 1995 – 30. 6. 1996). Von Jürgen W. Frembgen 432

Gregor Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Von Michael Lecker 409

Klaus Schwarz: *Osmanische Sultansurkunden. Untersuchung zur Einstellung und Besoldung osmanischer Militärs in der Zeit Murāds III.* Aus dem Nachlaß herausgegeben v. Claudia Römer. Von Rüdiger Lohlker 423

Jean-Pierre Voiret (Hrsg.): *Gespräche mit dem Kaiser: Auserlesene Stücke aus den „Erbaulichen und seltsamen Briefen" der Jesuitenmissionare aus dem Reich der Mitte.* Von Christoph Kaderas 455

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000009

Geschäftsberichte

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. September 1998 467

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 25. April 1999 . . . 477

Varia

In eigener Sache 203/493

Zur „Gegendarstellung" 487

Schwarzes Brett 203/492

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000010

Der Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.

1. Vorsitzender

Prof. Dr. Herrmann Jungraithmayr
Institut für Afrikanische Sprachwissenschaften
Johann Wolfgang Goethe-Universität
D-60054 Frankfurt, Kettenhofweg 135
Tel. (069) 798 28 901 – Fax (069) 747 046

2. Vorsitzender und Schriftleiter der ZDMG

Prof. Dr. Tilman Nagel
Seminar für Arabistik der Universität Göttingen
D-37073 Göttingen, Prinzenstraße 21
Tel.: (0551) 394 398 – Fax: (0551) 399 332

1. Geschäftsführer (kommissarisch)

Prof. Dr. Stefan Leder
Seminar für Arabistik, Islamwissenschaft und Semitistik
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
D-06099 Halle (Saale), Heinrich-und-Thomas-Mann-Straße 22
Tel.: (0345) 552 4071 – Fax: (0345) 552 7123

2. Geschäftsführer und Beauftragter für die DMG-Bibliothek

Prof. Dr. Stefan Leder
Seminar für Arabistik, Islamwissenschaft und Semitistik
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
D-06099 Halle (Saale), Heinrich-und-Thomas-Mann-Straße 22
Tel.: (0345) 552 4071 – Fax: (0345) 552 7123

Schatzmeisterin

Dr. Annette Hagedorn
D-53173 Bonn, Ringsdorfer Straße 26b
Tel. (0228) 368 0516 – Fax (0228) 956 3625

Beisitzer

Dr. Jorinde Ebert
D-97236 Lindelbach, Oberer Geisselring 16
Tel.: (09303) 1729 – Fax: (09303) 90724

Prof. Dr. Bert G. Fragner
Lehrstuhl Iranistik · Universität Bamberg · D-96045 Bamberg
Tel.: (0951) 863 2178 – Fax: (0951) 863 2180

Prof. Dr. Joachim Oelsner
D-04275 Leipzig, Karl-Liebknecht-Straße 113
Tel.: (0341) 302 7776

Prof. Dr. Florian C. Reiter
Seminar für Sinologie · Humboldt-Universität zu Berlin
D-10099 Berlin, Unter den Linden 6
Tel.: (030) 2093 6611, Fax: (030) 2093 6666

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000011

Abū n-Naǧm al-ʿIǧlī – eine Nachlese

Reinhard Weipert, München

In Hinblick auf die altarabische Poesie hat Renate Jacobi vor nicht allzulanger Zeit festgestellt, daß „die Editionstätigkeit, die früher ein hohes Maß an Zeit und Energie beanspruchte, heute nicht mehr als vordringliche Aufgabe anzusehen ist"[1]. Diese Aussage ist im Grundsatz zwar richtig, besitzt jedoch nur für die in Handschriften erhaltenen Diwane Gültigkeit, die inzwischen fast alle meist in akzeptabler Form ediert sind. Obgleich bei diesen Diwanen, falls mehrere Rezensionen vorliegen, nicht selten die Zahl und die Reihenfolge der Verse im Gedicht, abgesehen von den vielen Varianten in der Ausdrucksweise, unterschiedlich ist, so bleibt dennoch der Diwan eine feste Größe und stellt ein Korpus dar, das uns die eigene Urteilsbildung über die literarischen Qualitäten des Dichters ermöglicht. Ist der Diwan verlorengegangen oder hat gar in klassischer Zeit überhaupt keine Bearbeitung durch einen Philologen stattgefunden, enthebt uns nach wie vor niemand der Mühe, die ‚poetical remains' selbst in langwieriger Suche zusammenzutragen. Zwar wird das sich ergebende Bild von der Poesie eines bestimmten Dichters zwangsläufig immer fragmentarisch bleiben, doch je größer die Quellenbasis ist und je sorgfältiger die Suche durchgeführt wird, umso besser vermögen wir die Mosaiksteinchen korrekt zusammenzufügen, so daß wir am Ende nicht mehr allein den gewöhnlich recht subjektiven Aussagen der alten arabischen Literaturkritiker Glauben schenken müssen, sondern auch den aus dem Material gewonnenen eigenen Erkenntnissen folgend den literarischen Rang besser ermessen können, der dem jeweiligen Poeten gebührt.

Wie dornig und lang der Weg zu befriedigenden Resultaten sein kann, soll im folgenden am Beispiel von al-Faḍl b. Qudāma al-ʿIǧlī, bekannt unter seiner Kunya a. n-Naǧm, aufgezeigt werden. Er lebte von der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts bis etwa 120 H. vornehmlich im Irak und auch in Syrien, wo er mit prominenten Umaiyaden Kontakte pflegte. Besonders eng scheint die Beziehung zu Hišām b. ʿAbdalmalik gewesen zu sein,

[1] In: *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd. II. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden 1987, S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000013

dem er als seinem Freund und Förderer mehrere Gedichte gewidmet hat. Obwohl er manchmal die gebräuchlichen Metren verwendet hat, galt er als einer der klassischen Vertreter der Raǧazpoesie und wurde deshalb von Muḥammad b. Sallām al-Ǧumaḥī[2] gleichberechtigt mit al-Aġlab al-ʿIǧlī[3], der als erster nur im Raǧaz gedichtet haben soll, sowie al-ʿAǧǧāǧ und seinem Sohn Ruʾba in die 9., den *ruǧǧāz* vorbehaltene *ṭabaqa*, aufgenommen.

Die hohe Wertschätzung, die er als Dichter von Zeitgenossen und späteren Philologen erfahren hat, wird an Werken deutlich, die heute ohne Ausnahme verloren sind. Zu nennen wären etwa die *Aḫbār a. n-Naǧm* von a. ʿAmr aš-Šaibānī, auf den auch a. l-Faraǧ al-Iṣfahānī viele seiner *aḫbār* zurückführt, oder Zusammenstellungen seiner Gedichte zu einem Diwan, die der besagte a. ʿAmr, as-Sukkarī und b. as-Sikkīt vorgenommen haben sollen[4]. Aus seinem Diwan, den auch noch a. ʿAlī al-Qālī bei a. Bakr b. Duraid gelesen und 330/942 nach al-Andalus gebracht hat[5], war bis dato nur die separat überlieferte, von Ruʾba als *Umm ar-raǧaz* gelobte Lāmīya bekannt, die bereits 1928 von MUḤAMMAD BAHǦAT AL-AṬARĪ[6] und nach einer anderen Handschrift 1937 von ʿABDALʿAZĪZ AL-MAIMANĪ[7] herausgegeben wurde. Erstaunlicherweise hat diese schöne Urǧūza seinerzeit niemanden dazu angeregt, sich eingehend mit a. n-Naǧms Poesie zu beschäftigen. So vergingen 44 Jahre, bis endlich ʿALĀʾADDĪN ĀĠĀ in einem ersten Anlauf eine Sammlung der Fragmente vorlegte[8], die einschließlich der Lāmīya (191 Verse) nur 797 Verse umfaßt, die der Herausgeber aus nicht einmal 100 Quellen zusammengetragen hat. Da viel zu wenig Texte gesichtet wurden, keine Varianten verzeichnet werden und manch andere Mängel zu beklagen sind, war die Resonanz auf diese Arbeit in der arabischen Welt recht negativ. ʿABDALʾILĀH NABHĀN hat sich mit ihr kri-

[2] Ǧumaḥī Ṭabaqāt II, S. 745–52.

[3] GAS II 163 f. Hrsg. von JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA in: *Five Raǧaz Collections (al-Aghlab al-ʿIǧlī, Bashīr ibn an-Nikth, Ǧandal ibn al-Muthannā, Ḥumayd al-Arqaṭ, Ghaylān ibn Ḥurayth). Materials for the Study of Raǧaz Poetry II*. Helsinki 1995 (Studia Orientalia 76), 147–170 arab. S. + 9–32 engl. S. Vgl. dazu meine Besprechung mit Nachträgen in: ZDMG 146 (1996), S. 558–561.

[4] Zu seiner Biographie und zur Überlieferung seiner Gedichte vgl. neben GAS II 371 f. mit Angaben zur älteren Literatur jetzt die aktuelle Übersicht in ULLMANN, Beiträge, S. 135–40.

[5] b. Ḥair Fihrist 395,–11 f.

[6] In: RAAD 8 (1928), S. 472–479.

[7] In: Maimanī Ṭarāʾif 55–71.

[8] *Dīwān a. n-Naǧm al-ʿIǧlī*. Riad 1401/1981 (an-Nādī al-adabī, kitāb aš-šahr 33).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000014

tisch auseinandergesetzt und zahlreiche Verbesserungen und Nachträge in zwei Aufsätzen publiziert[9], die ihrerseits MUḤAMMAD ADĪB ʿABDAL-WĀḤID ǦUMRĀN anregten, einen weiteren *ḏail* mit neuen Versen zu veröffentlichen, die er größtenteils in nur handschriftlich erhaltenen Werken gefunden hatte[10].

In Europa hat man von ĀḠĀS Ausgabe kaum Notiz genommen. Eine löbliche Ausnahme bildet nur FUAT SEZGIN, der auf ihre Existenz bereits in GAS IX 281 unten in seinen Nachträgen zu GAS II hingewiesen hat. Da in Saudi-Arabien produzierte Bücher nur selten und eher zufällig auf den europäischen Markt gelangen, muß es als Glücksfall angesehen werden, daß der finnische Arabist JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA von dieser Ausgabe Kenntnis erhalten hat, sie als höchst minderwertig befand und selbst daran ging, noch einmal ganz von vorn anzufangen und alle für ihn greifbaren Quellen auf a. n-Naǧm-Verse hin durchzusehen. Die Mühe hat sich gelohnt, denn seine 1993 erschienene Diwanausgabe[11] enthält mit 1337 Versen nicht nur doppelt so viel Material wie die „Edition" ĀḠĀS, sondern auch einen kritischen Apparat mit Varianten und zahlreichen Belegen einschließlich eines Glossars und genügt somit heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen. Bedauerlich ist jedoch, daß der Autor die Nachträge von NABHĀN und ǦUMRĀN nicht verwertet hat und er sich mit den recht wenigen Quellentexten, die in Finnland verfügbar waren, bescheiden mußte. So klaffen Lücken, die kaum zu übersehen sind, besonders dann nicht, wenn man wie MANFRED ULLMANN selbst jahrelang die Raǧazdichtung erforscht hat. Er hat daher 1995 in einer Akademieabhandlung[12] viele philologische Schnitzer bei HÄMEEN-ANTTILA korrigiert, Belegstellen ergänzt und einige Dutzend, oft schon von NABHĀN aufgeführte Verse nachgetragen, allerdings ohne Kenntnis des Aufsatzes von ǦUMRĀN. Kurz danach hat HÄMEEN-ANTTILA im Frühjahr 1996, ohne ULLMANN und ǦUMRĀN verwertet zu haben, seine nachträglichen Funde, die zu zwei

[9] *Dīwān a. n-Naǧm al-ʿIǧlī: Istidrāk wa-taʿlīq.* In: Maǧ. Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabīya al-urdunnī 32 (1987), S. 255–287. *Taʿqīb ʿalā l-mustadrak ʿalā šiʿr a. n-Naǧm al-ʿIǧlī.* In: ebenda 34 (1988), S. 307–312.

[10] *Al-Mustadrak aṭ-ṭānī ʿalā Dīwān a. n-Naǧm al-ʿIǧlī al-Faḍl b. Qudāma al-mutawaffā sanat 130 H.* In: Maǧ. Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabīya al-urdunnī 38 (1410/1990), S. 281–309.

[11] *Dīwān of Abū'n-Naǧm. Materials for the Study of Raǧaz Poetry I.* Helsinki 1993 (Studia Orientalia 72).

[12] *Beiträge zu den Gedichten des abū n-Naǧm al-ʿIǧlī.* Göttingen 1995 (NAWG, phil.-hist. Kl., 1995/5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000015

Dritteln mit denen ULLMANNS identisch sind, in einem Supplement[13] zu seinem Diwan veröffentlicht, das sich wegen über 40 nirgendwo sonst verzeichneter Verse zu konsultieren lohnt. Das letzte Glied in der Kette der Gelehrten, die sich mit a. n-Naǧms Poesie auseinandersetzten, bildet schließlich MUḤAMMAD YAḤYĀ ZAINADDĪN, der 1997, also immerhin 16 Jahre nach ĀĠĀS Arbeit, Nachträge und Verbesserungen dazu unter Berücksichtigung der Artikel von NABHĀN und ĞUMRĀN veröffentlicht hat[14], die zwar die guten Sprach- und Literaturkenntnisse des Autors deutlich machen, doch fast gänzlich überflüssig sind, wenn man HÄMEEN-ANTTILA und ULLMANN zu Rate zieht.

Vertreter anderer wissenschaftlicher Disziplinen mögen über diese „unendliche Geschichte" bestenfalls milde lächeln, als Arabist jedoch wird man es schnell leid, neben einer Ausgabe mehrere Nachträge benützen zu müssen und ärgert sich über den damit verbundenen Zeitaufwand. Dennoch kann es der Verfasser dieser Zeilen den Kollegen nicht ersparen, nachdem sich bereits 6 (!) Gelehrte an a. n-Naǧms Poesie versucht haben, auch Nr. 7 mit seinen Addenda und Corrigenda noch über sich ergehen zu lassen.

Den Anstoß dazu, in Sachen a. n-Naǧm selbst tätig zu werden, erhielt ich bei der Lektüre von ULLMANNS Studie, als ich feststellen mußte, daß auch er das eine oder andere Lexikon, z. B. Muṣannaf, Ḥarbī Ġarīb, Kurāʿ Muntaḫab, Ǧarbāḍqānī Rauḫa usw. und ergiebige Quellen wie etwa das seit 1993 in Marokko herausgegebene *K. al-Fuṣūṣ* von Ṣāʿid ar-Rabaʿī nicht verwertet hat, das eine vollständige Qaside (Nr. 6) und zwei längere Urǧūzen (Nr. 57 und 78) von a. n-Naǧm enthält. Die Suche schien sich also zu lohnen und so machte ich mich für meine Sammlung zunächst daran, diejenigen Quellen zu prüfen, die von keinem meiner Vorgänger benützt wurden. Ich habe mich dabei bemüht, alle für die Poesie relevanten Werke bis zum 7./13. Jahrhundert, soweit sie mir im Druck zur Verfügung standen, auf a. n-Naǧm-Verse hin zu sichten, dagegen später verfaßte Texte nur dann zu Rate gezogen, wenn ich die Hoffnung hegte, auf neues Material zu stoßen und dadurch eine substantielle Verbesserung meiner Sammlung zu erreichen. Da ich im Laufe dieser Tätigkeit des öfteren bemerkte, daß HÄMEEN-ANTTILA und ULLMANN Belege übersehen

[13] In: *Minor Raǧaz Collections* (*Khiṭām al-Muǧāšiʿī, the two Dukayns, al-Qulākh ibn Ḥazn, Abū Muḥammad al-Faqʿasī, Manẓūr ibn Marthad, Himyān ibn Quḥāfa*). *Materials for the Study of Raǧaz Poetry III*. Helsinki 1996 (Studia Orientalia 78), S. 109–119.

[14] *Ḥaula Dīwān a. n-Naǧm al-ʿIǧlī*. In: Maǧ. Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabīya al-urdunnī 52 (1417/1997), S. 195–252.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000016

hatten, weil sie anscheinend bei manchen Werken die Verse nur aufgrund der lückenhaften Personen- oder Versindices verifizierten, entschloß ich mich, den einen oder anderen Text noch einmal genau durchzusehen, um Lücken zu schließen und anonyme Verse identifizieren zu können. Den einen oder anderen Beleg, der bislang von allen übersehen worden war, fand ich nach Abschluß meiner Tätigkeit in den Sammlungen meines Lehrers ANTON SPITALER, die er mir in gewohnter Liberalität zur Verfügung gestellt hat, wofür ihm an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Die Beschäftigung mit den Quellen, die mehrere Monate in Anspruch nahm, war so erfolgreich, daß aus einer ursprünglich geplanten Miszelle dieser längere Aufsatz wurde, in dem neben zahlreichen Belegstellen, Varianten[15], Korrekturen[16] usw. über 300 neue Verse nachgetragen werden. Bei der Anordnung des Materials folge ich der Numerierung der Gedichte bei HÄMEEN-ANTTILA (= HA), zähle die Verse dazu, die ULLMANN (= U) und HÄMEEN-ANTTILA in seinen Additions (= HA-Add) in den *Minor Raǧaz Poets* nachgetragen haben, wobei ich zu Nutz und Frommen des Lesers die Reimwörter wiederhole, gebe nochmals vollständig die Verse bei ǦUMRĀN (= Ǧ) wieder, die aus Handschriften stammen, und liste zu guter Letzt die eigenen Funde auf. Die Literatur wird nach dem *Vorläufigen Literatur- und Abkürzungsverzeichnis zum zweiten Band (Lām) des WKAS*, 3., erweiterte Auflage, Wiesbaden 1996, zitiert; die dort nicht verzeichneten Werke sowie diejenigen Texte, von denen ich unterschiedliche Ausgaben benutzte, sind am Schluß des Beitrags zusammengestellt.

Bei der Ausarbeitung des Manuskripts ist mir deutlich geworden, daß die Hauptaufgabe dieser Nachlese in der Präsentation neuer Materialien besteht, die kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Arbeiten jedoch keineswegs hintanstehen darf. Nach reiflicher Überlegung habe ich mich deshalb entschlossen, in einem Appendix alle Verse und Fragmente aufzulisten, die in der Literatur mit a. n-Naǧm meiner Meinung nach zu Unrecht in Verbindung gebracht wurden, und in jedem einzelnen Fall zu begründen, warum sie definitiv oder mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von ihm stammen. Einschließlich der 49 Verse der Nummern

[15] Es werden nur echte Varianten berücksichtigt, die sinnvoll sind, nicht dagegen alle Fälle von *taḥrīf*, *taṣḥīf*, Druck- und sonstigen Fehlern.

[16] Auslassungen von geringem Belang wie etwa die bei U häufig fehlende Angabe, daß ein Vers anonym zitiert wird, z. B. Nr. 21/8: Qazzāz Ḍarā'ir 110,2, Nr. 22/33: Fāriqī Iṣṣāḥ 262,8, Nr. 56/116–117: Qazzāz Ḍarā'ir 106,5 usw., bleiben unerwähnt. – Falls nichts Gegenteiliges vermerkt ist, schließe ich mich den durchweg überzeugenden Textverbesserungen ULLMANNS an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000017

27, 70, 72 und 88 bei HA, die laut Geyer Diiamben Gedichte des Ru'ba sind, beläuft sich die Zahl der wahrscheinlich nicht von a. n-Naǧm stammenden Verse auf insgesamt 191. Nach dieser längst fälligen Ausscheidung unechter Stücke erscheint der Diwan unseres Dichters in neuem Licht: Die Zahl der authentischen Verse steigt dennoch gegenüber den 1337 bei HA um fast ein Drittel auf 1718, die auf viel weniger Nummern verteilt sind, wodurch die Konturen des Diwans schärfer werden und die Strukturen der längeren Urǧūzen besser hervortreten.

Nun gilt es, nachdem mit diesem Aufsatz ein vorläufiger Schlußstrich unter die Erfassung des Materials gezogen wurde, die gesicherten Daten und Fakten zusammenzufassen, die Reihenfolge der Verse bei den größeren Stücken neu zu überdenken, die Gedichte nach dem Vorbild von ULLMANNS Lāmīya-Übertragung zu übersetzen und so eine mustergültige, höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Edition der Poesie des a. n-Naǧm al-ʿIǧlī zu schaffen, die dieser bemerkenswerte Dichter längst verdient hat.

1. -ā'ī Kāmil

Ergänze mit U 141: 40: *al-haiǧā'ī*, mit HA-Add 109: 41: *wa-l-aṭlā'ī* (so statt *wa-l-aṣlā'ī*).

3–4: Raffā' Muḥibb I 126f. Nr. 205 (Var. 3: *wa-ḥalāwatun ... maḥāsini*, 4: *aʿrifuhū*). 3: Daqīqī Ittifāq 261,8 (Var. *wa-mawaddatun*), Tiǧānī Tuḥfa 286,–3. 4: Muṣannaf III 986,10 (s. r. *ǧhr*) (Var. *aʿrifuhū*), Raffā' Muḥibb IV 27 Nr. 26 (Var. *aʿrifuhū*), Muǧmal I 200b,–3f. (s. r. *ǧhr*) (Var. *aʿrifuhū*), b. Kaikaldī Fuṣūl 48 ult. (an.) (A), Fīrūzābādī Baṣā'ir IV 18,–3 (Var. *aʿrifuhū*), Schaw. Ind. 5a,21. 5: Ḫaṭṭābī Ġarīb I 375,–6 (an.). 10–13, 16–19, 21–22, 24–27, 29: b. Ḥamdūn Taḏkira III 424f. Nr. 1110 (Var. 10: *fī*, 12: *min ʿaǧmi š-šakīmi wa-ʿaḍḍihī*, 19: *zaḥfun*, 22: *tašauwafu*, 24: *kumātinā*, 25: *yaṭīšu*, 26: *wa-nubīḥu ... al-aḥyā'ī*, 29: *innā lanuʿmilu fī r-ruʾūsi suyūfanā*). 15: Muṣannaf III 876,–7 (B) (s. r. *rǧz*), Iskāfī Ḫalq 162 ult. (Var. *yadaʿu ... yaqūma*), Fleischer Kl. Schr. III 481,4. 21: Rāġib Muḥāḍarāt II 168,11 (Var. *innī ... lā*). 23: ʿIqd V 212 ult. und Nuwairī Nihāya XV 396,16 mit der Var. *karartu ... karratan ... ṭaraqtu ... bi-masā'ī*. 27–28: ʿUbāb XII 120,9f. (s. r. *ḫrs*) (Var. 28: *tafirru bi-ḥaddihā*). 29: b. Qutaiba Maʿānī I 17 ult. (B) (an.). 30: b. al-Kalbī Ǧamhara II 287,10 (Var. *hātū ka-man*). 37: Lisān XX 224,12 (s. r. *nwy*). 40: ʿAskarī Taṣḥīf 452,5 (an.). 41: Aṣmaʿī Ḫalq 213,–3 (an.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000018

2. -ā'ihī

Ergänze mit U 141f.: 76: *ʿalyā'ihī*, 77: *siqā'ihī* (= U zu V. 1, HA-Add 109), 78: *ʿifā'ihī* (= U zu V. 1, HA-Add 109), 79: *ṭarfā'ihī* (= U zu V. 3, HA-Add 109), 80: *ġuṭā'ihī*, 81: *ʿabā'ihī* (= U zu V. 3), 82: *ǧauzā'ihī* (= HA engl. S. 14, Ǧ 284 Nr. 4), mit HA-Add 109: 83: *rišā'ihī* (so statt *rašā'ihī*) und 84: *ihwā'ihī* (so statt *ahwā'ihī*), 85: *maḍā'ihī*. Dazu kommen:

مِنْ أَسْوَدِ ٱلزِّفِّ وَمِنْ بَيْضَائِهِ 86

وَتَحْرَجُ ٱلْأَبْصَارُ مِنْ رَهَائِهِ 87

مِنْ وَجْسِ هَيْهَاءٍ وَمِنْ يَهْيَائِهِ 88

يَضْحَكُ جِنُّ ٱلْأَرْضِ مِنْ نَجَائِهِ 89

كَأَنَّ قَوْسَ ٱلْغَيْمِ مِنْ وَرَائِهِ 90

5, 7–8: Āmidī Muwāzana III/1 45,8f. (Var. 5: *ḫuwwā'ihī*, 7: *taḥāru*, 8: *bi-n-nauri*). 5, 9–10: Dīnawarī Nabāt I 174,9f. (Var. 5: *ḫuwwā'ihī*). 9–10, 12: Abharī Ḥadā'iq 394,–4f. (s. r. *ġnn*). 13–14: Dīnawarī Nabāt I 92,5 (an.), b. Ḥamza Tanbīhāt 300,–3 (an.) (Var. 13: *wa-muʿšibin*), Muḥkam VII 353b,–8f. (an.) (s. r. *ǧny*). 13: b. al-Anbārī ŠMuf. 144,8. 16: b. Qutaiba Maʿānī I 358,–5. 20–21: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 374,3, Tanbīh (B.) 189v,8f. (s. r. *ʿšy*). 20, 31: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād I 107,–2f. (an.). 22: Lies mit Dīnawarī Nabāt und ʿUbāb (s. r. *sl*ʿ) *ḫuwwā'ihī* statt *ḫuwwā'ihī*. 25–26: b. Fūrraǧa Fatḥ 211 ult. 27: Fārisī Šiʿr II 342,3/378,3. 28, 30: Muǧmal (Ed. Kuwait) I 419 Fn. 3 nach der Londoner Hs. (Var. 30: *bi-l-ǧiddi*). 28, 31: Dīnawarī Nabāt I 180,3. 31: Lies *ḍubaḥi* statt *ḍubbaḥi*. 32, 36: Baṭalyausī Farq 344,5 (an.). V. 32 lautet hier: *wa-l-fihru yahdīhi ilā aḥšā'ihī*. 33–34: Ḥasan Ḫalq 199,7f. 36: a. Ḥātim Farq 31,3, Ṯābit Farq 26,10, ʿAṭṭār ŠSīb. 78 ult. (alle mit der Var. *ǧāra li-ḥauṣalā'ihī*). 37–38: Ṭaʿlab Maǧālis 127,–3 (an.), Ṭabarī Tafsīr VII 213,6 (Var. 38: *annā nuġaddī*), Zaǧǧāǧī Lāmāt 149,3 (an.) (Var. 38: *annā nuġaddī*), Fārisī Baġdādīyāt 290 Nr. 45 (an.), Fārisī Ḥuǧǧa III 379,1f. (an.) (Var. 38: *annā nuġaddī*), Fārisī Baṣrīyāt I 305 Nr. 65 (an.) (Var. 38: *annā nuġaddī*), Qurṭubī Tafsīr VII 64,–5 (Var. 38: *innā*), Baġdādī ŠAML IV 119,9 (an.) und 121,–6. 38: Fārisī Taʿlīqa II 226,–2 (an.), Baġdādī ŠAML IV 118,8 (an.) und 152,–8 (an.). 42–43: Rāġib Maǧmaʿ II 630,7 (an.). 43: Aḫfaš Qawāfī 13 ult. (an.) und 34,2 (an.), Mubarrad Qawāfī 9,6 (an.), b. Šuqair Ǧumal 307,2 (an.) (Var. *taḫalluǧa*), Rummānī Maʿānī 149,8 (an.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000019

(Var. *taḫalluǧa*), b. Ǧinnī Qawāfī 24,5 (an.), Maʿarrī Fuṣūl 35,2 (an.), Raqqī Qawāfī 72,5, Tibrīzī Kāfī 152 ult., b. al-Qaṭṭāʿ Muḫtaṣar 31,5 (an.), Lisān V 51,12 (an.) (s. r. *nfḏ*), b. al-Aṯīr Ǧauhar 417,4 (an.), Tāǧ II 582,3 (an.) (s. r. *nfḏ*). 45: Muhalhil Sariqāt 63 ult. Ob der Vers wirklich von a. n-Naǧm stammt, ist mehr als fraglich, denn er findet sich bei Rabaʿī Fuṣūṣ IV 62ff. Nr. 354 als V. 30 mit der Var. *al-ašmāṭi* in der Urǧūza von Šaibān b. Ḍābiʾ al-Kilābī! 46–47: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 113,6 (Var. 47: *ẓalmāʾihī* in Z. 7). 47: Muʿāfā Ǧalīs I 576,8 (Var. *ẓalmāʾihī*). 48–50: Ḥarbī Ġarīb III 987,6f. (an.). 56: Fārisī Šiʿr I 148,2/168,3 (an.), Rabaʿī Fuṣūṣ III 142,–5 (an.). 57: Rāġib Maǧmaʿ II 789,6 (an.) (Var. *yarfaʿu minhu*). 61: Šams II 85b,7 (s. r. *ḫwy*). 63–64, 89–90: ʿAskarī Maʿānī II 138,7f. (an.) (Var. 63: *kaʾanna bi-s-sahbi*). 66, 68: Lisān X 74 ult. (s. r. *ṣmʿ*). 71–72: S. Appendix. 73–74: S. Appendix. 78, 86: Rāġib Maǧmaʿ II 788 ult. (an.). Text und Übersetzung bei U 141 sind zu korrigieren; man lese mit Rāġib Maǧmaʿ *ṣaʿlun* statt *sahmun*. Es ist also nicht von einem Pfeil, sondern von einem Strauß die Rede. Mit Hs. S lese ich *baiḍāʾihī* statt *maḍāʾihī* im Text. 82: Marzūqī Azmina II 8,5f. (an.), Ḫafāǧī Sirr 106,–7, b. ʿUṣfūr ŠǦumal II 603 Nr. 946 (an.), Qarṭāǧannī Minhāǧ 181,11, Baġdādī ŠAML II 324,–3. 87–88: Ǧ 286 Nr. 8 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a. 87: Bāriʿ 115 ult. (an.) (s. r. *rhw*), Muḥkam IV 302a,4 (an.) (s. r. *rhw*) (alle Var. *fī*), Muḫaṣṣaṣ XI 40,–8 (an.) (s. r. *rhw*), Lisān XIX 60,–10 (an.) (s. r. *rhw*) (Var. *fī*). 88: Tahḏīb VI 483b,–3 (an.) (s. r. *hy*) (Var. *haihāʾa* ... *haihāʾihī*), Lisān XX 253,8 (an.) (s. r. *hy*).

3. -āʾuhū

Man ergänze:

فِي إِثْـرِ غَيْثٍ بَلَغَتْ أَنْبَـــاؤُهُ 5

أَحْبَـارُ مَنْ يُعْجِبُـهُ ٱنْتِـوَاؤُهُ 6

كَأَنَّـــهُ لَمَّـــا وَهَى سِقَـــاؤُهُ 7

وَٱنْـصَبَّ مِنْ كُلِّ غَمَـامٍ مَـاؤُهُ 8

حَمٌّ إِذَا حَـمَّشَـــهُ قَـلَّاؤُهُ 9

فَهْـوَ يُرَى كَمَـا نَمَـا غِثَـاؤُهُ 10

بِـٱلْجَدِّ حَيْثُ ٱرْتَقَبَتْ مِعْزَاؤُهُ 11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000020

قَطَـائِفُ ٱلْمَـوْصِلِ أَوْ عَبَـاؤُهُ 12

وَهْـوَ إِذَا ٱلْبَـأْسُ ذَكَا صِـلَاؤُهُ 13

وَبَـرَزَتْ مُـدِلَّـةً شَهْبَـاؤُهُ 14

1–2: Ṣūlī ŠDīw. a. Tammām III 248,3 ff. (*ʿafat* fehlt in V. 1). 5–12: Bakrī Simṭ 443,–2 ff. (an.). 7–9: Ǧ 286 Nr. 9 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a (Var. 7: *ḫīna*, 8: *wa-nḥalla min kulli samāʾin*), sonst nur anonym in: b. a. ʿAun Tašbīhāt 164,–4 f. (Var. 8: *wa-nḥalla*), Qālī Amālī I 179,–12 f. (Var. 8: *wa-nḥalla*) = Bakrī Simṭ 443,–7 f. (Var. 9: *ǧammašahū* 443,–5), Muḥkam III 84a,10 ff. (s. r. *ḫmš*) (Var. 7: *ḫīna*, 8: *wa-nḥalla min kulli samāʾin*, 9: *wa-aḫmašahū* mit Var. *ḥammašahū* 84a,–7), Balawī Alif I 516,12 (Var. 8: *wa-nḥalla*, 9: *wa-aḫmašahū* mit Var. *aḫmašahū* Z. 13), Laḫmī Wāsiṭa 247b,–8 (Var. 8: *wa-nḥalla*), b. Manẓūr Surūr 282,10 (Var. 8: *wa-nḥalla*), Lisān VIII 177,8 und Tāǧ IV 301,15 (s. r. *ḫmš*) mit Var. 7: *ḫīna*, 8: *wa-nḥalla min kulli samāʾin*, 9: *aḫmašahū* und Var. *ḥammašahū*. 13–14: b. Wallād Maqṣūr 73,9.

4a. -2bī

HA-Add 118 trägt aus Rāġib Muḥāḍarāt IV 610,5 (so richtig statt 657!) einen Vers nach, der sich noch anonym in Rāġib Maǧmaʿ II 643,6 findet. Dort lautet er richtig:

وَسَابِحٍ مَا هَمَّ بِٱلرُّسُوبِ 1

„Wie mancher Schwimmer, der nicht unterzugehen drohte." – Ich halte es für wenig wahrscheinlich, daß der Vers von a. n-Naǧm stammt.

5. -3bā

S. Appendix.

6. -3bā Basīṭ

1–69: Rabaʿī Fuṣūṣ III 318,3 ff. HA 1–4 entspricht den Vv. 53, 39, 59, 13. 49: Rabaʿī Fuṣūṣ I 179,–4 f. 53: Tanbīh (B.) 236v,3 (s. r. *wdy*) (Var. *al-qafra*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000021

1 قَالَتْ بَجِيلَةُ إِذْ قَرَّبْتُ مُرْتَحِلًا * يَا رَبِّ جَنِّبْ أَبِي ٱلْأَوْصَابَ وَٱلْعَطَبَا
2 وَأَنْتَ يَا رَبِّ فَٱرْحَمْهَا وَمُدَّ لَنَا * فِي عُمْرِهَا وَقِهَا ٱلْفَاقَاتِ وَٱلْوَصَبَا
3 يَا بَجْلُ إِنَّ لِجَنْبِ ٱلْمَرْءِ مُضْطَجَعًا * لَا يَسْتَطِيعُ لَهُ دَفْعًا إِذَا وَجَبَا
4 فَشَاهِدُ ٱلْحَيِّ فِيهِمْ مِثْلُ غَائِبِهِمْ * عِنْدَ ٱلْمَنَايَا إِذَا مَا يَوْمُهُ ٱقْتَرَبَا
5 وَمَا تُدَنِّي وَفَاةَ ٱلْمَرْءِ رِحْلَتُهُ * عَمَّا قَضَى ٱللهُ فِي ٱلْفُرْقَانِ إِذْ كَتَبَا
6 لَا يُرْجِعُ ٱلْهَوْلُ مِثْلِي عِنْدَ مِثْلِكُمُ * إِذَا تَرَدَّى نِجَادُ ٱلسَّيْفِ وَٱعْتَصَبَا
7 وَلَا ٱلْغُرَابُ ٱلَّذِي لَمْ يَدْرِ عَائِفُكُمْ * لَعَلَّهُ كَانَ بِٱلْبُشْرَى لَنَا نَعَبَا
8 يَا بَجْلُ قُومِي إِلَى أُمَّيْكِ فَٱغْتَمِضِي * إِنَّ ٱلْمُصَابَاتِ قَدْ أَنْسَتْنِيَ ٱلطَّرَبَا
9 وَهَلْ وَجَدْتُ أَبَا سِنِّي لِجَارِيَةٍ * أَبْقَى ٱلزَّمَانُ لَهَا مِنْ وَالِدَيْنِ أَبَا
10 قَدْ كُنْتُ ذَا وَالِدٍ حَوْلِي بُيُوتُهُمُ * فَفَارَقُوا غَيْرَ أَنِّي أَعْلَمُ ٱلنَّسَبَا
11 إِنِّي سَيُدْرِكُنِي مَا كَانَ أَدْرَكَهُمْ * وَكُلُّهُمْ عَاشَ حِينًا ثُمَّ قَدْ ذَهَبَا
12 وَإِنْ رَجَعْتُ فَإِنِّي سَوْفَ أُكْسِبُهُمْ * مَالًا، بُنَيَّةُ، إِنْ ذُو حِيلَةٍ كَسَبَا
13 وَإِنْ أَتَاكِ نَعِيِّي فَٱنْدُبِنِّ أَبًا * قَدْ كَانَ يَضْطَلِعُ ٱلْأَعْدَاءَ وَٱلْخُطُبَا
14 وَٱسْتَغْفِرِي ٱللهَ لَا تَنْسَيْهِ وَٱحْتَسِبِي * فَإِنَّمَا يَأْجُرُ ٱللهُ ٱلَّذِي ٱحْتَسَبَا
15 وَلَا يَزِينَنْ لَكِ ٱلشَّيْطَانُ فِتْنَتَهُ * شَقَّ ٱلْجُيُوبِ وَلَا فِي وَجْهِكِ ٱلنَّدَبَا
16 إِنِّي ٱعْتَمَدْتُ أَمَامَ ٱلنَّاسِ إِذْ ذَهَبَتْ * إِبْلِي وَخَيْلِي وَخِفْتُ ٱلْجُوعَ وَٱلْحَرَبَا
17 وَصِرْتُ كَٱلْجِذْعِ مِمَّا كُنْتُ أَمْلِكُهُ * أَفْنَى ٱلْمُشَذِّبُ عَنْهُ ٱللِّيفَ وَٱلْكَرَبَا
18 مَا أَبْقَتِ ٱلسَّنَةُ ٱلْبَيْضَاءُ إِذْ رَجَعَتْ * وَلَا بَنَاتٌ لَهَا مِنْ عَيْشِنَا نَشَبَا
19 فَٱخْتَرْتُ مَهْرِيَّةً قَدْ شَقَّ بَازِلُهَا * مِنْ إِبْلِ تَهْنِئَ تُبْدِي ٱلْعِتْقَ وَٱلْأَدَبَا
20 جَرْدَاءَ مَا جَرَّهَا ٱلرَّاعِي لِرَبَّتِهَا * وَلَا غَذَتْ وَلَدًا يَوْمًا فَتُحْتَلَبَا
21 كَأَنَّهَا قَارِحٌ يَحْدُو ضَرَائِرَهُ * جَأْبٌ يُعَلِّمُهَا ٱلْإِصْدَارَ وَٱلْقَرَبَا
22 إِذَا رَأَى مِثْلَهُ أَوْ غَيْرَهُ شَبَحًا * مَدَّ ٱلسَّحِيلَ عَلَى ٱلْعَلْيَاءِ وَٱنْتَحَبَا
23 كَأَنَّهُ وَهْوَ يَجْرِي غَيْرَ مُكْتَرِثٍ * مِنْ بَغْيِهِ ظَالِعٌ أَوْ يَشْتَكِي نَكَبَا

24 فَرَّ ٱلْمَسَاحِلُ عَنْهُ وَٱعْتَرَفْنَ لَهُ * وَقَدْ تَرَكْنَ بِلِيَتَيْ عُنْقِهِ جَلَبَا

25 أَذَاكَ أَمْ لَهَقٌ سُودٌ قَوَائِمُهُ * فَرْدٌ يَخُوضُ نَدَى ٱلْوَسْمِيِّ وَٱلْعُشُبَا

26 كَأَنَّهُ إِذْ أَضَاءَ ٱلْبَرْقُ صُورَتَهُ * مُسَرْبَلٌ قُبْطُرِيًّا يَصْطَلِي ٱللَّهَبَا

27 يَرْعَى رِيَاضًا يُلَهِّيهِ ٱلذُّبَابُ بِهَا * مِنْهَا مُغَنٍّ وَمِنْهَا رَافِعٌ صَخَبَا

28 حَتَّى تَأَوَّبَهُ غَيْثٌ بِمَحْنِيَةٍ * جَوْدٌ يُرَدِّدُ فِي حَافَاتِهِ ٱللَّجَبَا

29 فَبَاتَ يَغْسِلُهُ فِي رِيحِ بَارِدَةٍ * مِنَ ٱلصَّبَا ٱلْغَيْثُ حَتَّى قَرَّ وَٱكْتَأَبَا

30 يَجْذُو إِلَى حِقْفِ أَرْطَاةٍ يَلُوذُ بِهَا * لِلرُّكْبَتَيْنِ إِذَا شُؤْبُوبُهُ ٱنْسَكَبَا

31 حَتَّى إِذَا ٱلشَّمْسُ أَبْدَتْ عَنْ مَحَاسِنِهَا * وَجَدَّدَتْهَا شَمَالٌ أَفْجَأَ ٱلْعَجَبَا

32 غُضْفًا مُقَلَّدَةَ ٱلْأَنْسَاعِ طَاوِيَةً * وَقَانِصًا يَتَبَغَّى ٱلصَّيْدَ قَدْ شَحُبَا

33 فَٱنْقَضَّ كَٱلْكَوْكَبِ ٱلدُّرِّيِّ وَٱنْصَلَتَتْ * مُنَاهِبَاتٍ وَمَا أَتْبَعْنَ مُنْتَهَبَا

34 يَفْرِينَ بِٱلْقَاعِ مَا أَفْرَتْ قَوَائِمُهُ * وَقَدْ يَثِبْنَ مِنَ ٱلْوَعْثِ ٱلَّذِي وَثَبَا

35 كَٱلْخُورِ نَوْرُ ٱلْخُزَامَى بَيْنَهَا قِطَعٌ * مِمَّا جَذَبْنَ وَمِمَّا كَانَ قَدْ جَذَبَا

36 مَرًّا يَكُونُ بَعِيدًا وَهْيَ جَاهِدَةٌ * عِنْدَ ٱلْحَضَارِ وَمَرًّا دَانِيًا كَثَبَا

37 حَتَّى إِذَا بَاعَدَتْ مَيْلَيْنِ وَٱنْتَكَثَتْ * وَلَوْ يَشَاءُ نَأَى مِنْهُنَّ فَٱنْقَضَبَا

38 كَرَّتْ بِهِ نَفْسُ كَرَّارٍ مُحَافِظَةٌ * مِنَ ٱلشَّجَاعَةِ أَوْ كَرَّتْ بِهِ غَضَبَا

39 يُنْحِي بِرَوْقَيْنِ مَا ضَلَّا فَرَائِصَهَا * حَتَّى تَجَوَّلْنَ بِٱلْجَبَّانِ وَٱخْتَضَبَا

40 لَا حَيَّ فِيهِنَّ إِلَّا نَازِعًا رَمَقًا * إِذَا تَنَفَّسَ دَفَّا جَوْفِهِ شَخَبَا

41 ثُمَّ ٱسْتَمَرَّ صَحِيحًا غَيْرَ مُكْتَرِثٍ * كَأَنَّ رَوْقَيْهِ عُلَّا ٱلْوَرْسَ وَٱلنَّجَبَا

42 فَذَاكَ شَبَّهْتُهَا إِذْ جَاءَ قَائِدُهَا * عِنْدَ ٱلرَّحِيلِ وَجَاءَتْ تَعْرِفُ ٱلْخَبَبَا

43 جَاءَتْ تَبَيَّنُ أَيْنَ ٱلرَّحْلُ خَاضِعَةً * مَهْرِيَّةٌ لَمْ تَسُقْ مُهْرًا وَلَا جَلَبَا

44 قَدْ كُنْتُ أَعْفَيْتُهَا حَتَّى إِذَا نَفَجَتْ * جَنْبَيْ سَنَامٍ تَبُدُّ ٱلرَّحْلَ وَٱلْقَتَبَا

45 كَسَوْتُهَا ٱلرَّحْلَ مِنْ قُصْوَانَ بَادِنَةً * تَسْتَطْعِمُ ٱلْمَشْيَ بِٱلْمَوْمَاةِ وَٱلْخَبَبَا

46 وَدُونَ دَارِ أَمِيرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَنَا * سِتُّونَ يَوْمًا عَلَى هَوْلٍ لِمَنْ دَأَبَا

47 زُورِى هِشَامًا إِمَامَ ٱلنَّاسِ وَٱرْتَغِبِى * كَذَاكَ مَنْ أُنْجِحَتْ حَاجَاتُهُ ٱرْتَغَبَا

48 تَطْوِى ٱلْحُزُونَ إِلَى سَهْلٍ تُوَاعِسُهُ * وَٱلْحَزْنُ قَدْ بَثَّ فِى أَخْفَافِهَا ٱلنَّقَبَا

49 وَلَا تُغَوِّرُ إِلَّا تَحْتَ هَاجِرَةٍ * إِذَا ٱلشَّقِىُّ ٱرْتَقَى فِى ٱلْعُودِ وَٱنْتَصَبَا

50 ثُمَّ تُرَوِّحُ وَٱلْعُصْفُورُ مُنْجَحِرٌ * وَٱلظَّبْىُ تَبْعَثُهُ قَدْ أَوْطَنَ ٱلسَّرَبَا

51 وَلَا تُعَرِّسُ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهَا * وَرْدٌ تَرَى ٱللَّيْلَ مِنْهُ مُمْعِنًا هَرَبَا

52 وَمِنْ فُلَيْجٍ وَفَلْجٍ سَاوَرَتْ بِهِمَا * وَمِنْ صَحَارِيهِمَا ٱلصَّحْرَاءَ وَٱلْعَتَبَا

53 وَعَارَضَتْهَا مِنَ ٱلْأَوْدَاةِ أَوْدِيَةٌ * قَفْرٌ تُجَرِّعُ مِنْهَا ٱلضَّخْمَ وَٱلشُّعَبَا

54 تَجْتَازُهُنَّ وَقَدْ خَفَّتْ ثَمِيلَتُهَا * وَطَالَ فَضْلُ قَصِيرِ ٱلنَّسْعِ فَٱضْطَرَبَا

55 لَا تَطْعَمُ ٱلْمَاءَ إِلَّا فَوْقَهُ عَطَنٌ * يُلْقِى ٱلْحَمَامُ عَلَيْهِ ٱلرِّيشَ [وَٱلزَّغَ]بَا

56 وَبِٱلسَّمَاوَةِ لَوْ بَاتَتْ تُعَارِضُهَا * جِنِّىٌّ يَبْرِينَ أَضْحَى وَهْوَ قَدْ لَغَبَا

57 حَتَّى رَأَتْ مِنْ جِبَالِ ٱلشَّامِ مُنْتَطِقًا * بِٱلْآلِ تَبْدُو ٱلذُّرَى مِنْهُ وَإِنْ نَضَبَا

58 تَدْنُو إِذَا مَا دَنَا فِى ٱلْآلِ طَاوَلَهُ * وَإِنْ تَقَاصَرَ عَنْهُ آلُهُ رَسَبَا

59 لَمْ تَأْتِهِ ٱلْعِيسُ حَتَّى كِدْتُ أَتْرُكُهَا * وَلَاطَمَ ٱلضَّفْرُ فِى أَحْقَابِهَا ٱلْحَقَبَا

60 وَٱقْتَصَّهَا ٱلذِّيبُ فِى آثَارِهَا بِدَمٍ * مِنَ ٱلْحَفَا ثُمَّ خَشْىَ ٱلسَّيْفَ فَٱنْقَلَبَا

61 لَمْ يُبْقِ شَهْرَانِ عَنَّاهَا ٱلصَّدَى بِهِمَا * إِلَّا ٱلْعِظَامَ وَإِلَّا ٱلْجِلْدَ وَٱلْعَصَبَا

62 مَا تُنْكِرُ ٱلسَّوْطُ إِنْ رَبٌّ أَشَارَ بِهِ * وَلَا تَزِيدُ وَلَا تَرْغُو وَإِنْ ضَرَبَا

63 وَمَا طَلَبْتُ إِمَامَ ٱلنَّاسِ مِنْ طَلَبٍ * نَاءٍ وَلَا كُنْتُ مِمَّنْ يَلْعَبُ ٱللَّعِبَا

64 لٰكِنْ أَحَاطَ فُؤَادِى أَنَّهَا خُسِفَتْ * أَرْضِى بِرِجْلَىَّ إِنْ لَمْ تُعْطِنِى السَّبَبَا

65 فَدُونَكَ ٱلْكَفَّ إِنِّى قَدْ مَدَدْتُ بِهَا * فَأَعْطِهَا مِنْكَ سَجْلًا كَرْمَ وَٱحْتَسِبَا

66 كَمَا تَنَاوَلَنِى مِنْ قَعْرِ مُظْلِمَةٍ * لَمْ يَتْرُكِ ٱلدَّهْرُ لِى فِى جَوْفِهَا شَذَبَا

67 مَلْكُ ٱبْنُ مَلْكٍ أَغَرٌّ شَبَّ نَأْمُلُهُ * أَخَا مُلُوكٍ يُقِيمُ ٱلْعُجْمَ وَٱلْعَرَبَا

68 إِنَّ ٱلْخِلَافَةَ تَبْدُو فِى وُجُوهِهِمُ * كَمَا تَرَى فِى بَيَاضِ ٱلْفِضَّةِ ٱلذَّهَبَا

69 ٱلْمُدْرِكُونَ إِذَا أَيْدِيهِمُ طَلَبَتْ * وَٱلسَّابِقُونَ بِرَأْسِ ٱلْوَتْرِ مَنْ طَلَبَا

7. -āxibū

1–7: b. Ḥamdūn Taḏkira III 375,3 ff. (Var. 2: *al-aqāribū*, 4: *lā yarǧiʿu*, 6: *lahunna*), Baġdādī ŠAML III 373,1 ff. (Var. 2: *al-aqāribū*, 4: *wa-yarǧiʿa*, 6: *lahunna*). 2, 4: a. Ḥaiyān Taḏkira 539,7 (an.) (Var. 2: *al-aqāribū*, 4: *wa-yarǧiʿa*), Baġdādī ŠAML VII 339,1 (Var. 2: *al-aqāribū*, 4: *wa-yarǧiʿa*).

7a. -3buh

Ergänze mit U 143 und Ǧ 287 Nr. 11: 1: *ḫullabuh*. – Anonym noch in b. ʿUṣfūr ŠǦumal II 603 Nr. 947 (dort falsch *ḫullabih*). Ich hege Zweifel, ob die Zuweisung in b. Qutaiba Muškil 202 ult. richtig ist, denn der Vers würde gut in die Urǧūza von Dukain b. Raǧāʾ 199 ff. Nr. 5 passen.

7b. -āxibuhū Kāmil

Ergänze mit HA-Add 119 und Ǧ 286 f. Nr. 10: 1: *katāʾibuhū*.

8. -ātī

Ergänze mit U 143: 29: *manzilātī* und 30: *al-ʿudātī* (= HA-Add 110), 31: *muwaššaḥātī* und 32: *wa-muqarranātī* (= HA-Add 110), mit HA-Add 110: 33: *murdafātī*, 34: *kāliḥātī*, 35: *šāḥiṣātī*, 36: *mutabaṭṭiḥātī*, 37: *al-musallaṭātī*. Der von U als V. 33 *šātī* aufgenommene Vers sollte gestrichen werden, da er a. n-Naǧm nicht zugewiesen ist. – Hinzu kommen:

لَمَّا تَضَمَّنْتُ ٱلْحَوَارِيَّاتِ 38

قَرَّبْتُ أَجْمَالًا قُرَاسِيَاتِ 39

1–2: Quṭrub Azmina 114,11 f. (Var. 1: *la-qad*). 3: Quṭrub Azmina 130,10. 20, 23: Rabaʿī Fuṣūṣ V 200,4 f. (an.), Maʿarrī ʿAbaṭ 104,4. 38–39: Ǧ 287 Nr. 14 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7b, Ṣiḥāḥ II 959a,–9 f. (an.) (s. r. *qrs*), Rabaʿī Fuṣūṣ II 38,–6 f. (an.), ʿUbāb XII 346,9 (an.) (s. r. *qrs*), Lisān VIII 54,5 (an.) (s. r. *qrs*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000025

9. -ātuhū

S. Appendix.

10. -xtanī

1–2: Ǧ 306 Nr. 94 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a (Var. 1: *'arafnanī*, Var. 2: *taḥammaltu llaḏī ḥammalnanī*).

10a. -2ğū

S. Appendix.

11. -āxiğī Ṭawīl

Ergänze mit U 143 und HA-Add 110: 4: *'Āliğī*. Dazu kommt:

وَرَاكِلَتِ ٱلْقُرْيَانَ حَتَّى تَخَدَّمَتْ * سَفًا مِنْ قَرَارَاتِ ٱلتِّلَاعِ ٱلضَّوَارِجِ 5

1: Raba'ī Fuṣūṣ I 312,3 f. (an.), Šams I 403b,6 f. (an.) (s. r. *ḥdğ*). 5: Asās I 369a,11 f. (s. r. *rkl*).

12. -3ğī

Ergänze mit HA-Add 110: 13: *al-afluğī*. Dazu kommen:

هَلْ تَعْرِفُ ٱلدَّارَ لِأُمِّ ٱلْخَزْرَجِ 14

مِنْهَا فَظَلْتَ ٱلْيَوْمَ كَٱلْمُزَرَّجِ 15

1, 6: Maqāyīs IV 91,6 (an.) (s. r. *'qr*), Ṣiḥāḥ II 754b,–8 f. (an.) (s. r. *'qr*), Qazzāz 'Ašarāt 205 Nr. 221 (an.), Ğurğānī Muqtaṣad I 594 Nr. 140 (an.). 1: Lies *Ummu l-Ḫazrağī* statt *uḫtu l-Ḫazrağī*. b. as-Sikkīt ŠQais 35,4, Muğmal II 621b,1 (an.) (s. r. *'qr*), b. al-Anbārī Nuzha 251,–5 (an.), Lisān VI 270,–11 (an.) (s. r. *'qr*), Lane 2108b,3, Schaw. Ind. 46b,3. 6: Lies *sālat* statt *šālat*, vgl. Nr. 40/7. 14–15: Ǧ 288 Nr. 16 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b (Var. 14: *fa-ṣirtu*), sonst anonym in: b. Ğinnī Ḫaṣā'iṣ I 359,6, b. Ğinnī Muḥtasab I 80,4 und 97,11, b. Ğinnī Munṣif I 148,1 f., Muḥkam VII 405a,12 f. (s. r. *zrğn*), Ps. 'Ukbarī ŠMutanabbī II 47,–14, b. 'Uṣfūr Mumti' 254,–3, Lisān XVII 57,–4 (s. r. *zrğn*), Muḥibbī Qaṣd II 83,7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000026

13. -3ǧī

2: Muǧmal I 495b,–3 (s. r. *srdǧ*), Ābīwardī Zād in: Maǧ. al-ʿArab 23 (1408 f.) 648,–7.

14. -āḥī

7–8: Lisān III 252,–10 (s. r. *ǧnḥ*). 10–11: Ǧarbāḏqānī Rauḥa II 77,1 (an.) (s. r. *rḍḥ*), Ǧawālīqī ŠAdab 213,–2 (an.), Tanbīh I 238a,1 ff. (s. r. *rḍḥ*) und II 148b,–7 ff. (s. r. *ṣrr*), Rasūlī Aqwāl 158,–8. 10: Fārisī Baṣrīyāt I 234 Nr. 5 (an.), Schaw. Ind. 52b,11. 11: Schaw. Ind. 53a,6. 16–17: Lisān II 178,–8 (an.) (s. r. *qqb*) und Tāǧ I 436,–7 (an.) (s. r. *qqb*) mit der Var. *al-qaiqabi* in V. 16.

15. -āxiḥī Ṭawīl

Die Nr. ist zu streichen, da der Vers auf -āxiǧī reimt. Er gehört zu Nr. 11; s. oben V. 5.

16. -2ḥā

Ergänze mit U 144 f.: 69: *maqdūḥā*, 70: *burūḥā* und 71: *sunūḥā*. Dazu kommt:

غَادَرَ دَاءً وَنَجَا صَحِيحَا 72

1–2: Ṭabarī Tafsīr XI 110,–16 (an.), XIII 159,–16 (an.), b. as-Sarrāǧ Uṣūl II 183,8 (an.), Naḥḥās Iʿrāb II 73 Nr. 202 (an.) und 186 Nr. 254 (an.), b. Ǧinnī Sirr I 270,–2 (an.) und 274,–3 (an.), ʿUkbarī ŠLumaʿ II 354,1 (an.), Ǧurǧānī Muqtaṣad II 1069 Nr. 276 (an.), b. Maḍāʾ Radd 142,–3, Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī IV 204,8, b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal VII 26,9 (an.), b. Mālik ŠKāfiya III 1544,3 f. (an.), Qurṭubī Tafsīr VIII 375,9 (an.), Mālaqī Raṣf 381 Nr. 522 (an.), a. Ḥaiyān Baḥr VII 466,7 (an.), b. Nūraddīn Maṣābīḥ 307,3 (an.), Baġdādī ŠŠaw. Tuḥfa 172 Nr. 232, Lane 2175c,14 f., Wright II 31 A. 3: Schaw. Ind. 54b,3. 5: Lisān III 231,2 (an.) (s. r. *bdḥ*) (Var. *al-mabdūḥā*). 6–7: Kurāʿ Munaǧǧad 281,–3 (an.) (s. r. *fṭḥ*) (Var. 7: *ġuyūṭa*), Rabaʿī Fuṣūṣ IV 43,7 f. (an.) (Var. 7: *ġuyūṭa*). 7: ʿAin I 102,–4 (s. r. *ʿhd*) (Var. *as-saḥāba l-ʿahda wa-l-fuyūḥā*; der Reim *al-ġuyūmā* ist falsch, vgl. U zu Nr. 72/6!), Maqāyīs IV 170,7 (an.) (s. r. *ʿhd*) (Var. *tarā*), Rabaʿī Niẓām 194,7, Lisān III 385,–8 (an.) (s. r. *fyḥ*) (Var. *as-saḥāba l-ʿahda wa-l-fuyūḥā*). 8–9: Ṭabarī Tafsīr XIII 167,–4, b. Ǧinnī Muḥtasab I 367,5,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000027

Tibrīzī ŠSiqṭ II 744,1 (an.) (Var. 9: *albasahā*), Lisān III 450,–2 (an.) (s. r. *ntḥ*), Qurṭubī Tafsīr IX 385,10. 9: a. Ḥaiyān Baḥr V 440,–2. 10–11: Saraqusṭī Af'āl II 246b Nr. 1849 (an.) (Var. 10: *qurūḥā*). 10: Ṣuḥārī Mā' I 269,–4 (an. (s. r. *ǧlb*). 12: Muḥkam III 181b,4 (s. r. *tfḥ*). 13, 7: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād II 717,–3 f. (an.). 13–14: Tanbīh I 250a,7 ff. (s. r. *šyḥ*), Laḫmī Wāsiṭa 43b,–10. 13: Muǧmal I 518a,11 (an.) (s. r. *šyḥ*), Maqāyīs III 233,–4 (an.) (s. r. *šyḥ*), Šams II 534b,5 (an.) (s. r. *šyḥ*). 23–24: Baṭalyausī Iqtiḍāb 450,–13 (an.) (Var. 23: *yaṣukku*). 30, 69: Muḥkam VII 97b,9 f. (an.) (s. r. *ḏkw*). 31–32: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād I 88,4 f. (an.) (Var. 32: *at-turbu lahū*), Maqāyīs I 297,7 (an.) (s. r. *blḥ*) (Var. 31: *al-'audu*, 32: *at-turbu lahū*). 31: Marzūqī Azmina II 125,9 (an.) (Var. *al-'audu*). 32–33: Marzūqī Azmina II 113,–9 (an.) (Var. 32: *ar-rabbu lahā*). 32: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād I 87,–3. 35, 34: Ṭabarī Tafsīr IX 49,–8. 36–37: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 533,–2, Schaw. Ind. 54b,6. 37: Muǧmal II 868b,–11 (s. r. *nšḥ*) und Ǧ 289 Nr. 20 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b mit der Var. *ḥattā iḏā mā 'aiyabat*. 38–40: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 579,–6 ff. 40: Fārābī Dīwān I 159a, ult. (s. r. *zhm*), Šams II 330a, ult. (s. r. *zhm*). 44–46: Tanbīh I 238a,7 ff. (s. r. *rdḥ*). 46: Muṣannaf I 269,1 und II 568,6 (s. r. *rdḥ*), a. Ḥātim Fa'altu 203,8, b. Durustawaih Taṣḥīḥ 278 Nr. 94 (an.), Maqāyīs V 189,7 (an.) (s. r. *kf'*). 47: Muǧmal I 321b,6 (s. r. *dḫḥ*) (Var. *baitan*), Šams II 99a,7 (s. r. *dḫḥ*) (Var. *baitan*). 50–51: Ḥarbī Ġarīb II 404,2 (Var. 51: *masdūḥā*). 50: Saraqusṭī Af'āl III 184 Nr. 3003 (an.) (s. r. *nbḥ*) (Var. *fīhā*). 52: Muǧmal I 492b,9 (s. r. *sdḥ*), Šams II 378b,11 (s. r. *sdḥ*). 53–54: b. Wallād Maqṣūr 131,–2, Muḥīṭ III 458 ult. (s. r. *htf*). 58–60: Dīnawarī Nabāt II 389,–4 f. 58, 72: Ǧāḥiẓ Bayān I 150 ult. (an.) (Var. 58: *'alā maftūḥihā*), Raba'ī Fuṣūṣ V 154,4 f. (an.) (Var. 58: *'alā maftūḥihī*, 72: *ǧurḥan wa-maḍā*), Muḥkam III 181b,12 f. (an.) (s. r. *fṭḥ*) (Var. 58: *'alā faṭḥā'ihā*, 72: *ǧurḥan wa-maḍā*), Lisān III 379,–2 (an.) (s. r. *fṭḥ*) (Var. 58: *'alā maftūḥihā*, 72: *ǧurḥan wa-maḍā*), Ǧ 289 Nr. 23 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a (Var. 58: *'alā faṭḥā'ihā*, 72: *ǧurḥan wa-maḍā*). 61–62: Ps. b. Qutaiba Ġarāṭīm I 205, –2 f. (an.), Daqīqī Ittifāq 257,8, Ḥasan Ḥalq 57,–6 f. 62: 'Ain VIII 291,8 (an.) (s. r. *'br*), Kurā' Munaǧǧad 111,5 (Ru'ba!) (s. r. *'br*), a. ṭ-Ṭaiyib Šaǧar 117 ult. (an.), Maqāyīs I 35,–2 (an.) (s. r. *'br*), Raba'ī Niẓām 17,6 (Var. *taḥukku*), Daqīqī Ittifāq 175,1 (an.), Ḥasan Ḥalq 238,1. 63–64: Muṣannaf III 949,1 f. (s. r. *hwy*), b. al-Anbārī Zāhir II 402,1, Abharī Ḥadā'iq 351,–2 (s. r. *hwy*). 64–65: Fārisī Ši'r II 516,–3/558,2 f. (Var. 64: *ǧaufuhā*). 70–71: U hat mit seiner Vermutung recht, denn nach Ǧ 289 Nr. 22 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b stammen sie von a. n-Naǧm. Sie stehen noch anonym s. r. *brḥ* in: 'Ain III 217,5, Maqāyīs I 239,9, Muḥkam III 244a, 12 f. 72: Ǧāḥiẓ Bayān III 72,–2 (an.) und b. Rašīq 'Umda I 435,3 (an.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000028

17a. -3dā Basīṭ

Ergänze mit HA-Add 119 und Ǧ 290 Nr. 27: 1: *aḥadā*.

18. -āxidā

Ergänze mit U 145: 12: *al-mawāridā* und 13: *al-ḥadāʾidā* (= Ǧ 289 Nr. 24, HA-Add 111), 14: *ḫālidā*, 15: *fawāʾidā*, 16: *fāsidā*, 17: *qāʾidā*, 18: *ǧāhidā*, 19: *wāqidā*, 20: *ḫāmidā*, mit Ǧ 290 Nr. 26 und HA-Add 111: 21: *al-ʿāridā*.

7–8: Rāzī Tafsīr I 15,2. 9–11: Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī III 231,–2 f. (Var. 9: *ǧanban*). 9–10: b. Wakīʿ Munṣif 460 ult. (al-ʿAǧǧāǧ) (Var. 9: *ǧanban*), Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī II 268,9 (Var. 9: *ǧanban*). 9: Muḥīṭ VII 129,3 (s. r. *ǧnb*) (Var. *ǧanban*). 19–20: Qurṭubī Tafsīr XIII 157,–7 (Var. 20: *ḍauʾan*). 21: b. Ǧinnī Muḥtasab I 171,–8 (Var. *al-ʿarāda*) und 299,6, II 5,6 (an.) und 257,–6.

18a. -3dā

Zu den bei U 145 nach Nabhān Nr. 35 aufgeführten Versen s. Appendix. Man ergänze stattdessen:

قَدْ مَدَّ طُوفَانٌ فَبَتَّ مَدَدَا 1

شَهْرًا شَآبِيبَ وَشَهْرًا بَرَدَا 2

1–2: Ṭabarī Tafsīr IX 22,7, Māwardī Tafsīr II 49,–2 (Text verderbt!), a. Ḥaiyān Baḥr IV 373,5 (Var. 1: *wa-madda*, *mubīdun* scheint aus *fa-batta* verlesen zu sein).

19. -2duhā Ṭawīl

1–2: Ḏahabī Taʾrīḫ VII 445,3 f. (Var. 1: *Fulānatu*).

21. -3r

Ergänze mit U 146: 42: *al-ǧiyar* = *al-ʿuḏar* bei HA-Add 111, 43: *aṣ-ṣuwar* (= HA-Add 112), 44: *as-saḥar* und 45: *al-qirar* (= HA-Add 111), 46: *qasar* (= HA-Add 111), mit HA-Add 111 f.: 47: *wa-šarr* und 48: *zaḥar*, 49: *al-qaṣar* und 50: *inʿafar* (= Ǧ 291 Nr. 30), 51: *la-nushir* und 52: *la-naẓar*. Dazu kommen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000029

يَرُوحُ فِي سِرْبٍ إِذَا رَاحَ ٱلْبَهَرْ 53
طَيْفٌ سَرَى يَخْبِطُ أَفْنَانَ ٱلسَّمَرْ 54
أَنَّى ٱهْتَدَى مَضْجَعَ حَيْرَانَ حَسِرْ 55
وَلَمْ يَكُنْ إِلَّا كَمَا ٱرْتَدَّ ٱلنَّظَرْ 56
كَٱلْكَوْكَبِ ٱنْقَضَّ أَوِ ٱلْبَرْقِ خَطَرْ 57
بِقَدْرِ مَا نَفَّرَ وَجْدِي وَنَفَرْ 58
خَشْيَةَ ضَغَّامٍ إِذَا هَمَّ جَسَرْ 59
يَأْكُلُ ذَا ٱلدَّرْءِ وَيُقْصِي مَنْ حَقَرْ 60

1, 31–34: Baġdādī ŠAML I 303,–2ff. 1, 32: b. Ḥamdūn Taḏkira III 448,5 u. 8. 4–8: Ǧawālīqī ŠAdab 385,–8ff. und ŠŠaw. Šāf. 15 ult. ff. mit Var. 6: *naḍḥun*. 8: Kurā' Muntaḫab II 718,–6 (an.), Zaǧǧāǧī Ištiqāq 246,–3 (an.), Zaǧǧāǧī Lāmāt 10,2 (an.), 'Arūḍī Ǧāmi' 86,10f. (an.), a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād I 444,–3 (an.), Sīrāfī ŠIṣlāḥ 112 ult., Ǧarbāḏqānī Rauḥa I 297,–9 (an.) (s. r. *ḍǧr*), Fārisī Ḥalabīyāt 126,5 (an.), Marzubānī Muwaššaḥ 147,–4 (an.), Mu'āfā Ǧalīs I 576,6, 'Askarī Amṯāl II 194,4 (an.) (Var. *al-misku wa-l-bānu*), Raba'ī Fuṣūṣ III 123,–5 (an.), Muḥkam VIII 194a,1 (s. r. *fṣd*), Qaisī Īḍāḥ I 357,4 (Var. *al-misku wa-l-bānu*), b. al-Anbārī Bayān II 238,–7 (an.), Muẓaffar Naḍra 273,–3 (an.), b. 'Uṣfūr ŠǦumal II 227 Nr. 600 (an.), a. Ḥaiyān Baḥr III 523,–2 (an.) und VIII 178, 10 (an.). 10–11: b. Ǧinnī ŠMutanabbī II 247,–5f. 15–16: b. Wallād Maqṣūr 114,–2 (an.) (Var. 16: *wa'alat ... wallat* und *qatalat* 114 ult.), Lisān XIX 34,–7 (an.) (s. r. *rdy*). 19–21: b. Ḥālawaih Laisa ('Aṭṭār) 190,3ff. (an.) (Var. 19: *naḥnu*, 21: *wa-atbā'in uḫar*). 24: b. Qutaiba Ġarīb al-ḥadīṯ I 555,5, a. Mūsā Muġīṯ I 522,–4. 25: b. Ǧinnī ŠMutanabbī I 219,8 (an.), Muḥkam V 74a,11 (an.) (s. r. *ḫṭf*) und Lisān X 423,–2 (an.) (s. r. *ḫṭf*) mit der Var. *al-baṣar*. 26–27: Abharī Ḥadā'iq 39,1 (s. r. *šḫṣ*) (Var. 27: *fāhu*). 31–32: b. 'Abdalbarr Tamhīd XI 115,2 f., Ps. 'Ukbarī ŠMutanabbī III 92,3, Goldz. Abh. I 13 Fn. 1. 40: Muḥkam III 162a,9 (an.) (s. r. *ḥzr*) und Lisān V 259,9 (an.) (s. r. *ḥzr*) mit der Var. *wa-rḍau bi-iḫlābati*. 41: a. Ḥātim Muḍakkar 137,–5 (an.). 42: Mit b. al-Anbārī Īḍāḥ I 411,–3 ist bei U *al-ġiyar* (nach dem verderbten Text in b. Ǧinnī ŠMutanabbī I 67,14) in *al-'uḍar* zu verbessern. 51–52: Ḥātimī Ḥilya I 200,9. 53, 43: 'Ubāb XII 460,–7 (s. r. *nfs*). 54–58: Maǧmū'at al-ma'ānī (Mlḥ.) 359,–5ff. 59–60: Ṭabarī Tafsīr I 282,–10. Der Text ist sehr verderbt; ich lese mit Ṭabarī Tafsīr (Šākir) II 222,–3 vielleicht richtig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000030

22. -ārī

Ergänze mit U 146 und HA-Add 112: 38: *aš-šiʿārī*, 39: *bi-l-maḥārī*, 40: *naẓārī* und 41: *ǧaʿārī*, 42: *al-firārī*, 43: *zārī*, mit HA engl. S. 28: 44: *li-l-mumtārī*, 45: *al-ǧabbārī*, 46: *Ḍī Qārī*. Dazu kommt:

بَهْكَنَةٌ زَنْدُ أَبِيهَا وَارِى 47

2–5: Ǧ 293 Nr. 41 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7b. 7–8: Fāʾiq (Bǧ.) I 476,–7 (an.), Šams II 190b,10f. (s. r. *rbb*), Balawī Alif II 134,–6 (s. r. *zrr*). 9–11, 22: Tanbīh II 187b,3ff. (s. r. *qrr*) (Var. 10: *yumnāhu wa-l-yusrā*, 22: *al-maʿrūfu*). 9: Lisān VI 186,7 (an.) (s. r. *ṭyr*). 10–11: Rabaʿī Fuṣūṣ II 142,3f. (an.) (Var. 10: *yumnāhu wa-l-yusrā*). 11, 22: Zaǧǧāǧ Yanṣarifu 77 ult. (an.), Sīrāfī ŠKitāb I 125,–3 (an.), Rabaʿī Fuṣūṣ II 142,6f. (an.), Fārisī Masāʾil 254 Nr. 330 (an.), Ḥuwārizmī ŠMufaṣṣal II 239,9ff. (an.), b. ʿUṣfūr ŠǦumal II 247 Nr. 626 (an.), ŠŠaw. Kaššāf 56,1 (an.), alle mit Var. 22: *al-maʿrūfu*. 11: a. Ḥātim Muḏakkar 187,–3, b. Wallād Intiṣār 201, –7 (an.), Asās II 243a,6 (an.) (s. r. *qrr*), a. Ḥaiyān Baḥr IV 421,1 (an.) (lies *qālat* statt *taqūlu*). 30: Bīrūnī Ǧawāhir 249,–4 (Var. *yahšimu ṣumma l-qalaʿi*). 33–34: Ṣūlī ŠDīw. a. Tammām III 214,1 (an.) (Var. 34: *tatruku*), Sīrāfī ŠIṣlāḥ 411,–5 (an.), Tanbīh II 105a, ult.ff. (s. r. *ḥḏr*) (Var. 34: *dūna-kumū*). 33: ʿAskarī Taṣḥīf 251,–5 (an.), b. Ǧinnī ŠMutanabbī I 282,1 (an.), Harawī Fiʿl 150 ult., Muǧmal I 224a,2 (an.) (s. r. *ḥḏr*), Maqāyīs II 37,8 (an.) (s. r. *ḥḏr*), Qaisī Īḍāḥ II 691,3 (an.), Baṭalyausī Farq 32 ult. (al-ʿAǧǧāǧ), Baṭalyausī Muṭallaṭ I 471 ult. (al-ʿAǧǧāǧ), b. aš-Šaǧarī Amālī II 352,–4 (an.), a. Ḥaiyān Taḏkira 13,–6 (an.). 45, 1: Muḥibbī Ǧanā 113a, –4f. (an.). 47: a. Ḥātim Muḏakkar 162,6.

23. -xrī

1–5: Ǧ 293 Nr. 40 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a, Baġdādī ŠAML V 340,–5ff. 1–2: ŠŠaw. Kaššāf 68,3. 1: Fārisī Šiʿr I 319 ult./353,7 (an.) (nur: *wa-šiʿrī šiʿrī*), Ǧurǧānī Muqtaṣad I 307 Nr. 53 (an.), Baihaqī Ġurar 25,11, Tibrīzī ŠḤamāsa I 51,–5 (an.), 154,–7 (an.) und IV 77,7, Baṭalyausī Ḥulal 359,1, b. aš-Šaǧarī Amālī I 373,5, b. al-Ḫaššāb Murtaǧal 329,2 (an.), Rāzī Tafsīr VII 66,6 (an.) und VIII 59,8, ʿUkbarī Iʿrāb I 270,3, Ḥuwārizmī ŠMufaṣṣal I 274,–7, b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal IX 83 ult. (an.), b. ʿUmaira Tanbīhāt 129,10f., Aidamur Durr IV 73, rechter Rand, Z. 7 v.u., Ṭībī Tibyān 94,2 (an.), Ḏahabī Taʾrīḫ VII 447 ult., a. Ḥaiyān Taḏkira 319,–2 (an.), Baġdādī ŠAML VI 320,1 (an.) und 321 ult., Baġdādī ḪŠBānat I 122 ult. (an.), Yūsī Zahr I 146,4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000031

26. -xrī

Ergänze mit U 147 und HA-Add 112: 7: *al-ʿaṣrī*, 8: *ḥiṭrī*.
6: S. Appendix. 7–8: Ṭābit Farq 89,4f. und Rabaʿī Fuṣūṣ II 105,4f. mit Var. 7: *fa-ntabahat*.

27. -3rā

S. Appendix.

28. -xrā

1–6: b. Ḥamdūn Taḏkira III 374,8ff. (Var. 1: *waṣṣaitu*), Ḏahabī Taʾrīḫ VII 446,4ff. (Var. 3: *ḫanqan lahā wa-ǧarrā*, 6: *ḫattā tarai*). 1–3, 6, 5, 4: Baġdādī ŠAML III 372,10ff. (Var. 3: *ḍarban lahā wa-ǧarrā*, 5: *wa-in kasatki*, 6: *ḫattā tarai*). 1–4, 6, 5: Raqqām ʿAfw I 276 ult. ff. (Var. 3: *lā taʿdamī*, 5: *ḫalauki*). 1–3, 6: Ḏahabī Taʾrīḫ VII 444 ult.f. (Var. 3: *ḫanqan lahā wa-ǧarrā*, 6: *ḫattā tarai*). 1–2: Fārisī ʿAskarīyāt 163 Nr. 33 (an.) (Var. 1: *qabwata*), Fārisī Ḥuǧǧa VI 172,–7f. (an.), Ǧawālīqī ŠAdab 277,8, b. aš-Šaǧarī Amālī I 73,–4, b. Mālik ŠKāfiya II 829,–2f. (an.).

29. -xrū Ṭawīl

Ergänze mit U 147 und HA-Add 112: 3: *aṣ-ṣadrū* und 4: *wa-ṣ-ṣabrū*.

29a. -xruhū

Ergänze mit U 147 und HA-Add 118: 1: *wa-birruhū*, 2: *naǧruhū*, 3: *waḏikruhū*, 4: *sitruhū*, 5: *amruhū*, 6: *wa-kuṭruhū*, 7: *taʿurruhū*, 8: *šarruhū*.

30. -2rihā

Ergänze mit U 148: 62: *mashūrihā* (= U 3a), 63: *durūrihā* und 64: *ḫūrihā* (= HA-Add 113), 65: *fudūrihā* und 66: *ǧufūrihā* (= HA-Add 113), mit HA-Add 113: 67: *tabkīrihā*, 68: *ẓahīrihā*, 69: *ʿaṣīrihā*, 70: *ḫaṭīrihā*, 71: *hadīrihā*. Dazu kommen:

بِٱلْفَنَنِ ٱلْمَائِلِ مِنْ سُتُورِهَا 72

مِنْ كُلِّ بَيْضَاءَ عَلَى سَمِيرِهَا 73

1–3, 62: Muhallabī Naẓm 80,2 f. und Baġdādī ŠAML I 302,10 ff. mit der Var. *ġayūrihā* in V. 3. 1–2: b. Ǧinnī Sirr I 366,4 (an.), Ǧurǧānī Muqtaṣad I 73 Nr. 3 (an.), ʿUkbarī Tabyīn 288,9 (an.) (Var. 1: *ḫallaṣa*), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal I 192 ult. (Var. *ʿan* in V. 1), b.ʿUṣfūr ŠǦumal II 282 Nr. 660 (an.) und II 559 Nr. 850 (an.). 1: b. Wallād Intiṣār 132 ult. (an.), Fārisī Ḥuǧǧa III 347,–2 (an.), VI 76,1 (an.), Fārisī Ḥalabīyāt 288,3 (an.), Maʿarrī Rasā'il II 435 ult. (Var. *ḫallaṣa*), Qaisī Īḍāḥ II 650,1 (an.), ʿUkbarī ŠLumaʿ II 582,1 (an.), Mālaqī Raṣf 77 Nr. 94 (an.), ʿUkbarī Tabyīn 434 ult. (an.) (Var. 1: *ḫallaṣa*), Murādī Ǧanā 198,4 (an.). 4–7: Tanbīh II 104a, ult.ff. (s. r. *ḥdr*) (Var. 5: *nābiyatu*). 4–5: Iskāfī Mabādi' 202,5 (an.). 5: Maqāyīs II 32 ult. (an.) (s. r. *ḥdr*), Muǧmal I 222a,2 (an.) (s. r. *ḥdr*), Šams I 402b,4 (an.) (s. r. *ḥdr*), Tanbīh II 104a,–4 (s. r. *ḥdr*). 8: Quṭrub Azmina 138,2 (an.), a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād I 357,–5. 11–12, 72: Ǧ 294 Nr. 45 < ʿUbāb (s. r. *rwz*). 11–12: b. al-Anbārī Zāhir II 21,–6. 16: a. Ḥātim Muḏakkar 137 ult. (an.). 21–22: Ǧarbāḏqānī Rauḥa I 107,–6 f. (an.) (s. r. *ġḍr*) (Var. 21: *nuḥūrihā*). 24: Lisān XII 27,–5 (s. r. *slq*). 29: ʿAin V 207,–6 (s. r. *wqr*), Tahḏīb IX 281a,6 (s. r. *wqr*) (lies a. n-Naǧm statt a. l-Haiṭam!). 33: Lies mit b. Qutaiba Maʿānī *ta'šīruhā ... ta'šīrihā*, denn *ta'sīru/ihā* in Ǧāḥiẓ Ḥayawān ergibt keinen Sinn. 41–42: Tahḏīb V 393a,–2 f. (an.) (s. r. *qhz*), Ǧawālīqī Muʿarrab 264,3 (an.), Ǧ 293 Nr. 44 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a, Muḥibbī Qaṣd II 375,3 (an.). 45: Ǧamhara I 255a,13 (an.) (s. r. *ʿtb*). 46: b. al-Anbārī ŠMuf. 823,4 f. (an.), Sīrāfī ŠSīb. (Sulṭānī) II 405,1 (an.), Maqāyīs II 240,2 (an.) (s. r. *ḫbr*), Muǧmal I 311a,3 (an.) (s. r. *ḫbr*). 51–53: Tahḏīb III 169a,–2 ff. (an.) (s. r. *ʿyr*). 52–53: Dīnawarī Nabāt II 394,3 (an.), Muḥkam IV 137b,9 (an.) (s. r. *šhb*) und VIII 211a,–9 f. (an.) (s. r. *bṣr*), Tāǧ I 327,–7 (an.) (s. r. *šhb*) und III 48,14 (an.) (s. r. *bṣr*). 67, 24: Muḥaṣṣaṣ X 126,–8 (an.) (s. r. *slq*) (Var. 67: *al-anwāra*). 73, 21–22: Ǧarbāḏqānī Rauḥa I 109,–7 (s. r. *ġḍr*) (Var. 21: *nuḥūrihā*).

31. -xrahā

Ergänze mit U 148: 12: *ḫaṣrahā*, 13: *naǧrihā*(?).

1–2, 8–10: Zamaḫšarī Rabīʿ IV 404,–3 ff. (Var. 10: *yakādu hādīhā*), b. Ḥamdūn Taḏkira V 253,–8 ff. (Var. 8: *malbūwatun*, 10: *yakādu hādīhā*). 1–2: Ġundiǧānī Ḥail 184,1 f. (Var. 1: *qad madda*). 3–4: Muḥaṣṣaṣ I 126,4 (an.) (s. r. *hmr*) (Var. 3: *fī*). 8–10: Ǧāḥiẓ Burṣān 535,–2 ff. (an.) (Var. 10: *yakādu hādīhā*). 8–9: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 520,5. 8: Tahḏīb XV 365a,–7 (an.) (s. r. *lbn*). 10: Rāġib Muḥāḍarāt IV 645,13 (Var. *yakādu hādīhā*), Rasūlī Aqwāl 149,1 (Var. *hādīhā*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000033

33. -āzī

1: Muğmal II 854b,7 (s. r. *ntl*), Maqāyīs V 388,–5 (an.) (s. r. *ntl*), Baššār Muḫtār 226,1 (an.) (Var. *waza'in*), Lisān XIV 168,9 und 168,10 (s. r. *ntl*) (Var. *waza'in*).

34. -3sā

Ergänze mit HA-Add 113: 5: *al-karawwasā*. Dazu kommt:

إِيَّاكَ أَنْ تَطْرِفَ أَوْ تُعَسْعِسَا 6

1–2: ʿUbāb XII 108,–2 (s. r. *ḥms*). 3–4: Lies in V. 3 *adbasā* statt *arbasā*. In Ṯābit Ḥalq 193,–3 f. sind sie einem ʿAlqama at-Taimī, d. i. richtig ʿIlqa at-Taimī zugewiesen, danach Zainaddīn Arāğīz 166 f. Nr. 2/5–6 (17 Vv.). Da sie bis auf ʿUbāb XII 204 anonym überliefert sind, muß die Entscheidung für oder gegen a. n-Naǧm offen bleiben; s. noch Ǧīm I 119a,–4 f. (an.) (s. r. *ǧrfs*) (Var. 4: *qubbiḍa fī ʿuṭnūnihī*), a. ṭ-Ṭaiyib Šaǧar 111 ult. (an.), Saraqusṭī Afʿāl II 314b Nr. 2056 (an.) (s. r. *ǧrfs*) (Var. 3: *aġbasā*), Takmila III 332a,4 f. (an.) (s. r. *ǧrfs*), ʿUbāb XII 70,8 (an.) (s. r. *ǧrfs*) (Var. 3: *aġbasā* in Z. 9), 204,6 (s. r. *sǧs*) (Var. 3: *aġbasā* und *qirmilīyan adbasā* in Z. 7, 4: *mukardasā* in Z. 7). 4: Tahḏīb III 287b,5 (an.) (s. r. *qʿṭr*). 6, 5: ʿUbāb XII 387,15 (s. r. *krs*).

35. -āsū

Ergänze mit U 149 und HA-Add 113: 7: *mirdāsū* und 8: *al-waswāsū*.

36. -āṣī

Ergänze mit U 149: 16: *al-lāṣī*, 17: *al-ḫāṣī*, 18: *qumāṣī*. Dazu kommen:

إِذَا زَمَانٌ خَاصَ بِٱلْحَيَّاصِ 19

أَوْ غَصَّ غَصَّ ٱلْحَجَرِ ٱلْوَهَّاصِ 20

1–3, 5, 17–18, 9–11, 19–20, 13: ʿAlī Muḫtār 55,5 ff. (Var. 5: *ʿalā*, 17: *kabirḏaunin*, 18: *aḏ-ḏuʿri ... al-qumāṣī*). Hier rezitiert ʿĪsā b. ʿUmar aṭ-Ṯaqafī die Verse vor Hišām b. ʿAbdalmalik, deren Reihenfolge bei HA neu gestaltet werden müßte. 1–2: Sukkarī ŠĞirān 4,10. 1: Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī IV 260,4. 12: Ḥarbī Ġarīb II 829 ult. (an.). Das von HA

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000034

engl. S. 37f. zitierte Fragment, das diesen Vers enthält, ist schon in Minqarī Ṣiffīn 137,2 (5. von 5 Vv.) und Balāḏurī Ansāb II 203 ult. ʿAlī b. a. Ṭālib zugewiesen, s. ʿAlī 115 ult. Die Aufnahme des Verses in Nr. 36 ist daher fragwürdig. 16: Rabaʿī Fuṣūṣ IV 152,9.

37. -āḍī

Ergänze mit HA-Add 113f.: 21: *an-nāḍī* und 22: *an-naḍnāḍī*.

1–3: S. Appendix. 4: Zaǧǧāǧī Ḥurūf 15,–3, Harawī Uzhīya 220,1, b. Nūraddīn Maṣābīḥ 213,6. 7, 9: Muḥkam VIII 170b,13f. (s. r. *ʾḍw*). 10: S. Appendix. 21–22: b. Ḥamza Tanbīhāt (ʿAṭīya) 106,–6f.

38. -3ṭṭī

HA-Add 114 hat darauf hingewiesen, daß V. 1a zu einem anderen Gedicht gehört, ohne auf die komplizierte Vermischung mehrerer Gedichte näher einzugehen, die hier stattgefunden hat. Wenngleich noch vieles im Dunkeln liegt, sollte man als Arbeitshypothese davon ausgehen, daß möglicherweise vier einander sehr ähnliche Gedichte existiert haben, die von den Philologen nie säuberlich unterschieden wurden, da ein großer Teil ihrer Verse bis auf wenige Varianten gleich war.

Sehr früh scheint Gedicht I zu sein, das Ǧawālīqī ŠAdab 334,–8ff. nach a. ʿUbaida zitiert. Es besteht aus 6 Versen mit dem Reim -xdī (V. 1 entspricht 1a bei HA) und stammt von Yarbūʿ b. Ṭaʿlaba al-ʿAdawī, der in Ǧāḥiẓ Burṣān 224 ult. ff. (V. 1,2) Yarbūʿ al-Ǧaḏamī genannt wird; V. 1 und 2 anonym noch in b. Ḥabīb Ḥalq 45,3f., b. Ḥamza Tanbīhāt 190,6 (V. 2) und Muḥibbī Ǧanā 25a,–10. Nach Ǧawālīqī, loc. cit., antwortet ihm ein Mann aus seinem Stamm mit einem Gedicht II aus 9 Versen mit dem Reim -3ṭṭī, von denen die Vv. 1, 4–9 den Vv. 1, 6, 5, 7, 3, 8 und 10 in der Überlieferung des a. n-Naǧm-Gedichtes = III durch a. ʿAmr aš-Šaibānī im *K. al-Aġānī* entsprechen. Als Gedicht IV könnte man die anonyme, aus 4 Versen bestehende Urǧūza auf -3ṭṭī in b. a. ʿAun Tašbīhāt 231,–5f. = Schol. Baššār Muḫtār 207,1f. = b. Ḥamdūn Taḏkira V 438,1f. (V. 8 fehlt) bezeichnen, dessen Vv. 2–4 mit den Vv. 8, 4 und 10 bei a. n-Naǧm fast identisch sind.

Mir ist bewußt, daß diese Einteilung nur eine sehr vorläufige sein kann, zumal V. I/2 in Aṣmaʿī Ibil 125,15 und ein weiterer Vers dem a. Nuḫaila zugewiesen werden (sie fehlen in der Fragmentensammlung von ʿAbbās Taufīq in: al-Maurid 7/3 [1978] 249–266); s. auch Tanbīh II 9a,3ff. (s. r. *bdd*), Lisān IV 46,7 (s. r. *bdd*) und anonym in Taḥḏīb XIV 80a,2 (s. r. *bdd*),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000035

Takmila II 195b,–3 ff. (s. r. *bdd*) usw. V. I/1 (= HA 1a) und I/6 (identisch?) werden auch in b. Ḥabīb ŠĞarīr II 783,–4 al-Aġlab al-ʿIǧlī zugeschrieben. Wie man sieht, ist noch vieles unklar; ich beschränke mich daher im folgenden auf die Angabe weiterer Belegstellen zu den Versen des a. n-Naǧm-Gedichtes, das gewöhnlich nach den Versionen im *K. al-Aġānī* und bei Ṣūlī Aḫbār a. Tammām überliefert wird.

1–10: Ǧawālīqī ŠAdab 336,7 ff. (Var. 4: *kaʾannahū*, 6: *ṭaubihā*, 8: *lam yaʿlu*), Ǧawālīqī Takmila 44,8 ff. (Var. 6: *ṭaubihā*), b. Ḥamdūn Taḏkira VIII 301,–2 ff. (Var. 6: *ṭaubihā*, 8: *lam yaʿlu*). 1a, 6–7: Kurāʿ Muntaḫab II 730,2 ff. (an.) (Var. 6: *al-munqaddī* in Z. 4), Maʿarrī Ṣāhil 494,–2 f. (an.). 1, 6–7, 3–4, 10: Ḥātimī Ḥilya II 218,3 ff. (Var. 1: *ǧāriyatun iḥdā banāti*, 3: *ḍaḫma l-qaḏāli ḥasana l-miḥaṭṭī*). 1a, 6–7: Lablī Tuḥfa 457,5 ff. (an.). 1a, 6: Rabaʿī Fuṣūṣ V 175, 2 f. (an.). 1: Lisān IX 179 ult. (s. r. *ẓṭṭ*). 6, 5, 7, 10, 8, 3, 4, 9: b. Ḥamdūn Taḏkira V 440 f. Nr. 1393 (Var. 3: *ḥasana*, 4: *kaʾannahū*, 5: *wa-qad*). 6, 5, 7, 3, 4, 10, 8: Tiǧānī Tuḥfa 334,6 ff. (Var. 3: *ḍaḫma l-qaḏāli ḥasana l-miḥaṭṭī*, 8: *lam yaʿlu*). 6, 5, 7, 8: Kisāʾī Laḥn 109,3 ff. (an.) (Var. 6: *ṭaubihā*, 8: *lam yaʿlu*). 6–7: Ḥarbī Ġarīb III 1156,3 (an.), Muǧmal I 496b,–2 f. (an.) (s. r. *šṭṭ*), Šams II 453b,6 f. (s. r. *šṭṭ*), Balawī Alif II 67,–5 (an.) (Var. 6: *al-munqaddī*). 6: Schaw. Ind. 133a, 13. 7–8: a. Ḥātim Faʿaltu 162,9 f. (an.) (Var. 8: *qaḏafta*). 7: b. as-Sikkīt Taḥḏīb 608,3 (an.) (Var. *ka-š-šaṭṭi yurmā*), Schaw. Ind. 133a,16. 10: Muḥīṭ II 175,9 (an.) (s. r. *ʿbw*) und Lisān XIX 252,–8 und 252,–6 (an.) (s. r. *ʿbw*) mit der Var. *ka-ǧabhati š-šaiḥi l-ʿabāʾi*, Lisān XIX 348,4 (an.) (s. r. *ʿyy*) (Var. *ka-ǧabhati š-šaiḥi l-ʿayāʾi*).

38a. -2ẓū

Ergänze nach Ǧarbāḏqānī Rauḥa I 37 ult. (s. r. *ʿkẓ*):

أَلَدُّ لَا جُولَ لَهُ عَكِيظُ 1

„Ein kleiner, dicker Streitsüchtiger, der keinen Verstand hat."

39. -3ʿī

Man ergänze:

وَٱنْمِى كَمَا يَنْمِى خِضَابُ ٱلْأَشْجَعِ 25

1–9, 9a, 10–11, 13–24: Bāqir Ǧāmiʿ II 270,–3 ff. 1–8: Ṭībī Tibyān 255 ult. ff. 1–7: Ǧurǧānī Asrār 360,3 ff. 1–5, 7–8: Rāzī Nihāya 182,1 ff. 1–5: Ǧurǧānī Išārāt 25,–8 ff. 1–2: b. Wallād Intiṣār 57,–4 (an.), Naḥḥās

Iʿrāb I 483 Nr. 118 (an.), Naḥḥās Qaṭʿ 381,1 f. (an.), b. Ḫālawaih Iʿrāb II 350,1 f. (an.), Fārisī Ḥuǧǧa VI 217,2 f. (an.), Fāriqī Tafsīr 104,1 (an.), b. Ǧinnī Muḥtasab I 211,6, Qazzāz Ḍarāʾir 165,–2 (an.), Ǧurǧānī Muqtaṣad I 230 Nr. 41 (an.), Ǧurǧānī Dalāʾil 194,6, b. al-Anbārī Bayān I 414 Nr. 93 (an.), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal I 351 ult., Rāzī Nihāya 314,9, Rāzī Tafsīr VIII 125,1 (an.), Saḫāwī Sifr II 647,1 f. (an.), b. ʿUmaira Tanbīhāt 81,4, Zamlakānī Burhān 148,6, b. ʿUṣfūr ŠǦumal I 350 Nr. 232 (an.), Qurṭubī Tafsīr VI 65,5 (an.) und 215,–6, b. Mālik ŠKāfiya I 346,1 f., Zanǧānī Miʿyār II 46,2, b. a. r-Rabīʿ Basīṭ I 565 Nr. 132 (an.), Ǧurǧānī Išārāt 53,9, Nuwairī Nihāya VII 66,–7, Ṭībī Tibyān 87,3 f., Fīrūzābādī Baṣāʾir IV 373,10, b. Nūraddīn Maṣābīḥ 341,4, b. Hišām Muġnī Nr. 331 = Baġdādī ŠAML IV 240,2 und VII 280 ult. (an.), Suyūṭī Ašbāh IV 172 Nr. 34 (an.). 2: b. Wallād Intiṣār 250,–5 (an.), Ps. Zaǧǧāǧ Iʿrāb II 434,–5 (an.), Fārisī Šiʿr II 504,3/544,1 (an.), Fārisī Baṣrīyāt I 634 Nr. 272 (an.), Hārūn Šarḥ 86,2 (an.), alle nur: *kulluhū lam aṣnaʿī*. 3: Schaw. Ind. 142b,6. 6: Schaw. Ind. 144a,11. 7: Schaw. Ind. 142b,1. 8: Schaw. Ind. 144a,13. 9: Lies *al-aqraʿī*. Schaw. Ind. 142b,9. 9a: ʿAin II 276,3 (an.) (sr. *ḫǧnʿ*), Bāriʿ 179,7 (an.) (s. r. *ḫǧnʿ*), Muḥkam II 278b,–7 (an.) (s. r. *ḫǧnʿ*), Lisān X 247,6 (an.) (s. r. *ḫǧnʿ*): *ǧadban* (sic lege!) *ka-raʾsi l-aqraʿi l-haǧannaʿī* könnte ein eigener Vers oder eine Var. sein. Schaw. Ind. 143a,9. 11, 17–20: Baṭalyausī Ḥulal 214,–4 ff. 11, 25: Šinqīṭī Durar II 70,12. 11: b. as-Sarrāǧ Uṣūl I 342,2, Zaǧǧāǧī Ǧumal 160,–2, Schol. Imraʾalqais 11,–9 (an.), b. Ḫālawaih Ḥuǧǧa 165,7 (an.), Fārisī ʿAskarīyāt 208,1 (an.), Fārisī Baġdādīyāt 506 Nr. 172 (an.), Fārisī Ḥuǧǧa IV 91,–5 (an.), 93,5 (an.), 339,–6 (an.), Fārisī Taʿlīqa I 355,1 (nur. *yā binta ʿammā*), Rummānī Maʿānī 148,–2 (an.), b. Ǧinnī Muḥtasab II 238,3 (an.), Qazzāz Ḍarāʾir 237,–2 (an.), Muǧāšiʿī Šʿ Uyūn 260,–3 (an.) und 271,2, Baṭalyausī Ḥulal 227,1, b. aš-Šaǧarī Amālī II 295,1, Tanbīh I 130a, ult. (an.) (s. r. *qwb*), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal I 351,5, b. Mālik ŠKāfiya III 1326,1 (an.), Mālaqī Raṣf 159 Nr. 198 (an.), Lisān II 187,5 (an.) (s. r. *qwb*), b. Hišām ŠǦumal 242,–6, ŠŠaw. Šāf. 35,8 (an.) und 209,3 (an.), Baġdādī ŠAML VI 159,–4 und 161,9. 12: Šinqīṭī Durar II 70,14.

40. -3ʿī

Man ergänze:

إِذَا مَشَتْ سَالَتْ وَلَمْ تُقَرْصِعِ 7

هَزَّ ٱلْقَنَاةِ لَدْنَةَ ٱلتَّهَزُّعِ 8

2: Dīnawarī Nabāt I 146,4 (an.), Asās I 225a,–5 (s. r. *ḫrʿ*). 3–6: Zaǧǧāǧī Ištiqāq 164,1 f. 3–4: Rabaʿī Fuṣūṣ V 58,3 f. (an.) (Var. 3: *baiḍāʾa*), Lisān IX 187,–3 (an.) (s. r. *sqṭ*) (Var. 4: *balhāʾa*). 3: Namarī Maʿānī 171 ult., b. al-Anbārī ŠMuf. 259,9. 4: b. al-Anbārī ŠMuf. 505,10 (Var. *baḷhāʾa lam tuḫfar*) und 768,12 (Var. *balhāʾa*), Tibrīzī ŠMuf. II 1111,1 (an.) (Var. *balhāʾa*). 5–6: Šams I 159a,–5 f. (an.) (s. r. *bsṭ*). 6: Baġdādī ŠAML IV 78,7 (an.). 7–8: Ǧ 296 Nr. 55 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a. Anonym s. r. *qrṣʿ* in: Muṣannaf I 161,6, b. as-Sikkīt Tahḏīb 307,–2, Ps. b. Qutaiba Ǧarāṭīm I 282,2 f., Tahḏīb III 279b,–5 f., Saraqusṭī Afʿāl II 131a Nr. 1555, Muḥkam II 285b,3 f., Muḥaṣṣaṣ III 109,–7, Lisān X 143,7, Tāǧ V 461,4 und s. r. *hzʿ* in: Tahḏīb I 132b,–7 f., Muḥkam I 61b,–5 f., Takmila IV 387b,–6 f., Lisān X 250,1, Tāǧ V 558,4. 7: Ṣiḥāḥ III 1264b,–8 (an.) (s. r. *qrṣʿ*). 8: Maqāyīs VI 50,–6 (an.) (s. r. *hzʿ*).

41. -āxiʿī

Ergänze mit HA-Add 114: 8: *al-qawāṭiʿī* und 9: *aṣ-ṣawāqiʿī*.

8–9: Aṣmaʿī ŠʿAǦǧāǧ II 116,–5/415,–4 f. (an.) (Var. 9: *taḫallula*), Fārisī Ḥuǧǧa VI 222,–7 f. (an.), Marzūqī Azmina II 104,2 (an.), Maʿarrī Tafsīr 236,–5 (an.) (Var. 8: *yaḥkūna bi-l-hindīyati l-lawāmiʿī*, 9: *tabauwuǧa*), Ǧ 295 Nr. 52 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a, b. al-Ǧauzī Nuzha II 6,–3, Daqīqī Ittifāq 158,9 (an.) (Var. 8: *yaḥkīna bi-l-maṣqūlati l-lawāmiʿī*, 9: *takaššufa*), ʿUkbarī Iʿrāb I 130,1 f. (an.) (Var. 8: *yaḥkīna bi-l-maṣqūlati*), Qurṭubī Tafsīr I 219,9, a. Ḥaiyān Baḥr I 84,–9 (alle mit Var. 8: *bi-l-maṣqūlati*).

42. -3ʿū

12–13: Lisān IV 137,–7 (s. r. *ḫyd*).

43. -3ʿū

S. Appendix.

44. -3ʿū

S. Appendix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000038

45. -3f

1–3: Ps. b. Qutaiba Talqīn 287 Nr. 71 (an.), Ṣūlī Adab 62,3f. (Var. 2: *taḫuṭṭu riǧlāya*, 3: *kaʾannamā qad kutibā*), Rāġib Muḥāḍarāt I 103,13f. (Var. 2: *taḫuṭṭu riǧlāya*). Mit der Var. *taḫuṭṭu riǧlāya* in V. 2 und *tukattibāni fī ṭ-ṭarīqi* in V. 3: Zaǧǧāǧ Maʿānī I 60,3f. (an.), b. Ḥālawaih Iʿrāb II 28,3f. (an.) und 131,1f. (an.), Sīrāfī ŠKitāb I 196,2ff. (an.), b. Hišām Muġnī Nr. 591 = Baġdādī ŠAML 151,3f., ŠŠaw. Šāfiya 156 Nr. 82, Bāqir Ǧāmiʿ I 142,–8f. 1–2: Ḥarbī Ġarīb II 722,–5 (an.). 1: Baġdādī ŠAML VI 153,–6 (Var. *aḫruǧu*). 3: Sībawaih II 34,–7 (an.), Fārisī Ḥuǧǧa VI 43,–7 (an.), Fārisī Taʿlīqa III 78 ult. (an.), Ḫizāna I 48,2 (alle mit der Var. *tukattibāni fī ṭ-ṭarīqi*).

45a. -xfī

Man ergänze mit Ǧ 297 Nr. 59 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a:

إِنْ لَمْ تَجِئْ كَٱلْأَجْدَلِ ٱلْمُسِفِّ 1

ضَاجِعَةً تَعْدِلُ مَيْلَ ٱلدَّفِّ 2

إِذًا فَلَا آبَتْ إِلَى كَفِّ 3

أَوْ يُقْطَعَ ٱلْعِرْقُ مِنَ ٱلْأَلَفِّ 4

1–4: Anonym belegt in: Taḥḏīb I 336a, ult. ff., Takmila IV 305b,10ff., Lisān X 89,–9f., Tāǧ V 429,–7f. (alle s. r. *ḍǧʿ*). 1–3: Ǧarbāḍqānī Rauḍa I 262,8f. (s. r. *ḍǧʿ*). 1, 3: ʿUbāb XX 278,–4 (s. r. *sff*) (Var. 1: *ka-ṭ-ṭāʾiri l-musiffī*). 2: Muḥkam I 175b,–9 (s. r. *ḍǧʿ*), Lisān X 89,–11 (s. r. *ḍǧʿ*).

Die Verse sind wohl nicht identisch mit Kurāʿ Munaǧǧad 133,–3, Taḥḏīb XV 334a,5f., ʿUbāb XX 571,–4, Lisān XI 232,11, Tāǧ VI 247,–20 (alle anonym s. r. *lff*).

46. -3fā

8: Ǧamhara II 958b,–6 (s. r. *lġf*) (al-ʿAǧǧāǧ). 10: Tanbīh (B.) 173r,8 (s. r. *šfy*) (Var. *ka-š-šiʿrayaini*).

47. -āfā

Ergänze mit HA-Add 114: 15: *ḍiʿāfā*. Dazu kommt:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000039

بِسَلَفٍ تَلْتَهِمُ ٱلْأَسْلَافَا 16

1–2: Fīrūzābādī Baṣā'ir V 125 ult. 13–14: Tanbīh (B.) 233v,7f. (s. r. *nky*). 13, 16: Ǧ 297 Nr. 57 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a (Var. 13: *naḥnu waradnā ḥāḍirai*). 14: Fārisī 'Aḍudīyāt 267 Nr. 276 (an.), Ǧawālīqī ŠAdab 280,8, Baġdādī ŠŠaw. Tuḥfa 78 Nr. 103. 15: Namarī Ma'ānī 6,–2.

48. -āxiqī

Man ergänze:

ضَخْمُ ٱلْقُدُورِ وَاسِعُ ٱلسُّرَادِقِ 12

عَفُّ ٱلثِّيَابِ طَيِّبُ ٱلْخَلَائِقِ 13

11: Ǧawālīqī ŠAdab 389,5, Qurṭubī Tafsīr I 388,–6. 12–13: b. Barrī ŠŠaw. Īḍāḥ 467,2f.

49. -3qī

6–7: Māwardī Tafsīr I 151,12. 6: b. Ǧinnī Ḫaṣā'iṣ I 23,6 (an.), Fārisī Ḥuǧǧa I 331,–3 (an.) und II 204,3 (an.), Fā'iq (Bǧ.) II 401,6 (an.), Muḥkam VI 348a,2 (an.) (s. r. *qwl*), Muḥaṣṣaṣ III 85,14 (an.), Qurṭubī Tafsīr II 91,7, Lisān XIV 91,2 (an.) (s. r. *qwl*), a. Ḥaiyān Baḥr I 365,6 (an.) (Var. *iḏ*) und IV 421,1 (an.) (lies Var. *iḏ* statt *iḏā*), Ḫafāǧī ŠDurra 149,11 (an.), Ḫizāna III 10,–5 (an.). 15: Muḥaṣṣaṣ V 6,–8 (an.) (s. r. *ǧrdq*), Muḥibbī Qaṣd I 379,6, Tāǧ VI 305,–19 (s. r. *ǧrdq*). 17: Tāǧ VI 340,1 (s. r. *ḫnq*). 20–21: Tāǧ VI 349,20 (s. r. *dmlq*).

51. -2kā

1–2: b. Duraid ŠMaqṣūr 34,6. 1, 6: Balawī Alif I 329,–5.

52. -āl

S. Appendix.

53. -3l Ramal

S. Appendix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000040

53a. -2l

Ergänze mit U 151: 1: *al-ġūl*.

54. -xlī

Ergänze mit U 151: 4: *an-nuǧlī* und 5: *ʿuṣlī*, die HA engl. S. 62 falsch *an-nuǧǧalī* und *ʿuṣṣalī* gelesen und als g) zu Nr. 56 gestellt hat.

55. -āxilī

Ergänze mit U 151: 23: *al-qawāfilī* (= U 6a). Dazu kommen:

كَٱلْأُقْحُوَانِ ٱهْتَزَّ فِي ٱلْمَسَائِلِ 24

فِي يَوْمِ صَحْوٍ غِبَّ غَيْثٍ هَاطِلِ 25

كَٱلْحَوْمِ لَا حُدْرٍ وَلَا حَوَاجِلِ 26

13–14: Rabaʿī Fuṣūṣ II 162,3 f. (an.). 18: Rāġib Maǧmaʿ II 759,2 (an.) (Var. *wa-hunna*). 24–25: Bīrūnī Ṣaidana 60,12. 26: a. l-ʿAmaiṭal Maʾṭūr 54,–2. Die Vokalisierung *ḥudrun* und *ḥawāǧilū* ist wohl falsch und die Aufnahme des Verses durch HA als Nr. 61 nicht berechtigt. Er gehört nicht zu Nr. 60, wie HA in den Notes vermutet, da dort der Reim -3lū ist; vgl. U 157.

56. -3lī

Ergänze mit U 154 nach V. 122: 192: *bi-l-hauǧalī* (= HA S. 60). Dazu kommen vielleicht:

تَنْجُلُ أَيْدِيهِنَّ كُلَّ مَنْجَلِ 193

ضَرْبًا بِكَفَّيْ نَكَلٍ لَمْ يُنْكَلِ 194

مُذْ مُنِيَتْ بِنَاشِئٍ جَنَعْدَلِ 195

1a–b, 2–6, 141–146, 175–177, 121–124, 77–79, 20–21, 163–164, 166, 165: Baġdādī ŠAML III 363,6 ff. (Var. 77: *yaftalī*, 163: *ǧalāhā*, 164: *muraʿbalī*). 1a–b, 2–5, 141–146, 176–177, 121–124, 20–21, 77–79: Bāqir Ǧāmiʿ I 185,9 ff. 1a–b, 2–5, 141–146, 176–177: Bāqir Ǧāmiʿ I 326,–3 ff. 1a–b, 2–5: ŠŠaw. Šāf. 313,2 ff. 1–3: Ḥarbī Ġarīb II 485,8 f. (an.), Rabaʿī

Niẓām 147,8f., Fīrūzābādī Baṣā'ir II 581,–3f. 1, 4–5: Mu'āfā Ǧalīs II 368,3ff. 1, 165: Rāġib Muḥāḍarāt I 187,–7ff. (Var. 165: *wa-ṣārati š-šamsu*), Qazwīnī 'Aǧā'ib 382,–10ff. (Var. 165: *wa-š-šamsu fī l-ǧauwi*), Waṭwāṭ Ġurar 113,16f. 1: Aḫfaš Qawāfī 105,1 (an.) und 106,3 (an.), Schol. Ma'n 11 ult., Raqqām 'Afw I 274 ult., Šams II 214b,5 (an.) (s. r. *rǧz*), Balawī Alif I 232,3. – Mit der Var. *al-ḥamdu li-llāhi l-'alīyi l-aǧlalī* in: b. as-Sarrāǧ Uṣūl III 442,1 (an.), Ps. Zaǧǧāǧ I'rāb III 831,–6 (an.), Sīrāfī ŠKitāb II 116,2 (an.), Fārisī 'Aḍudīyāt 35 Nr. 37 (an.), b. Ǧinnī Ḫaṣā'iṣ II 347 ult. (an.) und III 93 ult. (an.), Qazzāz Ḍarā'ir 270 ult. (an.), Muhallabī Naẓm 191,3, Balawī Alif II 75,13 (Ru'ba), b. 'Uṣfūr ŠǦumal II 563 Nr. 857 (an.), b. 'Uṣfūr Mumti' 649,–2 (an.), b. 'Uṣfūr Muqarrib II 157,–4 (an.), b. Mālik ŠKāfiya IV 2182 ult., Ǧurǧānī Išārāt 4,–7 (an.), Suyūṭī Ašbāh I 48 Nr. 9 (an.), 59 Nr. 20 (an.), 598 Nr. 233. 1b, 4–5: Baġdādī ŠAML III 365 ult. ff. 2–3: Ṭabarī Tafsīr VII 185,2 und XXIII 127,–10, Naḥḥās Qaṭ' 315,–6f., Māwardī Tafsīr I 546,3 und III 462,–4, Qurṭubī Tafsīr XV 238,2, a. Ḥaiyān Baḥr VII 413,6. 3: Schaw. Ind. 194b,4. 4–6: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 570,4f. 4–5, 12: 'Askarī Mu'ǧam 90,1 (Var. 4: *fī*, 12: *ar-rauḍi*). 4–5: Namarī Ma'ānī 12,1, b. Sīda 'Adad 32 ult. (an.), Qaisī Īḍāḥ II 828,–7 (an.), Ǧawālīqī Takmila 14,–3, Muṭarrizī Muġrib I 84 ult. (an.), b. 'Uṣfūr ŠǦumal I 138 Nr. 39 (an.), Baġdādī ŠAML IV 208,–9 (an.). 4, 86: Lisān I 285,–7 (s. r. *ḥbb*). 4: b. as-Sikkīt Iṣlāḥ 366,3 (Var. *fī*), Muǧmal I 131a,1 (s. r. *bql*). 5: Fārisī Ši'r I 149 ult./170,2 (an.) (Var. *Dārimin*), b. Ǧinnī ŠMutanabbī I 171,–3, Bakrī Simṭ 856 ult., Zamaḫšarī Kaššāf I 513,–4 (an.), Muṭarrizī Muġrib II 414,1, Ḥuwārizmī ŠMufaṣṣal II 329,3 (Var. *Dārimin*), Ps. 'Ukbarī ŠMutanabbī I 64,7, a. Ḥaiyān Baḥr VII 12,–5 (an.), ŠŠaw. Šāf. 312 Nr. 154. 9: a. Ḥātim Muḍakkar 60,1, b. Ǧinnī Ḫaṣā'iṣ III 123,–3, b. Ǧinnī ŠMutanabbī I 362,–2f., 'Ukbarī I'rāb II 659,–2 (an.). 10–11: Raba'ī Fuṣūṣ III 16,9f., Raba'ī Niẓām 166,–4f. 10, 12, 14, 16: Ḥarbī Ġarīb II 882,7f. (an.). 11–12: Ṭabarī Tafsīr XXV 14,–5 (Var. 12: *ar-rauḍi*). 11: Maqāyīs V 454,4 (an.) (s. r. *nġḍ*), Ǧarbāḍqānī Rauḥa II 126,11 (an.) (s. r. *nġḍ*), Qaisī Īḍāḥ II 766,1 (an.), Šams II 108b,–10 (an.) (s. r. *dǧl*). 14–15: Marzūqī Azmina II 116,12 (an.). 14: Schaw. Ind. 202a,7. 15–16: Aidamur Durr I 35 oben (Var. 16: *qaulan*). 15: Zaǧǧāǧ Fa'altu 117,2, Schaw. Ind. 196a,5. 20–21, 145–146, 176–177, 121–124, 77–79: Bāqir Ǧāmi' III 127,2ff. 20–21: Fārisī Ḥalabīyāt 148,8, 'Ukbarī ŠLuma' I 253,2, Lisān XIII 51 ult. (an.) (s. r. *bdl*), b. Hišām Muġnī Nr. 618 = Baġdādī ŠAML VI 185,5f. 23: Maqāyīs III 436,–3 (an.) (s. r. *ṭyr*) (Var. *wa-ṭāra ... al-aṭwalī*), Muǧmal I 591a,–2 (s. r. *ṭyr*) (Var. *wa-ṭāra*), Asās II 88a,3 (s. r. *ṭyr*) (Var. *wa-ṭāra*), Schaw. Ind. 190b,9. 24: Taḥḍīb XIV 136b,–4 (an.) (s. r. *dml*), b. Fāris Ṭalāṭa 40,2 (an.), Šams II 139a,13 (s. r.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000042

dml). 25–26: Ḥarbī Ġarīb III 1063 ult. (an.), Muḥkam VII 300b,2 f. (s. r. *ǧfl*). 25: a. Ḥātim Faʿaltu 179,5. 28–30: ʿAin IV 53,–7 ff. (an.) (s. r. *hbl*), Ḥasan Ḥalq 295,7 ff. 34, 36: Rabaʿī Niẓām 67,–3 f. 34: Rabaʿī Niẓām 145,–5. 35: Muḥīṭ IX 90,9 (s. r. *ʾzl*). 36: Dīnawarī Nabāt I 153 ult., Marzūqī Azmina II 117,–8 (an.). 45: Muḥīṭ II 405,9 (s. r. *ǧḥl*), Muḥkam III 57b,1 (s. r. *ǧḥl*), Saḥāwī Sifr I 213,3 (s. r. *ǧḥl*), Tāǧ VII 252,–12 (s. r. *ǧḥl*). 46: Muḥkam VIII 68a,13 (an.) (s. r. *šyṭ*), Lisān IX 211,11 (an.) (s. r. *šyṭ*), Tāǧ I 265,20 (an.) (s. r. *rbb*). 47: b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt (Dālī) 471,3. 49–50: Ḥarbī Ġarīb I 322 ult. (an.) (Var. 49: *qabḍāʾu*). 49: Maqāyīs V 49,–3 (s. r. *qbṣ*). 51–52: Ḥarbī Ġarīb I 124,–2 (an.). 51: Maqāyīs VI 125,–4 (an.) (s. r. *wʿd*) (*yurʿidu an* fehlt!), Muǧmal II 931a,–12 (s. r. *wʿd*). 52: Schaw. Ind. 191b,2. 57–58: Rāġib Muḥāḍarāt IV 658 ult. (Var. 58: *mubarnasun*). 58: Rāġib Maǧmaʿ II 772,5 (an.) (Var. *mubarnasun*). 61: a. Mūsā Muġīṯ I 542,7 (an.). 62–63: Yūsī Zahr II 241,9 (Var. 63: *waṭārati r-rīḥu*). 63: Balawī Alif II 407 ult. (an.) (Var. *wa-ḥāzati r-rīḥu*). 65–66: ʿUbāb XII 47,–3 (s. r. *bss*) (Var. 66: *wa-nbassa*, Z. 47,–2: *wa-nsāba*). 66: Muǧmal I 112b,5 (s. r. *bss*) (Var. *wa-nbassa*), Muḥkam VIII 281b,4 (an.) (s. r. *bss*) (Var. *wa-nbassa*). 67: Muḥaṣṣaṣ VII 7,4 (an.) (s. r. *ʿdl*). 69: Ḥarbī Ġarīb II 733 ult. (an.), Saḥāwī Sifr I 387,1 (s. r. *ʿmṭl*). 70: Bandanīǧī Taqfiya 308 ult., Tahḏīb IX 388a,6 (s. r. *qṣml*), Muḥaṣṣaṣ V 22,1 (an.) (s. r. *fyd*) (Var. *wa-lastu*). 71–72: Šams II 328b,4 f. (s. r. *zml*). 77–78: Ḥarbī Ġarīb II 370 ult. (an.) und 584,6 (an.) (hier Var. 77: *yuqbilī*). 79, 73: b. Ǧinnī Huḍ. 122,–8 (Var. 79: *yabrī*), Tanbīh (B.) 86v,9 ff. (s. r. *ymn*) (Var. 79: *yabrī*). 79–80: Ḥasan Ḥalq 169,2 f. 79: Farrāʾ Muḏakkar 99,1 (Var. *yabrī*), a. Ḥātim Muḏakkar 151,4 (an.) (Var. *yabrī*), Mubarrad Muḏakkar 114,–2, b. Ǧinnī Mubhiǧ 11,1 (an.) (Var. *yabrī*), Harawī Uzhīya 22,2, Muḥkam VIII 50a,–5 (s. r. *šml*), b. aš-Šaǧarī Amālī II 38,–3 (an.) (Var. *yabrī*), Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī IV 156,–6 (Var. *yabrī*), b. ʿUṣfūr ŠǦumal II 531 Nr. 816 (an.), a. Ḥaiyān Baḥr IV 265,1 (an.), Baġdādī ŠAML III 361,4. 80: Bāriʿ 393,–4 (an.) (s. r. *ġlw*), Tahḏīb VIII 190b,7 (an.) (s. r. *ġlw*), Tāǧ X 269 ult. (an.) (s. r. *ġlw*) (alle richtig: *amāma l-farqadaini taġtalī*). 81: Muṣannaf III 880 ult. (s. r. *ǧzl*), Muǧmal I 187b,11 (s. r. *ǧzl*) und 541b,4 (s. r. *ṣmd*), Muḥkam VII 208a,–3 (s. r. *ǧzl*), Lisān IV 247,4 (s. r. *ṣmd*). 83–84, 1, 82, 85: ŠŠaw. Šāf. 485,2 ff. 83–84: b. as-Sikkīt Iṣlāḥ 83,–5 (an.), Zaǧǧāǧī Tafsīr 83,–4 f., Sīrāfī ŠKitāb I 214,–10 f., Sīrāfī ŠIṣlāḥ 236,–5, Ḥātimī Risāla 76,2, b. Ǧinnī Muḥtasab I 76,2 (Var. 84: *al-iǧǧalī*), b. al-Ǧabbān ŠFaṣīḥ 321,6 f., Rabaʿī Fuṣūṣ I 284,1 f., Muḥkam VIII 84a,12 f. (s. r. *šwl*) (Var. 83: *aš-šuyyalī* und *aš-šiyyalī* in Z. 14), Qaisī Īḍāḥ I 374,4 f. (an.) (Var. 84: *al-iǧǧalī*), b. al-Anbārī Waǧīz 57,–2 f. (an.) (Var. 84: *al-iǧǧalī*), b. Hišām ŠFaṣīḥ 284,–3 f. (an.), Ḥuwārizmī ŠMufaṣṣal IV

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000043

366,3 f. (an.) (Var. 84: *al-iğğalī*), Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī III 203,8 (Var. 84: *al-iğğalī*), ʿUbāb XII 258,–8 (s. r. *ʿbs*), b. ʿUṣfūr Mumtiʿ 354,3 (an.) (Var. 84: *al-uğğalī*), Qurṭubī Tafsīr XIX 75,–3, Astarābādī ŠŠāf. III 229 ult., a. Ḥaiyān Baḥr VIII 368,–8, b. Zākūr Tafrīğ 100,–2 f. 84: ʿAin VIII 358,3 (an.) (s. r. *ʾyl*), Muḥīṭ VII 184,8 (s. r. *ʾğl*) (Var. *al-uğğalī*), b. Ğinnī Muḥtasab I 61,8 (Var. *al-iğğalī*). 86: b. Ḥālawaih Iʿrāb II 334,6, Marzūqī Azmina II 118,–3. 87: Ḥarbī Ġarīb II 378,4 (an.), Tahḏīb V 99a,–4 (s. r. *mlḥ*) (Var. *yaḥbiṭna*), a. ʿUbaid Ġarībain V 303,7 (Var. *yaḥbiṭna*), Rabaʿī Fuṣūṣ IV 150,–7, Lisān III 439,10 (an.) (s. r. *mlḥ*) (Var. *yaḥbiṭna*), XIV 73,14 (s. r. *qrml*) (Var. *yaḥbiṭna*). 91–92: b. Ğinnī ŠMutanabbī II 211,–4, Maʿarrī Rasāʾil II 455,4 f. (an.). 92: b. Ḥabīb ŠĞarīr I 378,8, b. Hišām Fawāʾid 393 ult. 97–98: Usāma ʿAṣā 393,4 f. (Var. 97: *tuġšā*). 98: Muğmal II 686b,–7 (s. r. *ġmḍ*), Raḍī Maǧāzāt 305,–7, Asās II 174b,–3 (s. r. *ġmḍ*). 99, 97, 96: Aṣmaʿī Ibil 81,–4 f. (Var. 97: *lā taḥfilu z-zaǧra wa-lā qīla ḥalī*). 99–100: Ğarbāḍqānī Rauḥa I 6,–7 f. (s. r. *ʿḍd*). 100–101: Lisān XIII 14,4 (an.) (s. r. *ʾzl*) (Var. 100: *tazḥalī*, 101: *ʿanhu wa-in kāna bi-ḍankin*), Tāǧ VII 205,–7 (an.) (s. r. *ʾzl*) (Var. 100: *tazḥalī*, 101: *ʿanhu wa-in kāna bi-ḍankin*). 103: Rāġib Maǧmaʿ II 773,2 (an.) 106–107, 179: b. ʿUṣfūr ŠĞumal II 599 Nr. 938 (an.) (Var. 106: *yusmaʿu fīhā miṯlu ṣauti l-miṣḥalī*, 179: *fī*), Aidamur Durr I 156, linker Rand. 106–107: Sīrāfī ŠKitāb II 204,3 (an.), b. Hišām ŠFaṣīḥ 298,7 f. (an.), Lisān XIII 108,12 (an.) (s. r. *ğḥfl*). 108–109: Ḥasan Ḥalq 263,1 f. (an.), b. Wallād Maqṣūr 112,1 (an.). 110–111: b. Nāqiyā Ğumān 302 ult. (an.) (Var. 110: *ğarʿihī fī l-manhalī*, 111: *dahdahtahā*), b. ʿUṣfūr Mumtiʿ 379,3 f. (Var. 111: *bi-ğandalī*). 110: Schaw. Ind. 194b,14. 111: Schaw. Ind. 199a,12. 113–115: Ḥarbī Ġarīb II 832,1 f. (an.). 116–117: Ḥarbī Ġarīb I 166,1 (an.), b. Ḥamza Tanbīhāt (ʿAṭīya) 96,4 f., Ḫafāǧī Šifāʾ 135,–8. 117–118, 116: Ḥasan Ḥalq 168,–8 ff. (Var. 118: *min ʿalī*). 117: b. al-Anbārī Muḏakkar 293,1. 118: b. as-Sikkīt Tahḏīb 522,3 (an.), Muḥaṣṣaṣ IV 32,10 (an.) (s. r. *rʿbl*). 121–124: Baṭalyausī Ḥulal 219,–2 ff. (Var. 123: *tiqittilī*). 122–124: Tanbīh (B.) 63r,–10 f. (s. r. *fln*). 123–124: Ḥarbī Ġarīb I 136,6 (an.). 123: b. Ğinnī Ḫaṣāʾiṣ II 336 ult. (an.), b. Ğinnī Muḥtasab I 59,–6 und II 138,3, b. ʿUṣfūr Mumtiʿ 640,–5 (alle mit der Var. *tiqittilī*). 124: b. as-Sarrāǧ Uṣūl I 349,–2, Zaǧǧāǧī Ğumal 164,3, Fārisī Baṣrīyāt I 629 Nr. 270 (an.) (nur: *fulānan ʿan fulī*), Fārisī Masāʾil 224 ult. (an.), Muğmal II 704a, ult. (s. r. *fln*), Bakrī Simṭ 257,8 (an.), b. aš-Šaǧarī Amālī II 337,7 (an.), b. Hišām ŠFaṣīḥ 165,–7 (an.), Balawī Alif II 405,10 f., Nihāya III 473,–4 (an.) (s. r. *fll*), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal II 409,–3, b. ʿUṣfūr ŠĞumal II 106 Nr. 518 (an.), b. ʿUṣfūr Muqarrib I 182,–5 (an.), b. Mālik ŠKāfiya III 1331,4 (an.), Qurṭubī Tafsīr XII 284,10, b. Hišām ŠĞumal

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000044

246,1, Schaw. Ind. 202b,7. 125–126: Ḥarbī Ġarīb II 871,–5 (an.) (Var. 125: *taǧfulī*). 128–129: Ṭaʿlab ŠZuhair 66,5 (an.). 129: b. al-Faqīh Buldān 449,–9. 133: Iskāfī Mabādiʾ 21,3 (an.). 141–142: Ḥarbī Ġarīb II 854,3 (an.). 142: Aṣmaʿī ŠʿAǧǧāǧ I 160,–3/106,–8 (an.). 143: Tahḏīb IX 373b,11 (an.) (s. r. *qwq*). 145–146, 4–5, 141–144, 176–177, 121–124: Bāqir Ǧāmiʿ I 141,8ff. 145: Zaǧǧāǧ Yanṣarifu 92,–4 (an.), Hārūn Šarḥ 209,3 (an.), b. Hišām Muġnī Nr. 252 = Baġdādī ŠAML III 358,–6, 360,5, 361,1, a. Ḥaiyān Manhaǧ 297,–2 (an.), b. Nūraddīn Maṣābīḥ 291,4 (an.). 148–149: Marzūqī Azmina II 160,–3. 148: b. Qutaiba Ġarīb al-ḥadīṯ II 118,1. 151: b. Ǧinnī Muḥtasab I 171,–2, 268,–7 (an.), II 171,–2, Qaisī Īḍāḥ I 265,–7, Baġdādī ŠAML II 147,3. 152: Farrāʾ Muḏakkar 73 ult. (Var. *fī kāhilin hādin*), Naḥḥās Iʿrāb II 239 Nr. 270 (an.) (Var. *fī sarṭamin hādin*), b. Ǧinnī Ḫaṣāʾiṣ I 270,4 (Var. *fī sarṭamin hādin*). 154: Tibrīzī ŠḤam. II 173,–5. 156: Muḥibbī Ǧanā 8,–4 (an.). 162: Ṭabarī Tafsīr XVIII 122,–12, Naḥḥās Iʿrāb I 178 Nr. 23 (an.) (*li-l-amīri* fehlt!), b. Ḫālawaih Iʿrāb I 410,4, b. Ḫālawaih Ḥuǧǧa 229,9, Fārisī Ḥuǧǧa V 165,7 (an.), Azharī Maʿānī II 119,7, Maqāyīs I 210 ult. (an.) (s. r. *bdl*), Qurṭubī Tafsīr I 410 ult. (an.). 164: b. Ǧinnī ŠMutanabbī II 145,4. 165–166: Marzūqī Azmina II 8,7 (an.) (Var. 166: *ṣafwāʾa*), b. Manẓūr Surūr 198,2 (an.). 165: b. Ḥamdūn Taḏkira III 373,–6 und V 323,5 (Var. *wa-š-šamsu qad ṣārat*), Ḏahabī Taʾrīḫ VII 445 ult. (Var. *wa-ṣārati š-šamsu*). 166, 165: Balāḏurī VI B 38,2 (Var. 166: *wa-š-šamsu qad hammat*), Ṭabarī Taʾrīḫ II 1738,8 (Var. 166: *wa-š-šamsu qad hammat*), Raqqām ʿAfw I 275,3f., Nawāǧī Muqaddima 50,–2 (Var. 165: *kaʾannahā fī l-ufqi ʿainu*). 166: Quṭrub Azmina 90,–5 (Var. *hammat*), b. Wallād Maqṣūr 73 Fn. c) (an.) (Var. *mālat*), Tahḏīb VIII 159b, ult. (an.) (s. r. *ṣġw*) (Var. *mālat*), Marzūqī Azmina II 49,4 (Var. *ṣafwāʾa qad hammat*), Lisān XIX 195,7 (an.) (s. r. *ṣġw*) (Var. *mālat*). 168–169: Ḥarbī Ġarīb II 347,5 (an.). 168, 174: b. Ḥamza Tanbīhāt (ʿAṭīya) 111,8f. (Var. 168: *ʿalā*). 168: b. Qutaiba Ġarīb al-ḥadīṯ II 51,9, Tahḏīb III 78b,3 (s. r. *ʿṣw*) (ʿUmar b. Laǧaʾ) und VIII 49b,5 (an.) (s. r. *ġzl*). 170: Tahḏīb V 97b,7 (an.) (s. r. *mḥl*). 171–172: a. Mūsā Muġīṯ I 266,–2 (an.), Nihāya I 215,9 (an.) (s. r. *ṯfl*), Lisān XIII 89,–4 (an.) (s. r. *ṯfl*). 174: Miskawaih Ḥikma 203,6 (an.), Rāġib Muḥāḍarāt I 225,6 (an.), Rāġib Maǧmaʿ I 139,–5 (an.) (alle mit der Var. *aṣ-ṣaqru*), Iskāfī Mabādiʾ 166,8 (an.). 175: b. Ǧinnī Muḥtasab I 271 ult. 176–177: Ḥarbī Ġarīb II 781 ult. (an.), Kurāʿ Muntaḫab II 646,–2f., Sīrāfī ŠIṣlāḥ 529,7, Ḥātimī Risāla 103 ult. (Var. 177: *al-muṭqalī*), Rabaʿī Fuṣūṣ II 102,3f. und III 42,5f., Iskāfī Mabādiʾ 87,2, Baṭalyausī Ḥulal 409,–4, Šams II 189a,–2f. (an.) (s. r. *rdd*). 176: Muṣannaf III 836 ult. (an.) (s. r. *rdd*), Ps. b. Qutaiba Ǧarāṯīm II 177,–3 (an.), Maqāyīs II 386,–2 (an.) (s. r. *rdd*), Muǧmal I

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000045

372b,–4 (an.) (s. r. *rdd*), ʿAskarī Talḫīṣ II 580,3, Rabaʿī Fuṣūṣ III 120,6. 177: Muǧmal I 156b,–7 (an.) (s. r. *ṭǧl*) (Var. *al-aṭǧalī*), Ṣuḥārī Mā' I 220,10 (an.) (s. r. *ṭǧl*) (Var. *bi-l-ʿalīli l-aṭǧalī*), Muḥkam VII 259a,–2 (an.) (s. r. *ṭǧl*) (Var. *al-aṭǧalī* und 259a, ult. *al-anǧalī*), b. aš-Šaǧarī Amālī II 249,–7 (an.), Šams I 242a,–5 (s. r. *ṭǧl*), II 334a,–9 (an.) (s. r. *zyd*). 179: Sīrāfī ŠKitāb II 204,–4 (an.), b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt 107,–2, Šams I 445b,–6 (s. r. *ḫfn*). 181, 180: ʿAin II 63,–6f. (an.) (s. r. *dmʿ*) (Var. 180: *yuṭirna*, 181: *muṭallalī*). 181: Muḥkam II 32a,–9 (an.) (s. r. *dmʿ*) (Var. *muṭallalī*), Tāǧ V 332,16 (an.) (s. r. *dmʿ*) (Var. *muṭallalī*). 188: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍḍād I 252,1 (an.). 190: Schaw. Ind. 206a,11. 191: Schaw. Ind. 192b,9. 193: b. Ǧinnī Muḥtasab I 152,–8 und II 313,8. Der Vers könnte eine Var. von V. 121 sein. 194–195: Ǧ 301 Nr. 76 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b. 194: Lisān XIV 202,7 (an.) (s. r. *nkl*), Tāǧ VIII 145,–14 (an.) (s. r. *nkl*). 195: Taḥḏīb III 369b,–7 (an.) (s. r. *ǧʿdl*), Lisān XIII 119,–6 (an.) (s. r. *ǧʿdl*).

57. -ālī

1–133: Rabaʿī Fuṣūṣ III 293,6ff. Die Verse bei HA entsprechen V. 60–62. Von wem die Urǧūza stammt, ist umstritten, vgl. Rabaʿī Fuṣūṣ III 317,6ff.: „*wa-l-qaṣīda li-Ǧandal b. Aḥmar* (oder Aḥmad nach den Hss. K, Ǧ) *as-Saʿdī ʿalā mā rawāhu a. ʿAmr aš-Šaibānī; rawāhu qaum li-a. n-Naǧm, wa-ṣ-ṣaḥīḥ li-Ǧandal.*"

إِنَّا لَجُهَّالٌ مِنَ ٱلْجُهَّالِ 1

حَيْثُ نُحَيِّي طَلَلَ ٱلْأَطْلَالِ 2

بِٱلْأَوْسَطِ ٱلْمِثْلِ مِنَ ٱلْأَمْثَالِ 3

بَالِيَةً فِي دِمَنٍ بَوَالِ 4

مَحَلَّةً مِنْ أُنُسٍ حَلَالِ 5

تَعْرِفُ فِيهَا مَنْزِلَ ٱلنُّزَّالِ 6

وَمُثُلًا فِي خُلُدٍ مُثَّالِ 7

وُرْقًا تَصَلَّيْنَ بِنَارِ ٱلصَّالِي 8

يَحُدُّ سَيْلَ ٱلْأَبْطَحِ ٱلسَّيَّالِ 9

عَنْهَا وَعَنْ أَطْحَلَ كَٱلطِّحَالِ 10

أَحْوَى ٱلْقَرَا دُونَ ٱلصَّعِيدِ ٱلْعَالِي 11
مِثْلُ ٱلْهِلَالِ لَيْلَةَ ٱلْهِلَالِ 12
وَقَدْ عُرِفْنَا بِعُرَى ٱلْأَبْطَالِ 13
مَرَاكِزِ ٱلْخَطِّيَّةِ ٱلطِّوَالِ 14
وَمَرْبِطِ ٱلْفِحَالِ وَٱلْفُحَّالِ 15
يَنْحَبْنَ جُلَّ ٱللَّيْلِ فِي ٱلْأَجْلَالِ 16
مَرًّا وَيَصْهِلْنَ إِلَى ٱلصُّهَالِ 17
بَنَاتِ ذِي ٱلطَّوْقِ وَذِي ٱلْعِقَالِ 18
فَٱسْتَبْدَلَتْ وَٱلدَّهْرُ ذُو إِبْدَالِ 19
كُلَّ جَفُولٍ بِٱلْحَصَى مِجْفَالِ 20
تَجُرُّ أَذْيَالًا عَلَى أَذْيَالِ 21
تَتْرُكُ حَالَ ٱلتُّرْبِ كُلَّ حَالِ 22
كَأَنَّمَا غُرْبِلَ بِٱلْغِرْبَالِ 23
وَصَابَهُ مِنْ لَجِبٍ جَلْجَالِ 24
بِٱلْوَابِلِ ٱلرَّاعِدِ وَٱلْهَطَّالِ 25
بِدِيَمٍ مِنْهُ وَبِٱحْتِفَالِ 26
وَاهِي ٱلرَّوَايَا مُرْسَلِ ٱلْعَزَالِي 27
فَٱلرُّبْدُ مِنْهُ بِعَشِيبٍ خَالِي 28
تَرْعَى كَهُمَّالٍ مِنَ ٱلْهُمَّالِ 29
جُرْبٍ طَلَاهَا بِٱلْكُحَيْلِ ٱلطَّالِي 30
مِنْهَا رِئَالٌ وَأَبُو رِئَالِ 31
كَٱلْحَبَشِيِّ ٱلْتَفَّ فِي أَسْمَالِ 32
تَبْرِي لَهُ خَرْجَاءُ كَٱلْخَيَالِ 33

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000047

فَهُنَّ بِٱلرَّوْضِ وَبِٱلْأَقْبَالِ 34
كَٱلنَّعَمِ ٱلْجِلَّةِ وَٱلْفِصَالِ 35
فِي خَاذِلَاتِ ٱلْبَقَرِ ٱلْخُذَّالِ 36
يُزْجِينَ أَطْفَالًا إِلَى أَطْفَالِ 37
فَٱلْعِينُ مِنْ نُتْجٍ وَمِنْ حِيَالِ 38
يَعْكِفْنَ حَوْلَ لَهَقٍ ذَيَّالِ 39
أَعْيَنَ يَمْشِي مِشْيَةَ ٱلْمُخْتَالِ 40
وَرْدَ ٱلسَّرَاوِيلِ رَخِيَّ ٱلْبَالِ 41
لَابِسَ سِرْبَالٍ عَلَى سِرْبَالِ 42
ثَوْبَيْنِ مِنْ طَرٍّ وَمِنْ إِنْسَالِ 43
يَطِيرُ عَنْ ذَاكَ ٱلدَّخِيلِ ٱلْعَالِي 44
يَنْطِفُ رَوْقَاهُ مِنَ ٱلطِّلَالِ 45
عَلَى جَبِينٍ وَعَلَى قَذَالِ 46
وَقَدْ نَرَى مِنْ أَهْلِهَا ٱلْآهَالِ 47
غَوَالِيًا فِي ٱلْيُمْنَةِ ٱلْغَوَالِي 48
بُرْجَ ٱلْعُيُونِ وَعْثَةَ ٱلْأَكْفَالِ 49
كَأَنَّ تَحْتَ ٱلْأُزْرِ فِي ٱلْحِجَالِ 50
مِنْهُنَّ أَنْقَاءً مِنَ ٱلرِّمَالِ 51
نِيطَتْ بِأَحْقِي بُدُنٍ ثِقَالِ 52
يَخْرُسُ عَنْهَا جَرَسُ ٱلْخَلْخَالِ 53
بُدْنٌ جَرَى فِي أَسْؤُقٍ خِدَالِ 54
مِنْ خَلْقِ هِيفٍ أُلُفِ ٱلْأَظْلَالِ 55
قُطْفِ ٱلسُّرَى كَاسِيَةٍ حَوَالِي 56

مَغْمُوسَةٍ فِي ٱلْحُسْنِ وَٱلْجَمَالِ 57

يَضْحَكْنَ عَنْ أَبْيَضَ كَٱلسَّيَالِ 58

بِثَلْجِ مَـــاءِ ٱلْبَرَدِ ٱلزُّلَالِ 59

لَا يَتَنَوَّلْنَ مِنَ ٱلنَّوَالِ 60

لِمَنْ تَعَرَّضْنَ مِنَ ٱلرِّجَـالِ 61

إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ نَائِلٍ حَلَالِ 62

إِلَّا بِـدَاءِ ٱلْخَبْـلِ وَٱلسُّـلَالِ 63

يُعْطِينَ مَنْ صَافَحْنَ بِٱلدَّلَالِ 64

مُلْسًـا كَأَوْلَادِ ٱلنَّقَى ٱلْمُنْهَـالِ 65

تَلْوِي بِـهِ ٱلْقَرْبَ عَلَى مَيَّـالِ 66

جَعْدٍ كَوَحْفِ ٱلْعِنَبِ ٱلْمُنْدَالِ 67

قَدْ كَانَ يَهْوَى مِثْلَهَـا أَمْثَـالِي 68

حَتَّى رَأَى ٱلْفَـالِيَ وَغَيْرُ ٱلْفَـالِي 69

شَيْبًـا حِفَـافَيْ صَلَعٍ زُلَالِ 70

فَٱنْقَطَعَ ٱلْوَصْلُ مِنَ ٱلْوِصَالِ 71

وَزَادَنِي خَبْـلًا مِنَ ٱلْخَبَـالِ 72

إِنِّي أُبَـالِي وَهْيَ لَا تُبَـالِي 73

يَـا عَجَبًـا لِلْأَشْمَطِ ٱلْبَجَـالِ 74

عَلَامَ يُقْلَى وَهْـوَ غَيْرُ قَـالِ 75

لَمَّـا أَرَاحَ ٱلْجَـذْبَ بِٱلْهُزَالِ 76

وَٱخْتَلَّ مَنْ لَمْ يَكُ ذَا ٱخْتِلَالِ 77

وَصَلَـدَ ٱلْمَسْؤُولُ بِـٱلسُّؤَالِ 78

وَٱعْتَلَّ مَنْ لَمْ يَكُ ذَا ٱعْتِلَالِ 79

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000049

80 بَاتَتْ هُمُومُ ٱلصَّدْرِ فِي بَلْبَالِ
81 خَصْمَيْنِ بَيْنَ ٱلصُّلْحِ وَٱلْقِتَالِ
82 فِي لَيْلَةٍ طَالَتْ مِنَ ٱللَّيَالِي
83 ثُمَّ عَلَا هَمِّي وَهَمِّي عَالِ
84 فَٱخْتَرْتُ وَٱلْمُخْتَارُ غَيْرُ آلِ
85 خَلِيفَةَ ٱللهِ ٱلَّذِي يُوَالِي
86 إِلَيْكَ خُضْنَا ٱللَّيْلَ ذَا ٱلْأَهْوَالِ
87 بِٱلْعِيسِ مِنْ مُنْقَطِعِ ٱلشَّمَالِ
88 يَرْمُلْنَ فِي ٱلْآلِ وَغَيْرِ ٱلْآلِ
89 مُعْصَوْصِيَاتٍ رَمَلَ ٱلسَّعَالِي
90 لَاحِقَةَ ٱلْآطَالِ بِٱلْآطَالِ
91 يَرْمِينَ بِٱلسِّخَالِ وَٱلسِّخَالِ
92 لِلنَّسْرِ أَوْ لِلْأَطْلَسِ ٱلْعَسَّالِ
93 إِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْأَسْوَدِ ٱلْحَجَّالِ
94 كَأَنَّ بَيْنَ ٱلْأَرْضِ وَٱلرِّحَالِ
95 هِنْدِيَّةٌ جَاءَتْ مِنَ ٱلصِّقَالِ
96 لَوْلَا عَصِيرُ ٱلْعَرَقِ ٱلشَّلْشَالِ
97 يَرِدْنَ مِنْ جَوْزِ ٱلْفَلَا ٱلْأَفْلَالِ
98 بِٱلْمُسْتَقِيمِينَ وَبِٱلْمُيَّالِ
99 مَنَاهِلًا تُبْذَلُ لِلنُّهَّالِ
100 مِنَ ٱلْحَمَامِ وَٱلْقَطَا ٱلْأَرْسَالِ
101 كَأَنَّ مِنْ أَرْيَاشِهِ ٱلنِّصَالِ
102 نِصَالَ أَقْيَانٍ عَلَى نِصَالِ

فِي آجِنٍ أَصْفَرَ كَٱلْأَبْوَالِ 103
تَشُقُّ مِنْهُ ٱلدَّلْوُ عَنْ مُحْتَالِ 104
طَامٍ كَغِسْلِ ٱلْمَاشِطِ ٱلْغَسَّالِ 105
نَجْتَازُهُ قَفْرًا مِنَ ٱلسُّبَّالِ 106
بِيَعْمَلَاتٍ بُزُلٍ عُمَّالِ 107
نُوقٍ تُدَانِي شَبَهَ ٱلْجِمَالِ 108
يَطْوِينَ بُعْدَ ٱلْأَرْضِ بِٱلْإِرْقَالِ 109
إِذَا تَسَنَّمْنَ مَعَ ٱلْآصَالِ 110
دَوِّيَّةً غَوْلًا مِنَ ٱلْأَغْوَالِ 111
بَاتَتْ عَلَى عُوجٍ لَهَا عِجَالِ 112
لَمْ تَثْنِ أَوْصَالًا عَلَى أَوْصَالِ 113
حَتَّى تَقَيَّلْنَ مَعَ ٱلْقَيَّالِ 114
بِمَهْمَهٍ لَيْسَ بِذِي بِلَالِ 115
تُثِيرُ مِنْ تَحْتِ عُرُوقِ ٱلضَّالِ 116
أُمَّ ٱلْغَزَالِ وَأَبَا ٱلْغَزَالِ 117
كَأَنَّهَا بَيْنَ قُوَى ٱلْحِبَالِ 118
إِذْ صَارَ بَطْنُ ٱلْبَازِلِ ٱلشِّمْلَالِ 119
فِي بَطْنِهَا ٱلدَّانِي إِلَى ٱلْمَحَالِ 120
كِتَابُ كَافٍ أَوْ كِتَابُ دَالِ 121
حَتَّى تَضَيَّفْنَ عَلَى ٱلْمِطَالِ 122
بَعْدَ ٱلْحَفَا مِنْهُنَّ وَٱلْكَلَالِ 123
خَلِيفَةً سَمَّاهُ ذُو ٱلْجَلَالِ 124
أَكْرَمَ مَنْ يَمْشِي عَلَى ٱلنِّعَالِ 125

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000051

مِنْ كُلِّ جَدٍّ وَأَبٍ وَخَالِ 126
يَا رَاعِيَ ٱلنَّاسِ ٱرْعَ لِي عِيَالِي 127
وَٱكْفِهِمُ ٱلْفَقْرَ إِلَى ٱلْمَوَالِي 128
إِنَّكَ تَكْفِي بَخْلَةَ ٱلْبُخَّالِ 129
بِمُفْضِلَاتٍ مِنْ يَدَيْ مِفْضَالِ 130
إِنَّهُمُ كَثُرُوا وَقَلَّ مَالِي 131
فَقُلْتُ لَمَّا أَكْسَفُوا لِي بَالِي 132
بِٱللَّهِ فِيهِمْ وَبِهِ ٱخْتِيَالِي 133

58. -āxilā

Man ergänze mit Ǧ 300 Nr. 70 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a:

يَتْبَعْنَ نَيَّافَ ٱلضُّحَى عُرَاهِلَا 16
يَنْفَحُ ذَا خَصَائِلٍ غُدَافِلَا 17
كَٱلْبُرْدِ رَيَّانَ ٱلْعَصَا عَثَاكِلَا 18

5: Lies *al-ʿarāzilā* statt *al-ʿawāzilā*. 11: Lies *al-maġāwilā* statt *al-maʿāwilā* (ist Druckfehler in Tahḏīb I 77b,6!). 16–18: Anonym mit Var. 16: *zaiyāfa* in: Tahḏīb III 270a,–8 ff. (s. r. *ʿrhl*), Takmila V 441a,–3 ff. (s. r. *ʿrhl*), Lisān XIII 470,–6 (s. r. *ʿzhl*) (Var. 16: *ʿuzāhilā*), Tāǧ VIII 14,16 (s. r. *ʿrhl*). 16–17: Anonym mit Var. 16: *zaiyāfa* s. r. *ġdfl* in: Tahḏīb VIII 239b,5 f. (Var. 16: *ʿuzāhilā*, 17: *yanfuǧu*), Takmila V 458a,8 f. (Var. 17: *yunfiǧu*), Lisān XIV 2,3 (Var. 16: *ʿuzāhilā*, 17: *yanfuǧu*), Tāǧ VIII 41,–7 (Var. 16: *ʿuzāhilā*, 17: *yanfuǧu*). 16: ʿAin VIII 376,–5 (an.) (s. r. *nwf*) (Var. *ʿuzāhilā*, 376,–4: *zaiyāfa*), Tahḏīb XV 477b,9 (an.) (s. r. *nwf*) (Var. *ʿuzāhilā*, 477b,–9: *zaiyāfa*), ʿUbāb XX 619,9 (an.) (s. r. *nwf*), Lisān XI 258,8 (an.) (s. r. *nwf*) (Var. *ʿuzāhilā*, 258,9: *zaiyāfa*), XIII 466,–2 (an.) (s. r. *ʿrhl*), Tāǧ VI 263,20 (an.) (s. r. *nwf*) (Var. *ʿuzāhilā* und *zaiyāfa*), VIII 16,19 (an.) (s. r. *ʿzhl*) (Var. *zaiyāfa ḍ-ḍuḥā ʿuzāhilā*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000052

59. -3lā

Ergänze mit U 157: 19: *ǧamalā* und 20: *aʿṣalā*, mit HA-Add 115: 21: *ʿakalā*.

6–8: Muḥibbī Ǧanā 126a,–11 ff. (Var. 6: *yaṭruqu*, 8: *qaṭāʾifa ... taḫallalā*). 15–16: S. Appendix.

61. -āxilū

Der Vers ist zu streichen. Er gehört zu Nr. 55, s. dort V. 26.

62. -3lū

1: Lisān XVIII 33,13 (s. r. *ʾzy*).

63. -3luh

Ergänze mit U 157 f.: 111: *mafṣiluh*, 112: *aḫbuluh* (= HA-Add 115), 113: *ḫilaluh* und 114: *wa-miḫmaluh* (= HA-Add 115), 115: *munḫuluh*, 116: *wa-nunhiluh* (= HA-Add 115), mit HA-Add 115: 117: *taḫḍuluh*, 118: *wa-taḫmiluh*, 119: *tunaʿʿiluh*, 120: *samaluh*. Dazu kommen:

رَاحَ وَرُحْنَا بِشَدِيدٍ رَجُلُهْ 121

يُهَمْهِمُ ٱلصَّوْتُ وَطَوْرًا يَصْهِلُهْ 122

8, 11: Ṣuḥārī Māʾ I 319,–8 f. (an.) (s. r. *ḫrš*) (var. 11: (*wa-aqbala ... yaḫmiluh*), Lisān VIII 169,–5 (s. r. *ḫrš*) (Var. 11: *wa-aqbala*). 8: Muǧmal I 225b,–11 (s. r. *ḫrš*), Šams I 415b,3 (s. r. *ḫrš*). 9: Lies *fuṯḥin* statt *fuṣḥin*. 10–12: Rāġib Maǧmaʿ II 805,–3 ff. (an.) (Var. 12: *al-warā*). 10: Lisān XIV 48,–9 (an.) (s. r. *fll*). 17–18: Šantarīnī Kāfī 98,1 (an.), Šams II 13a,12 f. (s. r. *ḫbl*). 17: Aḫfaš Qawāfī 13,1 (an.), 109,–4 (an.), 113,3 (an.), ʿArūḍī Ǧāmiʿ 283,3 (an.). 18, 17: Aḫfaš Qawāfī 34 ult. f. (an.). 18: b. al-Anbārī Zāhir II 124,7 (an.). 23–24: Maʿarrī Ṣāhil 441,4 (an.) (Var. 23: *ḫuḍhu wa-ʿziluh*). 23: Ṭaʿlab Maǧālis 553,5 (an.) (Var. *taqūlu*), b. al-Anbārī Īḍāḥ I 434,2 (an.), ŠŠaw. Šāf. 168,8 (an.) (Var. *qad qultu li-s-sāʾili*). 24: Schol. Maʿn 15,–9 (an.), ʿUkbarī ŠLumaʿ II 670 ult. (Var. *uġdu*), Qaisī Īḍāḥ I 148,2 (Var. *uġdu laġannā*), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal IV 67,1, b. ʿUṣfūr ŠǦumal I 446 Nr. 309 (an.) (Var. *uġdu*), b. ʿUṣfūr Mumtiʿ 395,4 (Var. *uġdu*), b. a. r-Rabīʿ Basīṭ II 764 Nr. 188 (an.) (ab: *laġannā*), Mālaqī Raṣf 376 Nr. 515 (an.) (Var. *laġannā*). 40: Aṣmaʿī ŠʿAǧǧāǧ I 116 ult./76,–7 (an.) (Var. *wa-nhamma min*). 42: Asās I 90b,–3 (s. r. *ṭǧl*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000053

46: b. as-Sarrāǧ Uṣūl II 384,5, Fārisī Ḥuǧǧa VI 439,8 (an.) und 440,5 (an.), b. ʿUṣfūr Muqarrib II 34,–7, ŠŠaw. Šāf. 261,–5 (alle mit der Var. *fa-qarriban hāḏā wa-hāḏā azḥiluh*), Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal IV 222,–3 und Ṣaġānī ŠQilāda 177 ult. mit der Var. *fa-qarriban hāḏā wa-hāḏā zaḥḥiluh*. 48–49: a. Ḥātim Muḏakkar 50,–2 f., Muḥkam V 57a,–7 f. (an.) (s. r. *ḫms*), Lisān VII 371,10 (an.) (s. r. *ḫms*). 52–53: Rabaʿī Fuṣūṣ V 169,–8 f. (an.). 53: Aḫfaš Qawāfī 36,1 (an.) (lies mit der Hs. *tanfušu*!), Raqqī Qawāfī 79,2 (an.) und Tibrīzī Kāfī 159 ult. (an.) mit der Var. *tansiǧu*, Fīrūzābādī Baṣāʾir V 102,6 (an.). 59: Āmidī Muwāzana I 44,6. 64–65: Āmidī Muwāzana III/2 403,8 (Var. 64: *kaʾanna*). 73–74: Tanbīh I 49a, ult. ff. (s. r. *ǧḏb*). 74: Muṣannaf III 933,6 (s. r. *frʿ*), Qurṭubī Ǧāmiʿ XVIII 232,–2 (an.). Saraqusṭī Afʿāl III 474a Nr. 3782: *yazʾabuhū zaʾban wa-lammā yaʿtiluh* (an.) (s. r. *zʾb*) könnte mit dem Vers identisch sein. 75, 102, 98, 103: Marzūqī Amālī 82,3 f. (Var. 98: *lamʿan ka-ḫafqi bāriqin*). 75: Lies mit Rabaʿī Fuṣūṣ I 260,9 und Marzūqī richtig *yaḥṭī bi-ǧamrin*. 77: Schol. ʿĀmir 150,8. 80: Ǧawālīqī Takmila 20,2, b. Hišām Fawāʾid 259,–4 (an.), Fiǧīǧī Farīd 90,3. 82: b. Wakīʿ Munṣif 489,2. 85: b. Qutaiba Maʿānī I 59,1 (Var. *ḥuḍḍārun*). 89–90: b. Ḫālawaih Iʿrāb I 48,–5 f. (an.) (Var. 89: *turaǧǧiluh*). 91: Ǧamhara II 776a,7 (an.) (s. r. *wrʿ*). 94–95, 38, 37, 35, 74: b. al-Mustaufī Iṯbāt in Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal IV 222 Fn. 2 (Var. 94: *ǧurdan tahādā*, 95: *yaḥtiluhā*, 38: *tuzammiʾu l-laḥma*, 74: *walammā*). 96: Dīnawarī Nabāt II 234,10 (an.), danach Muḥaṣṣaṣ IX 171,3 (an.) (s. r. *krr*) mit der Var. *dānāhu*. 103: Muḥkam V 154a,–7 (an.) (s. r. *ḫyt*) und Lisān II 337,9 (an.) (s. r. *ḫyt*) mit der Var. *fī ḫaitati ṭ-ṭāʾiri*. 113–114: Saḫāwī Sifr II 936,4 f. (an.). 113: Muḥaṣṣaṣ VI 26,–6 (an.) (s. r. *ḫll*) (Var. *al-yamānī*). 115: b. Kaikaldī Fuṣūl 76,–2. 116: Die Version bei U nach b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal ist verderbt; man lese mit HA-Add 115: *naʿulluhū min ḥalabin wa-nunhiluh*. Aṣmaʿī ŠʿAǧǧāǧ I 58,–3/39,6 (an.), b. al-Anbārī Īḍāḥ I 512,2 (an.), Saraqusṭī Afʿāl I 208a Nr. 423 (an.) (s. r. *ʿll*), Schaw. Ind. 216a,15. 121, 74, 122, 80: Ǧawālīqī ŠAdab 204,–5 f.

64. -ālihā

Ergänze mit U 158 f.: 52: *tahmālihā*, 53: *fiṣālihā*, 54: *iktihālihā* (= HA-Add 115), mit HA-Add 115 f.: 55: *ḥiyālihā* und 56: *sirbālihā*. Dazu kommen:

ظَلَّتْ وَرِدْ صَادِقٌ مِنْ بَالِهَا 57

وَبَلْدَةٍ مَا ٱلْإِنْسُ مِنْ آهَالِهَا 58

تَرَى بِهَا ٱلْعَوْهَقَ مِنْ وِئَالِهَا 59
كَٱلنَّارِ جَرَتْ طَرَفَيْ حِبَالِهَا 60
قَدْ وَرَدَتْ تَمْشِي عَلَى ظِلَالِهَا 61
وَذَابَتِ ٱلشَّمْسُ عَلَى قِلَالِهَا 62
وَلَا ضَعِيفُ ٱلْقَوْمِ مِنْ رِجَالِهَا 63
زَوْرَاءُ تَبْكِي ٱلْجِنُّ مِنْ إِمْحَالِهَا 64
شَذَّبَ عَنْهَا ٱلْجِذْعَ مِنْ عِيَالِهَا 65
وَٱلْجَهْلَ وَٱلشَّادِنَ مِنْ سِخَالِهَا 66
يَرْمِي بِخَوْصَاءَ إِلَى مَزَالِهَا 67
لَيْسَتْ كَعَيْنِ ٱلشَّمْسِ فِي أَمْغَالِهَا 68
لَوْلَا حَدِيثُ ٱلنَّفْسِ لَمْ أُبَالِهَا 69

5–7: ʿUbāb XII 433,5 f. (s. r. *mls*). 7: Tāǧ IV 250,4 (s. r. *mls*). 8–9: Lies in V. 8 *bi-l-ʿīsi* statt *bi-l-ʿansi*. Ǧamhara I 162a,–9 f. (an.) (s. r. *fll*) (Var. 9: *wa-l-ġufla*), Balawī Alif II 405,7 (an.) (s. r. *fll*) (Var. 9: *wa-l-qafra*). 10: Man lese statt *adḥālihā* in Ǧīm II 300b,1 mit allen Quellen *adġālihā*. Lisān XIII 260,–9 (an.) (s. r. *dġl*), Tāǧ VII 322,–19 (an.) (s. r. *dġl*). 21: Ǧ 303 Nr. 82 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b, b. ʿUṣfūr Mumtiʿ 51,–4 (Var. *al-akama*). 26: Maqāyīs IV 331,3 (an.) (s. r. *ʿṣl*), Ǧ 303 Nr.81 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b. 27: b. al-Anbārī ŠMuʿall. 563,4 (an.). 30: Ǧ 303 f. Nr. 85 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b (Var. *wa-ḥbisna*). 37, 39: Ṯābit Farq 96,5 f. (Var. 37: *kaʾanna bi-l-maʿzāʾi*). 46: Āmidī Muwāzana I 85,6 und III/1 339 ult., Ḥātimī Risāla 25,6, ʿAskarī Maʿānī II 109,–5. 48–49: Man lese in V. 49 *al-ǧurrāmu* statt *aṣ-ṣurrāmu*. Muṣannaf III 972,–6 f. (an.) (s. r. *ǧzl*), Tahḏīb X 613b,–2 f. (an.) (s. r. *ǧzl*), Ḥaṭṭābī Ġarīb I 203,5 (an.), Muḥkam VII 208a,13 f. (an.) (s. r. *ǧzl*), Abharī Ḥadā'iq 376,–7 (an.) (s. r. *ǧzl*), Tāǧ VII 256,–14 (an.) (s. r. *ǧzl*). 48: Maqāyīs I 454,2 (an.) (s. r. *ǧzl*), Muǧmal I 187b,8 (an.) (s. r. *ǧzl*). 49, 10: Ǧ 302 Nr. 79 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b (Var. 49: *qad ḥaṭṭati*). 54: Ǧ 303 Nr. 83 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b. 55–56: Ḥātimī Ḥilya I 175,8 (Var. 55: *tuḥaita*, sonst alles vom Hrsg. verlesen!), Šarīšī ŠMaqāmāt II 191,16. 57, 21: b. Qutaiba Muškil 202,3. 58–62, 12: Ǧ 302 Nr. 80 < b. Barrī Ḥadā'iq 7a. 58–60, 69: b. Nāqiyā Ǧumān 178,8 f. (an.) (Var. 58: *wa-baldatin yasīru ǧārī ālihā*, 59: *fī wiʾālihā*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000055

58–60: Lisān XIII 74,13 (an.) (s. r. *bll*). 58–59: Lisān XIII 29,4 (an.) (s. r. *'hl*), Tāǧ VII 217,19 (an.) (s. r. *'hl*). 58, 63–64, 8: b. Ḥamdūn Taḏkira V 398 Nr. 1195. 58: Aḫfaš Maʿānī I 21,7 (an.), Ṭabarī Tafsīr I 69,7 (an.), Ṣiḥāḥ IV 1629a,9 (an.) (s. r. *'hl*) und 1642a,1 (an.) (s. r. *bll*), Balawī Alif I 332,–8 (an.), b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal V 73,–3 (an.), Lisān XVIII 96,2 (an.) s. r. *blw*), b. Nūraddīn Maṣābīḥ 212,6 (an.), Ḥizāna III 425,–8 (an.), Tāǧ VII 236,–10 (an.) (s. r. *bll*), Howell 1065, Schaw. Ind. 218a,9. 61–62: Tahḏīb XIV 358b,5 f. (an.) (s. r. *ẓll*), Lisān XIII 445,–4 (an.) (s. r. *ẓll*), Tāǧ VII 428,–16 (an.) (s. r. *ẓll*), Lane 1915 b,1 f., Schaw. Ind. 218a,12 und 15. 65–66: Fārisī Šiʿr II 514,–2/555,–2. 67–68: Ǧ 303 Nr. 84 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b, Lisān XIV 149,3 (s. r. *mġl*).

Wahrscheinlich gehören folgende Verse zu der Urǧūza, die in Marzūqī Azmina II 242 ult. durch *wa-qāla* an 2 Verse des a. n-Naǧm angeschlossen sind:

حَتَّى إِذَا ٱلْأُكْمُ طَفَتْ فِي آلِهَا
مِثْلَ طُفُوِّ ٱلْحَمِّ فِي إِهَالِهَا

65. -āluh

Ergänze mit HA-Add 116: 2: *ǧilāluh* und 3: *asmāluh*.

66. -3m

S. Appendix.

68. -āmī

Ergänze mit U 159 und HA-Add 116: 24: *dāmī* und 25: *aḍ-ḍirġāmī*, 26: *wa-s-sanāmī*, mit HA-Add 116: 27: *az-zimāmī*, 28: *al-ḫiṭāmī* (lies *qurqūru sāǧin mursalu* statt *qarqūra ... mursili*), 29: *bi-ntiḥāmī*.

1: Tāǧ VIII 123,–8 (an.) (s. r. *myl*). 3: Lies 'Ain IV statt V. 6–13: Zamaḫšarī Rabīʿ IV 111,8 ff. (Var. 7: *marāmī*, 9: *ilā*), b. Ḥamdūn Taḏkira IV 340 Nr. 859 (Var. 8: *min qābilin*, 9: *ilā*), Ḏahabī Ta'rīḫ VII 445,6 ff. 11–13: Ṯaʿālibī Muntaḥal 273,–4 f. (an.), b. Nāqiyā Ǧumān 127,6 f. (an.). 11–12: b. Aidamur Durr II 337,4 (an.). 14–15: S. Appendix. 17: Schaw. Ind. 235b,14. 18: Schaw. Ind. 234b,14. 19–22: Šarīšī ŠMaqāmāt II 192,–12 f. 19–20: b. a. 'Aun Tašbīhāt 39,2 (an.) (Var. 19: *ka'annahū wa-ṭ-ṭarfu minhu sāmī*), Rāġib Muḥāḍarāt IV 650,3 (Var. 19: *fī l-ḫaili*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000056

69. -3mī

Ergänze mit U 159: 6: *al-anǧumī* und 7: *al-muṭahhamī*.

70. -xmī

S. Appendix.

70a. -āximī Ṭawīl

S. Appendix.

71. -3mā

Ergänze mit U 160: 12: *mulḥamā*, 13: *ṣuyyamā*. Dazu kommt:

سَقَى بِكَفٍّ خَالِدٍ وَأَطْعَمَا 14

1–2: Rabaʿī Fuṣūṣ V 207,–2f. (an.) und 210,8f. (an.) (beides sind Zitate aus dem *K. al-Qawāfī wa-ʿilalihā* von al-Māzinī), Qaisī Īḍāḥ II 657,8f. 1, 14: ʿIqd V 485,6 (an.) (in V. 1 fehlt 1x *wa-ṭālamā*!), Naḥḥās Iʿrāb II 190 Nr. 259 (an.), b. ʿAbbād Iqnāʿ 123 ult. (an.), Ǧauharī ʿArūḍ 45 ult. (an.), Tanūḫī Qawāfī 86,4 (an.), Maʿarrī ʿAbaṭ 94,1 (an.) (Var. 14: *kafā*), Tibrīzī Kāfī 80,6 (an.), b. al-Qaṭṭāʿ Bāriʿ 139 ult. (an.) (Var. 14: *kuffa bi-kaffi Ḫālidin maḫūfuhā*), Šantarīnī Miʿyār 59,2 (an.) (Var. 14: *kuffa bi-kaffi Ḫālidin maḫūfuhā*), Zanǧānī Miʿyār I 51,3 (an.), Murādī ŠMuqaddima 149,3 (an.). 1: Ṯaʿlab Maǧālis 270,4 (an.). 2: Lies beide Male *ġalabtu* statt *ġalabta*.

72. -2mā

S. Appendix.

73. -3muh

10–11: Fīrūzābādī Baṣāʾir V 175,3. 12: Lies *niʿamuh* statt *naʿamuh*.

74. -3mah

Man ergänze:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000057

إِنَّ ٱلَّذِى مَدَّ عَلَيْنَا نِقَمَهْ 13
وَقَدْ ظَلَمْنَا أَنْفُسًا مُظَلَّمَهْ 14
حِينَ حَاطَتْ بِٱلْعِرَاقِ ٱلدَّمْدَمَهْ 15

1–4: Qaisī Īḍāḥ II 582,4 ff. (an.) (Var. 4: *bi-l-amah*), b. Ya'īš ŠMufaṣṣal V 89,–5 f. (an.) und IX 81,11 f. (an.), Mālaqī Raṣf 162 Nr. 203 (an.). 1–2: b. 'Uṣfūr ŠĞumal II 427 Nr. 749 (an.). 1: b. al-Ḫaššāb Murtaġal 20,2 (an.). 2–4: b. Šuqair Ğumal 248 Nr. 375 (an.). 2: Qaisī Īḍāḥ II 583,–3 (an.). 13–15, 1–4: Balāḏurī Ansāb (B.) VIII 342,–6 ff. (Var. 1: *fa-llāhu naǧǧānā*, 3: *kānat*).

75. -ān

a): 1–5: b. Ḥamdūn Taḏkira III 374,–4 ff., Ḏahabī Ta'rīḫ VII 447,3 ff. 1–4, b 5–6: Raqqām 'Afw I 277,–4 ff. (Var. 6: *yuḏ'aru*). 3–4: b. Hišām ŠFaṣīḥ 197,9 f. (an.).

b): 1–6: Baġdādī ŠAML III 373,6 ff. (Var. 3: *al-ǧīdu*, 4: *fī r-riǧlaini*).

76. -ān

1–2: S. Appendix, denn beide Verse sind zu streichen; man übernehme mit U 160 und HA-Add 116 Nr. 77/4–6 als 1: *an-ni'sān*, 2: *al-lītān*, 3: *al-kīḥān*. Dazu kommen mit b. Ḥamza Tanbīhāt ('Aṭīya) 98,3 f.:

تَرُدُّ [مِنْهَا] قَسْوَةَ ٱلْجِرَانْ 4
مُوَصَّلَانِ وَاحِدٌ بِٱثْنَانْ 5
مِنْ أَدَمٍ يَجْمَعُهُ ٱلزِّرَّانْ 6

77. -ānī

4–6: Der Reim ist mit U 160 -ān, s. Nr. 76.

78. -ānī

Ein großer Teil des Gedichts ist in Raba'ī Fuṣūṣ II 95,3 ff. in der Überlieferung von ar-Rummānī < b. Nuqaiš < a. Yūsuf al-Iṣbahānī < a. Ḥātim as-Siǧistānī, a. 'Alī an-Naḍrī, a. Muḥammad al-Bāhilī < al-Aṣma'ī < al-'Alā' b. Aslam < a. Nuḥaila erhalten:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000058

نَزُورُ خَيْرَ ٱلشِّيبِ وَٱلشُّبَّـانِ 1
مَلْكًا لَـهُ مَـا جَمَعَ ٱلْأُفْقَـانِ 2
يَقْضِي بِمَـا نُزِّلَ فِي ٱلْفُرْقَـانِ 3
يُنْمَى إِذَا نُسْبَ لَهُ ٱلْجَدَّانِ 4
إِلَى هِشَـامٍ وَإِلَى مَـرْوَانِ 5
بَيْتَـانِ مَـا مِثْلُهُمَـا بَيْتَـانِ 6
مُدَّا عَلَى ٱلسَّادَاتِ وَٱلْفُرْسَـانِ 7
وَٱلـدِّينِ وَٱلْمَعْرُوفِ وَٱلْبَيَـانِ 8
وَٱلْحَزْمِ عِنْـدَ ٱلْأَمْنِ وَٱلطِّعَـانِ 9
وَٱلْمُلْكِ وَٱلنَّـائِلِ وَٱلْحِفَـانِ 10
فَلَمْ يَنَلْ عَمًّـا لَـهُ عَمَّـانِ 11
وَلَمْ يَنَلْ خَـالًا لَـهُ خَـالَانِ 12
يَنْمِيـهِ حَيَّـانِ هُمَـا ٱلْحَيَّـانِ 13
إِلَى بِنَـاءٍ أَكْرَمِ ٱلْبُنْيَـانِ 14
حَيَّانِ فَوْقَ ٱلنَّـاسِ مُشْرِفَـانِ 15
حَيْثُ يَكُونُ ٱلنَّجْمُ وَٱلسَّعْدَانِ 16
آبَـاءُ سَيْفِ ٱللهِ وَٱلْعِصْيَـانِ 17
مِسْكُ قُرَيْشٍ وَجَنَى ٱلرَّيْحَـانِ 18
فَهُمْ قَـوَامُ ٱلـدِّينِ وَٱلدِّيـوَانِ 19
خَلِيفَـةُ ٱللهِ ٱلَّـذِي أَعْطَـانِي 20
ذِكْرًا رَفِيعًـا وَغِنًى أَغْنَـانِي 21
أَصْبَحْتُ لَا أَحْسُبُ مَـا أَوْلَانِي 22
مِنْ نِعَمٍ يُثْنِي بِهَـا لِسَـانِي 23

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000059

24 لَمْ يُبْلِنِي ٱلْوَالِدُ مَا أَبْلَانِي
25 مَا كُنْتُ إِلَّا مَيِّتًا أَحْيَانِي
26 قَدْ كُنْتُ عَطْشَانَ فَقَدْ أَرْوَانِي
27 وَعَارِيَ ٱلْجِسْمِ فَقَدْ كَسَانِي
28 أُعْطَى ٱلْغِنَى وَدُفْعَ مَا آذَانِي
29 جَادَتْ لَنَا مِنْ فَضْلِهِ ٱلْيَدَانِ
30 كَفَّانِ بِٱلْمَعْرُوفِ تُمْطِرَانِ
31 هُمَا ٱللَّتَانِ وهُمَا ٱللَّتَانِ
32 مِنْ سَقَمِ ٱلْفَقْرِ تُدَاوِيَانِ
33 ثُمَّ بِإِذْنِ ٱللهِ تَشْفِيَانِ
34 فَيُقْصَدُ ٱلْأَجْرُ وَتُحْمَدَانِ
35 وَعَادِيَ ٱلْأَعْدَاءِ تَقْتُلَانِ
36 وَٱلْعَانِيَ ٱلْمَكْبُولَ تُطْلِقَانِ
37 وَٱلنَّاسَ بِٱلْأَمْنِ تُجَلِّلَانِ
38 كَفَّانِ مَا مِثْلُهُمَا كَفَّانِ
39 كَفَّانِ بِٱلْخَيْرِ تَبَارَيَانِ
40 كَمَا تَبَارَى فَرَسَا رِهَانِ
41 مَالَ عَلَيْنَا حَادِثُ ٱلزَّمَانِ
42 تَمَايُلَ ٱلْجُلِّ عَنِ ٱلْحِصَانِ
43 عَاشَ لَنَا مَا ٱخْتَلَفَ ٱلْعَصْرَانِ
44 حَتَّى إِذَا قُمْنَا إِلَى ٱلْمِيزَانِ
45 مِنَ ٱلدَّوَابِ وَمِنَ ٱلْقُطَّانِ
46 مِنْ دَعْوَةِ ٱلدَّاعِي ٱلْمُجَابِ ٱلدَّانِي

بُشِرَ بِٱلرَّحْمَةِ وَٱلْغُفْرَانِ 47

مُخَلَّدًا طَابَتْ لَهُ ٱلدَّارَانِ 48

فَٱلْعَيْشُ بَيْنَ ٱلْحُورِ وَٱلْوِلْدَانِ 49

لَهُ مِنَ ٱلْفِرْدَوْسِ جَنَّتَانِ 50

رَفِيقُ مَنْ قَرَّتْ بِهِ ٱلْعَيْنَانِ 51

وَهْوَ إِلَى ٱللهِ مِنَ ٱلْخُلْصَانِ 52

Die Vv. 5–6 und 39–41 entsprechen den Vv. 6–7 und 8–10 bei HA. Der Rest der Nr. bei HA ist wie folgt zu ordnen:

53–55: *aʿfānī*, *aʿṭānī* und *wa-l-Qurʾānī* (= HA 1–3) gehören an den Anfang des Gedichts vor V. 1. Sie sind bei Ṭabarī Tafsīr I 37,–11 belegt (Var. 53: *ʿāfānī*, 54: *baʿdahū aʿṭānī*, 55: *mina l-Qurʾāni wa-mina l-maṭānī*). 56–58: *al-ʿirfānī*, *bi-l-ḥīṭānī* und *as-sulṭānī* (= HA Nr. 77/1–3) nach b. al-Anbārī Muḏakkar 310,–5 ff. könnten auf V. 28 folgen. 59–61: *al-ġilmānī*, *al-aṭmānī* und *wa-l-ḥiṣānī* (= HA 11–13) folgen wohl auf V. 41. Unsicher ist die Zu- bzw. Einordnung von: 62–63: *nuʿmānī*, *uqḥuwānī* (= HA 4–5). 64–65: *li-l-bustānī*, *al-auṭānī* (= HA 14–15); noch in b. al-Anbārī Muḏakkar 555,–5 f. (Var. 64: *fī l-bustānī*). 66–67: *al-ǧānī*, *qurḥānī* (= HA 16–17). Weitere Nachweise: Dīnawarī Nabāt II 83,3, Lisān III 396,1 (s. r. *qrḥ*). 68–69: *ʿUmānī*, *al-ihānī* (= U 160 und HA-Add 117). 70–73: *aʿwānī*, *wa-Šaiṣabānī* (= HA 18), *wa-aʿǧabānī*, *wa-yansuǧānī* (= HA-Add 117 nach b. al-Aṯīr Muraṣṣaʿ 214,4 ff.). Ferner kommt nach Dīnawarī Nabāt I 201,4 hinzu:

فَحَطَّ فِي مِسْكٍ وَزَعْفَرَانِ 74

78a. -ānī Sarīʿ

Ergänze mit U 160 f. und HA 119: 1: *mannānī*, 2: *wa-iḥsānī*, 3: *Marwānī*.

79. -2nī

S. Appendix.

81. -ainā Wāfir

S. Appendix unter -aikā Wāfir.

83. -āhā

Ergänze mit U 161 und HA-Add 117: 20: *ǧadwāhā* und 21: *nalqāhā*. Dazu kommen:

فَادِرُ عُصْمِ ٱلْهَضْبِ لَوْ رَآهَا 22

مَلَاحَةً وَبَهْجَةً زَهَاهَا 23

1–5: Tanbīh (B.) 101r,10ff. (s. r. *wwh*). 1–3: Sīrāfī ŠIṣlāḥ 504,3ff., Muǧmal II 913b,–3ff. (s. r. *wwh*). 1, 5, 2–3: b. Hišām ŠFaṣīḥ 112,9ff., Baġdādī ŠAML I 193,–4f., VI 144,2ff. (V. 1 = b. Hišām Muġnī Nr. 594) (Var. 1: *li-Salmā*). 1, 5: Ṭa'lab Faṣīḥ 287,6, Zaǧǧāǧī Lāmāt 133,–3 (an.) (Var. 5: *nalqāhā*), Harawī Lāmāt 43 ult., b. Nūraddīn Maṣābīḥ 538,4. 1: b. Mālik ŠKāfiya II 1076,–3 (an.) (Var. *li-Lailā*). 4, 1: Šams I 278b,–2f. (an.) (s. r. *ǧrr*). 4: Tanbīh (B.) 127r,11 (s. r. *ǧry*). 6–7, 22–23: Lisān XX 59 ult.f. (an.) (s. r. *qlw*) (Var. 6: *naqlāhā*, 7: *qubbilat*). 6: a. Zaid Nawādir (Aḥmad) 232,–6 (an.) (Var. *azmāna ... naqlāhā*), Ṣiḥāḥ VI 2467a,10 (an.) (s. r. *qlw*) (Var. *naqlāhā*). 10: b. Wallād Maqṣūr 32 Fn. b). 13–15: b. Ǧinnī Muḥtasab II 113,–2f. (an.) (Var. 13: *bi-l-qī'āti*). 13–14: b. Wallād Maqṣūr 53,8. 16–17: S. Appendix. 20–21: Die Verse sind in Asās I 112a,9f. (s. r. *ǧdy*) al-'Aǧǧāǧ zugewiesen.

84. -aituhā

Der Vers ist mit U als Nr. 9a verzeichnet, da der *rawī* t und nicht h ist.

84a. -ī

Ergänze mit U 161: 1: *yaġtaḍī* und 2: *barī*.

85. -aihā

a): 1–2, 4–7: b. Ḥamdūn Taḏkira III 374,4ff. (Var. 2: *na'at*, 5: *wa-ǧaddidī l-ḥilfa*, 6: *lā tuḫbirī*). 1–2, 4–5, 7: Raqqām 'Afw I 276,3ff. (Var. 2: *atat*, 5: *wa-bḥaṣī 'aināhā*, 7: *lā tuḫbirī*). 1–2, 4: Raba'ī Niẓām 83,9f.

(Var. 1: *wa-ntahī*, 2: *ğarat*). 1, 4: ʿAskarī Talḫīṣ I 183,2f. (an.), Šams I 193b,10f. (s. r. *bhy*), Lisān XVIII 216,4 (an.) (s. r. *ḥmw*), alle mit Var. 4: *ṭumma ḍribī*.

c): 1–3, 6–7: Ḏahabī Taʾrīḫ VII 446,–3ff. (Var. 3: *wa-qraʿī ... mir-faqaihā*, 6: *al-yadā*, 7: *lā tuḫbirī*). 1–4, a3, a7: Baġdādī ŠAML III 372,–6ff. (Var. 3: *wa-qa"idī kaffaiki*, 7: *lā tuḫbirī*).

86. -ā

Ergänze mit U 162: 23: *falā*, 24: *wa-aǧā* (= HA 87/1), mit HA-Add 117: 25: *mašā*. Dazu kommen:

يَا أُمَّ عَمْرٍو أَبْشِرِى بِٱلْبُشْرَى 26

مَوْتٌ ذَرِيعٌ وَجَرَادٌ عَظْلَى 27

3–4, 6: Ṣūlī Aurāq III 81,–7f. (Var. 4: *ʿan baradin qad ṭallahū bardu n-nadā*, 6: *ʿan ʿašā l-ʿaini l-ʿamā*). 11: a. Ḥātim Muḍakkar 156,–2. 12–13: Anonym in: Aḫfaš Qawāfī 70,8f., Muḥkam VII 255b,4f. (s. r. *ǧḍb*), Lisān I 251,6 (s. r. *ǧḍb*), Tāǧ I 177,–6 (s. r. *ǧḍb*) (alle mit Var. 12: *ḍakarta wa-l-ahwāʾu tadʿū li-l-hawā* und 13: *bi-r-rakbi*), b. Ǧinnī Sirr II 605,–4 (Var. 12: *ḍakartu wa-l-ahwāʾu tadʿū li-ṣ-ṣibā*, 13: *bi-r-rakbi*). 18–19: Ḥasan Ḥalq 106,–4f. 18: Lies *ḥaṭā* statt *ǧuṭā*. 20: Taḥḏīb VI 376b,–4 (an.) (s. r. *ṭhw*). 21–22: a. ṭ-Ṭaiyib Aḍḍād I 28,1f. (an.), Ṭabarī Tafsīr VII 89, 8, Ṭaʿālibī Fiqh 355 ult. (an.), Māwardī Tafsīr I 503,–7 (Var. 21: *ʿannī*, 22: *as-samawāti*), b. aš-Šaǧarī Amālī I 153,6, Qurṭubī Tafsīr VI 375,3 (Var. 21: *ʿannī*, 22: *as-samawāti*), Lisān XX 351,13 (an.) (s.v. *iḍ*). 24: a. Ḥātim Muḍakkar 159,2, Muḥkam VII 331b,6 (s. r. *ʾǧʾ*). 26–27: Ǧ 308 Nr.105 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7a. Anonym belegt in: ʿAin II 85,6f., Taḥḏīb II 298a,3f., Ǧarbāḍqānī Rauḥa I 38,–7f., Saraqusṭī Afʿāl I 271 Nr. 598, Asās II 128a,5f., Lisān XIII 483,–7, Tāǧ VIII 24,14 (alle s. r. *ʿzl*), Tibrīzī ŠSiqṭ III 1378,4 = Ḫuwārizmī ŠSiqṭ III 1380,5, Lisān VI 287 ult. (s. r. *ʿmr*), Tāǧ III 424,8 (s. r. *ʿmr*).

87. -ā

= 86/24.

88. -īyī

S. Appendix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000063

88a. -īyū

Man ergänze:

مُهَـذَّبُ ٱلْخِلْـقَـةِ أَرْيَـحِيُّ 1

قَـافُ بَسِيطُ ٱلْكَفِّ عَبْقَرِيُّ 2

1–2: Fīrūzābādī Baṣā'ir IV 225 ult. Ich bezweifle, daß die Verse von a. n-Nağm stammen. Vielleicht ist *muhaḏḏabi ... aryaḥīyī* und *qāfin basīṭi l-kaffi ʿabqarīyī* zu lesen? Dann könnten sie zu Ru'bas Urğūza gehören, s. Appendix 44.

90. -āxiyā Kāmil

1–2, 4–5, 7–10: b. Ḥamdūn Taḏkira VI 221,–4 ff. (Var. 2: *rābiyā*, 4: *muqalliṣan riḫwan mafāṣiluhū*, 5: *udnī*, 7: *ṭāliʿan*). 1–2, 4–5, 7–8: Tiğānī Tuḥfa 432,3 ff. (Var. 2: *wa-ağṭama ğāṭiyā*, 4: *munqabiḍa l-ʿiğāni muqalliṣan ... raqīqan bāliyā*, 5: *udnī*, 7: *ṭāliʿan a-ḥasibta*). 1–2, 4–5, 7: Rabaʿī Fuṣūṣ V 258,–2 ff. (an.) (Var. 2: *waʿṭan muʾazzaruhū*, 4: *munqabiḍa l-ʿiğāni mudaldalan ... raqīqan bāliyā*, 5: *udnī*, 7: *a-ḥasibta*). 1–2, 4–5, 8: b. Ḥamdūn Taḏkira IX 400,–5 ff. (Var. 2: *wa-ağṭama ğāṭiyā*, 5: *udnī ilaihi*). 1–2, 4–5: Balāḏurī Ansāb VI B 11,7 ff. (Var. 2: *ṭiqalan wa-ağṭama fī l-mağassati rābiyā*, 4: *muqalliṣan*, 5: *udnī ilaihi*). 1–2, 4, 7: b. ʿĀṣim Ḥadāʾiq 171,–4 ff. (Var. 1: *min ḫalfihā*, 2: *wa-ağṭama ğāṭiyā*, 4: *muntafiḥa l-ʿiğāni muʿallaqan*, 7: *mā lī arāka ilā ʿiğānī nāẓiran a-ḥasibta*). 11: Ps. Zağğāğ I'rāb I 214,8 (an.), b. Ǧinnī ŠMutanabbī II 36,–4 f., b. Fūrrağa Fatḥ 126,2, b. aš-Šağarī Amālī II 13,–1 (an.) und 411,1.

91. -xruhū

S. Appendix.

APPENDIX

Der folgende Nachtrag ist eine systematische Zusammenstellung aller Verse, die in der Literatur mindestens ein Mal a. n-Nağm zugeschrieben werden und deren Zuweisung entweder nachweislich falsch ist oder als höchst unsicher zu gelten hat. Diese Liste ist in erster Linie als Orientierungshilfe gedacht, denn das Material ist über alle Sammlungen verstreut

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000064

und vielfach in Fußnoten, Nachträgen oder Ergänzungen zu Addenda untergebracht, daß man seine liebe Not hat, nichts zu übersehen und die Fäden zusammenzuhalten.

Bei allen Fällen, die in den bisherigen Arbeiten über a. n-Naǧm ausführlich besprochen werden und als geklärt anzusehen sind, verzichte ich auf eine Wiederholung der Belege und der Diskussion und trage nur solche Belege nach, die neue Aspekte bei der Frage der Zuweisung aufzeigen oder die ich für nötig erachte, um die Breite der Dokumentation gewisser Verse in der Literatur deutlich zu machen. Auch bei eigenen Funden beschränke ich mich auf mir wichtig scheinende Schlüsselstellen und verweise den Leser auf weiterführende Literatur.

1. -ā'ihī

1: *alqā'ihī* und 2: *ġišā'ihī* = HA Nr.2/71–72. Die beiden Verse sind zu streichen. HA hat sie Taḥḏīb IX 301b,1 f. (s. r. *lqy*) entnommen, wo sie anonym stehen. Sie stammen wohl von Ru'ba b. al-ʿAǧǧāǧ wie auch der von HA-Add 109 aus a. ṭ-Ṭaiyib Aḍḍād nachgetragene Vers *iṣġā'ihī*; vgl. Lisān I 259,6 ff. (s. r. *ǧšb*) (V. 1–3 von 8 Vv.), danach Ru'ba App. 168 Nr. 2.

3: *āyā'ihī* und 4: *wa-armidā'ihī* = HA Nr. 2/73–74. Man beachte, daß alle von HA aufgeführten Quellen niemals einen Dichter nennen! Die Verse sind nur bei b. Wallād Maqṣūr 15,6 (Var. 3: *ṭaryā'ihī*) a. n-Naǧm zugewiesen, sonst stehen sie immer anonym in: Muṣannaf II 552,–4 (s. r. *rmd*) (Var. 3: *ṭaryā'ihī*), Dīnawarī Nabāt II 159,9, Ps. Zaǧǧāǧ Iʿrāb III 875,–7, Sīrāfī ŠSīb. (Sulṭānī) I 397,5 f., Taḥḏīb XV 115b,6 f. (s. r. *ṭry*) (Var. 3: *ṭaryā'ihī*), b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt 116,2, b. Ǧinnī Munṣif II 143,8, b. Ǧinnī Sirr II 660,1, Fārisī ʿAḍudīyāt 263 Nr. 271, b. Ḫālawaih Laisa (ʿAṭṭār) 248 ult., Balawī Alif II 320,–13 und 570,–9, Saḫāwī Sifr I 99,3 f., b. Manẓūr Surūr 355,–4, Qurṭubī Tafsīr I 66 ult., Lisān XVIII 65,8 (s. r. *'yy*) und XVIII 120,10 (s. r. *ṭrw*) (Var. 3: *ṭaryā'ihī*). 3: b. Ḥamza Tanbīhāt 329,–2 (Var. *ṭaryā'ihī*), Lisān XVIII 67,3 und 67,9 (s. r. *'yy*), a. Ḥaiyān Baḥr I 23,12, Schaw. Ind. 6b,17. Die Aufnahme in den Diwan erscheint mir nicht gerechtfertigt, zumal auch Ǧawālīqī ŠAdab 400,3 f. sie mit einer nur hier belegten Variante *āyātihā* und *armidātihā* aus einem anderen Gedicht zitiert. Vielleicht gehören sie zu ʿUmar b. Laǧa' 153 ff. Nr. 25?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000065

2. -3buh

1: *narbubuh* in Šams II 194b,7 (s. r. *rbb*). Dichter ist Dukain b. Raǧā' al-Fuqaimī, s. Dukain 199 Nr. 5/1 (33 Vv.).

3. -āxibī

1: *ṣāḥibī*, 2: *ar-rakā'ibī*, 3: *ḍāribī*, 4: *ḫāḍibī*, 5: *ar-rawāǧibī*. Der Hrsg. von b. Ǧinnī TUrǧūzat a. Nuwās weist 191 Fn. 2–3 die Verse 1–2 (danach HA-Add 118) a. n-Naǧm zu. In seinen Quellen kann er diese Zuschreibung nicht gefunden haben; ich vermute, daß hier eine Verwechslung mit dem Vers Nr. 30/1 des a. n-Naǧm vorliegt, der in den Quellen oft vor den beiden Versen zitiert wird, die selbst ohne Ausnahme anonym überliefert sind. Hier eine Auswahl der Nachweise: 1–4: b. as-Sikkīt Iṣlāḥ 262,–9 f., Qālī Amālī I 146,4 f., Ma'arrī Malā'ika 200,2 f., Muḫaṣṣaṣ I 168,9 f., Lisān IX 458,3 f. (s. r. *rb'*). 1–2: b. Ǧinnī Sirr I 366,–2, b. Ǧinnī Munṣif III 134,–7, Fārisī Ḥuǧǧa III 348,1 f. und VI 75,–3 f., 'Ukbarī ŠLuma' II 581 ult., Baṭalyausī Iqtiḍāb 51,10, b. al-Anbārī Inṣāf I 316 Nr. 197, b. Ya'īš ŠMufaṣṣal I 44,–9. 1, 5: Bakrī Simṭ 395,–5 ff. 1: Fārisī Ḥalabīyāt 288,5, Muḫaṣṣaṣ XI 220,9 und XIII 216,13, Qaisī Īḍāḥ II 650,3, b. aš-Šaǧarī Amālī I 235 ult., Lisān VII 133,–11 (s. r. *wbr*), Schaw. Ind. 26b,3. 2: Lisān I 166,–9 (s. r. *nš'*).

4. -ābihī

1: *andābihī* und 2: *aṣlābihī* in Lisān IX 235,–8 (s. r. *ġbṭ*), XI 240,–7 (s. r. *nsf*) und Tāǧ V 190,11 (s. r. *ġbṭ*), VI 253,–5 (s. r. *nsf*). Die Zuweisung geht nur auf b. Barrī zurück und ist nicht haltbar, vgl. HA engl. S. 86 f. Nr. 1* und U 163. Dichter ist Ḥumaid al-Arqaṭ, s. Ḥumaid -Arqaṭ 194 Nr. 2/5–6.

5. -3bā

1: *ǧaurabā*, 2: *aqtabā* und 3: *ǧullabā* = HA Nr. 5/2, 21–22. Nicht nur V. 1, der noch anonym in Rāġib Maǧma' II 632,1 steht, sollte mit U gestrichen werden, sondern auch die beiden anderen Verse, die ebenfalls nur anonym überliefert sind.

4: *al-'aqrabā* = HA Nr. 5/1. Der Vers ist mit dem folgenden

وَٱنْسَابَتِ ٱلْحَيَّاتُ مَذْلًا سُرَّبَا

in Aṣmaʿī Ibil 107,–2 al-ʿAǧǧāǧ zugewiesen und gehört wohl zu ʿAǧǧāǧ *mulḥaq* II 261 ff. Nr. 2 (61 Vv.). Die Zuweisung in b. Qutaiba Maʿānī II 677,6 ist daher wahrscheinlich unzutreffend.

6. -ātuhū

= HA Nr. 9. Man ergänze:

يُقَـاتُ زَادًا طَيِّبًـا قَدَاتُـهُ 2

وَرُبَّ خَرْقٍ نَـازِحٍ فَـلَاتُـهُ 3

لَا يَنْفَعُ ٱلشَّاوِيَّ فِيهَا شَاتُهُ 4

وَلَا حِمَـارَاهُ وَلَا عَلَاتُـهُ 5

إِذَا عَلَاهَا ٱقْتَرَبَتْ وَفَـاتُـهُ 6

يَتْبَعُهَـا مُطَرَّحٌ هَمَّـاتُـهُ 7

لَوْ مَاتَ كَانَ ضَائِعًا مَمَاتُـهُ 8

1–2: b. Wallād Maqṣūr 100,–2. 2: b. Barrī weist den Vers in Lisān XIX 31,–2 (s. r. *qdw*) Mubaššir b. Huḍail aš-Šamḫī zu; er scheint also zu den Versen 3–8 zu gehören, die ihm zugewiesen sind in: 3–6: Lisān XVII 405,–9 f. (s. r. *šwh*). 3–5: Lisān XIX 180,5 (s. r. *šwy*). 4–6: Tāǧ IX 396,12 (s. r. *šwh*). 4–5: Tanbīh II 10b,5 f. (s. r. *ḥmr*), Lisān V 293,1 (s. r. *ḥmr*) und XIX 325,12 (s. r. *ʿlw*), Tāǧ III 156,3 (s. r. *ḥmr*), X 204,–8 (s. r. *šwy*), X 251,15 (s. r. *ʿlw*). 7–8: Saḫāwī Sifr II 644,1 f.

Alle Belege im Lisān gehen auf b. Barrī zurück, der seinerseits einer Überlieferung von b. al-Aʿrābī folgt, vgl. Tanbīh a. a. O. Die Quelle von Saḫāwī Sifr ist nicht zu ermitteln; das Zitat macht aber deutlich, daß die Urǧūza noch mehr Verse enthielt und Mubaššir auch anderen als Dichter geläufig war. Für die Zugehörigkeit von V. 1 und 2 spricht die Tatsache, daß keine anderen Raǧazgedichte mit diesem ungewöhnlichen Reim zu existieren scheinen, sieht man von den 5 Versen eines a. l-Muṭannā b. Saʿla al-Asadī in Lisān XII 90,–7 ff. (s. r. *ṭrq*) ab. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß b. Barrīs Zuweisung in Tanbīh (B.) 163r,–2 (s. r. *sqy*), danach Lisān XIX 116,6 (s. r. *sqy*) richtig ist und b. Wallād den zweiten Vers fälschlicherweise mit V. 1 in Verbindung gebracht hat. Wie dem auch sei, die meisten Quellen zitieren die Verse anonym, woraus man fol-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000067

gern könnte, daß weder a. n-Naǧm noch Mubaššir ernstzunehmende Kandidaten sind; vgl. die folgenden Nachweise:

3: b. Ǧinnī Huḍ. 65 ult., Schaw. Ind. 43b,5. 4–6: b. Duraid Malāḥin 68a,–3 f., ʿAskarī Muʿǧam 102,–2f. (an.) 4–5: Ǧamhara I 239b,7f. und II 883b,2f. (s. r. *šwh*), I 522b,–12f. (s. r. *ḥmr*), b. Ǧinnī Munṣif II 146,10, III 71,12, Maqāyīs II 103,7 (s. r. *ḥmr*), Muǧmal I 251a,6f. (s. r. *ḥmr*), Ṣiḥāḥ II 637a,–8f. (s. r. *ḥmr*), VI 2238b,–5f. (s. r. *šwh*), VI 2396b,1f. (s. r. *šwy*), VI 2436b,2 f. (s. r. *ʿlw*), Qazzāz ʿAšarāt 72 ult., Muḥaṣṣaṣ XII 258,–12 und XV 119,4 (s. r. *ʿlw*), Šams I 464a,–4f. (s. r. *ḥmr*), b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal V 156 ult., b. Mālik ŠKāfiya IV 1951,–2f. (Var. 5: *adātuhū*), Damīrī Ḥayāt II 48 ult. 4: Schaw. Ind. 43b,6. 5: ʿAskarī Talḫīṣ II 731,6.

7. -2ǧū

1: *ʿūǧū*. Streiche Nr. 10a bei U 143, denn *wa-qauluhū* in Asās II 166b,10 ist keine Zuweisung!

8. -3ḥā

1: *qadi mmaḥā* und 2: *yamṣaḥā* in Ǧ 288 Nr. 18 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b, V. 2 in Fā'iq (Bǧ.) III 183,1 (s. r. *wly*) (danach HA-Add 118). Die Verse stammen wohl von Ru'ba, s. Ru'ba App. 172 Nr. 21; vgl. dazu U 163 Nr. 1a* und Ǧ 288.

9. -3dā

1: *tazauwadā*, 2: *la-stauradā*, 3: *al-muʿaḍḍadā*, 4: *al-mubarradā*. Streiche Nr. 18a bei U 145, denn *wa-qāla* in Asās II 499b,–9 ist keine Zuweisung!

10. -3r

1: *zumar* ist in b. Ǧinnī ŠMutanabbī II 212,5 Ḥumaid al-Arqaṭ oder a. n-Naǧm zugewiesen. Der Vers stammt von Ḥ., s. Ḥumaid -Arqaṭ 199 Nr. 8/7.

11. -xruhū

1: *šabruhū* und 2: *qaṭruhū* = HA Nr. 91 sind zu streichen, da sie nach b. Qutaiba Ġarīb al-ḥadīṯ II 581,–2f. von Umm al-Ḥiyār stammen!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000068

12. -āxiruh

1: *māṭiruh*, 2: *āḫiruh*, 3: *ḫāfiruh* in ʿAskarī Ṣināʿatain 87,–7 f., danach HA engl. S. 87 Nr. 2*. 2–3: Zaǧǧāǧī Amālī 31,4, danach U 164. Ursache für die falsche Zuweisung ist nach HA und U die Ähnlichkeit mit Nr. 63/59. Dichter ist entweder nach Ǧāḥiẓ Bayān I 151,10 f. ein Sohn des ʿAbbās b. Mirdās as-Sulamī oder nach Nuwairī Nihāya X 56,2 f. al-ʿAbbās selbst; vgl. auch ʿAbbās b. M. 152 *mansūb* Nr. 2.

4: *ḫamāʾiruh* in einer Handschrift von Dīwān al-adab I 471a,9, danach U 164. Dichter ist Ḥumaid al-Arqaṭ, vgl. Ḥumaid -Arqaṭ 203 Nr. 15/2 (8 Vv.).

13. -āruhā

1: *ḫimāruhā* und 2: *iʿṣāruhā* in Qurṭubī Tafsīr XIX 172,–3, a. Ḥaiyān Baḥr VIII 409,–12, Ǧ 292 Nr. 39 < Ālūsī Rūḥ al-maʿānī XXX 10. 3: *izāruhā* in Ǧ 292 Nr. 39 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7b. Die Verse sind von Manẓūr b. Marṯad al-Asadī, s. Manẓūr b. M. 248 f. Nr. 11/4–6; vgl. auch Ǧ 292.

14. -xrī

1: *yasrī* = HA Nr. 26/3 ist zu streichen, da *wa-qauluhū* in b. Qutaiba Maʿānī II 930,4 nicht als Zuweisung verstanden werden kann.

14a. -2rā

Man ergänze:

أَوْ كُنْتَ بَرْدًا كُنْتَ زَمْهَرِيرَا 1

Dieser Vers wird in Qurṭubī Tafsīr XIX 138,7 (Var. *rīḥan*) a. n-Naǧm zugewiesen, sicherlich zu Unrecht, denn er ist der fünfte einer aus sechs Versen bestehenden Urǧūza, die nur anonym überliefert ist: Mubarrad Kāmil III 69,3 ff., Aġānī III 8,19 f./103,6 f., Rāġib Muḥāḍarāt I 318,–5 ff. und b. Nāqiyā Ǧumān 277,5 ff. Weitere Belegstellen und Übersetzung bei Manfred Ullmann: *Sätze mit* lau. München 1998 (SBAW, phil.-hist. Klasse 1998/1; Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch 14), S. 64 f., Nr. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000069

15. -3rā

= HA Nr. 27, als Gedicht von Ru'ba bei Geyer Diiamben 80ff. Nr. 9 (137 Vv.). Zuweisungen an a. n-Naǧm finden sich noch in: 5–6: Kurā' Muntaḫab II 648,–4f. 5, 7: Ṭabarī Tafsīr I 62 ult., b. Nūraddīn Maṣābīḥ 443,2. 5: Āmidī Muwāzana III/2 467,3, b. Zanǧala Ḥuǧǧa 527,–4. 11–12: Iskāfī Ḫalq 33,3. – Auch die Verse 9/40–41 werden in Raba'ī Niẓām 114,–2f. und Ǧ 292 Nr. 37 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b a. n-Naǧm zugeschrieben. 19–20: Muḥkam VIII 392b,5f. (s. r. *ysm*).

16. -āḍī

1: *nifāḍī*, 2: *intihāḍī*, 3: *al-īmāḍī* = HA Nr. 37/1–3. Die Verse sind ohne Ausnahme anonym belegt, gegen HA auch in Tāǧ V 92,–13 (s. r. *nfḍ*); vgl. noch zu 1: Muṣannaf I 154,–3 (an.) (s. r. *nfḍ*), Ps. b. Qutaiba Ǧarāṭīm I 272,–6 (an.), Dīwān al-adab I 460b, ult. (an.) (s. r. *nfḍ*), Muǧmal II 880a,2 (an.) (s. r. *nfḍ*), Maqāyīs V 462 ult. (an.) (s. r. *nfḍ*), Muḥkam VIII 142b,10 (an.) (s. r. *nfḍ*), b. al-Anbārī Zīna 72,3 (an.) und besonders Ǧarbāḍqānī Rauḥa II 116,–4 (an.) (s. r. *nfḍ*), der zwei andere Verse dazustellt:

كَأَنَّهَا أُخْتُ بَنِي إِبَاضِ 23

يَرْتَجُّ مِنْهَا ٱلرِّدْفُ كَٱلْفَضْفَاضِ 24

4: *al-ḫummāḍī* = HA Nr. 37/10. Der Vers wird nur anonym zitiert und ist daher zu streichen.

17. -āṭā

1: *iltiqāṭā*, 2: *furrāṭā*, 3: *wa-l-ġaṭāṭā*, 4: *ilġāṭā* in Aštarkūnī Musalsal 101,5f. Dichter ist nach HA-Add 118 und U 164 Nr. 2a* Niqāda al-Asadī; vgl. Zainaddīn Arāǧīz 154ff. (V. 1–4 von 11 Vv.). Zu anderen Zuweisungen vgl. Manẓūr b. M. engl. S. 95.

18. -3'ū

1: *anza'ū*, 2: *aṣla'ū*, 3: *talma'ū*, 4: *tastarǧi'ū*, 5: *aǧma'ū* = HA Nr. 43. 1, 5: b. a. 'Aun Tašbīhāt 224,2 (an.) (Var. 1: *wa-l-kabīru yaṣla'u*). 3–5: 'Askarī Ma'ānī II 161,–2f. (an.). Die Passage ist ein Zitat aus Mubarrad Kāmil und zeigt, daß die Verse dort ursprünglich anonym zitiert werden. Sie stammen also nicht von a. n-Naǧm!

6: *arba'ū*, 7: *wa-l-aḥda'ū*, 8: *yuṣadda'ū*, 9: *yīǧa'ū* = HA Nr. 44. 6–9: Ṯābit Ḫalq 202 ult. (an.), Āmidī Mu'talif 75,–3 (Ǧauwās b. Nu'aim) (Var.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000070

9: *yūǧaʿū*), Zamaḫšarī Rabīʿ II 451,2 f. (Ǧauwās b. Nuʿaim), ʿAlī Muḫtār 126,5 f. (an.) (alle mit Var. 6: *wa-li-l-kabīri*). 6–7: b. Qutaiba Šiʿr 433,8 (an.), Qālī Amālī II 277,12 (an.), b. Ḥamza Tanbīhāt 181,6 (an.) (alle mit Var. 6: *wa-li-l-kabīri*). 6: b. Qutaiba Maʿānī I 564,–4 (an.) (Var. *wa-li-l-kabīri*).

Die Belege beweisen, daß die Zuweisung in b. as-Sikkīt Taḏīb 114,4 falsch ist und als Dichter nach Āmidī Muʾtalif wohl eher Ǧauwās b. Nuʿaim in Frage kommt.

19. -3ʿā Kāmil

1: *wa-waddaʿā* und 2: *mušaiyiʿā* in Schaw. Ind. 150a,8 und 148b,6. Nach U 164 Nr. 2b* ist der Dichter a. n-Naǧm ad-Dukkānī az-Zanǧānī.

20. -3fā

1: *ṣafṣafā*, 2: *al-qafā*, 3: *ʿafā* in Rāġib Muḥāḍarāt III 335 ult. f. (danach HA-Add 114). An der falschen Zuweisung ist wie so oft das nach Ullmann Spiegel 82 genannte „Verrutschen der Autorenlemmata in Anthologien" schuld, denn ar-Rāġib al-Iṣfahānī hat aus seiner Quelle Mubarrad Kāmil II 175,–6 ff. den Dichter der vorhergehenden Verse aus Versehen zum Verfasser dieses Stücks gemacht. Es enthält loc. cit. einen weiteren Vers *hadafā* und ist in einigen Handschriften des *Kāmil* Ruʾba zugeschrieben; s. Ruʾba App. 179 Nr. 63. Ob es in Ruʾbas Diwan gehört, ist ebenfalls sehr zu bezweifeln, denn mir sind nur anonyme Belege aus Quellen bekannt, die ihrerseits aus dem *Kāmil* geschöpft zu haben scheinen: ʿAskarī Maʿānī II 161,–5 f., Ḥuṣrī Zahr I 259,3 f., b. ʿAbdalbarr Bahǧa II 229,5 ff.

21. -3fat

1: *ilḥaǧafat* in Qaisī Īḍāḥ II 574 Nr. 164 und 581 Nr. 168 (danach HA-Add 118). Der Vers stammt nach b. Barrī in Lisān X 383,9 ff. (s. r. *ḫǧf*) von Suʾr aḍ-Ḍiʾb und ist V. 12 einer Urǧūza von 14 Versen; weitere anonyme Nachweise bei Qaisī Īḍāḥ, a. a. O., Fn. 5, Schaw. Ind. 38a,7 usw.

22. -2qā Kāmil

1: *taġrīqā*, 2: *saḥīqā*, 3: *nahīqā* in Schaw. Ind. 167a,21, 167b,13 und 168a,5. Sie stammen nach U 164 Nr. 2c* von a. n-Naǧm ad-Dukkānī az-Zanǧānī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000071

23. -aikā Wāfir

1: *fa-nṭanainā* = HA Nr. 81. Der Vers ist ein Paradebeispiel dafür, daß man den Angaben in den Lexika gar nicht kritisch genug gegenüberstehen kann. Wenn einem Rağazdichter ein Wāfir-Vers mit einem seltenen Reim an nur einer einzigen Stelle zugewiesen ist, müssen sowohl der Vers selbst als auch die Zuweisung gründlich recherchiert werden. Im vorliegenden Fall ergibt sich folgendes Bild: Der Text in Taḥḏīb X 549a,3 f. (s. r. *ǧmš*), dem Lisān VIII 163,8 und Tāğ IV 290,12 folgen, ist verderbt. Der Hrsg. des Taḥḏīb hat vermutlich die Korruptele aus dem Lisān ungeprüft übernommen; auch der Hrsg. des Bāri' 620,3 f. (an.) (s. r. *ǧmš*) hat sich leichtfertig über den *rasm* der Hs. hinweggesetzt, denn in der Faksimileausgabe von FULTON 124,1 steht eindeutig *fa-nṭanaikā*. Diese Lesung wird durch Saraqusṭī Af'āl II 292b Nr. 1997 (an.) (s. r. *ǧmš*) bestätigt, der die Passage aus dem *K. al-Bāri'* übernimmt und *yurīdu*: *inṭanaita* erklärend hinzufügt, sowie durch Taḥḏīb III 123a,6 ff. (s. r. *d'w*), danach wohl Saraqusṭī Af'āl III 340a Nr. 3399 (an.) (s. r. *d'w*) (Var. 1: *iḏā hadati*), wo die beiden Verse wie folgt zu lesen sind:

1 دَعَاكَ ٱللهُ مِنْ قَيْسٍ بِأَفْعَى * إِذَا نَامَ ٱلْعُيُونُ سَرَتْ عَلَيْكَا

2 إِذَا مَا أَقْبَلَتْ أَحْوَى جَمِيشًا * أَتَيْتَ عَلَى حِيَالِكَ فَٱنْثَنَيْكَا

Die Taḥḏīb-Passage findet sich nur in einer Hs. Ḥ, so daß der Zuweisung kaum Bedeutung beizumessen ist, denn die Parallele zeigt, daß in Saraqusṭīs Vorlage die Verse anonym standen. Beide Herausgeber haben mit dem Text nichts anfangen können (Lesungen wie *ramāka*, *'yš*, *n'f'y* und *fa-nṭanaitā* im Taḥḏīb und *qyš*, *ǧaḥīšan* und *ḥibālika* in Saraqusṭī Af'āl gehen in gleichem Maß auf Mißinterpretation des *rasm* wie auf Fehler des Setzers zurück!), da ihnen die Suche nach weiteren Belegen offenbar zu mühsam war. Man vergleiche nämlich noch zu V. 1: 'Ain II 221,–7 f., Maqāyīs II 280,–7 (nur A, Var. *min ḍabu'in*), Muğmal I 327a,11 (nur A, Var. *min rağulin*), Muḥkam II 235a,–7 f., Asās I 272b, ult. (Var. *min rağulin*), Šams II 125b,12 f. (Var. *min rağulin ... iḏā daḫala ṭ-ṭa'āmu*), Lisān XVIII 285,–7 und Tāğ X 127,16 (alle anonym s. r. *d'w*); Kurā' Munağğad 200,–4 (an.) (s. r. *d'w*), danach Muḥkam VI 301b,1 f., Lisān VIII 71,11 und Tāğ IV 227,–9 (alle anonym s. r. *qys*). Wie die Quellen zeigen, wird nie ein Dichter genannt; die Zuweisung in Taḥḏīb X 549 muß also auf einen Fehler al-Azharīs zurückzuführen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000072

24. -āl

1: *bi-arsāl* und 2: *aḍ-ḍulāl* = HA Nr. 52. Anonym noch s. r. *ḫwṣ* in Maqāyīs II 229,2, Muǧmal I 306b,8 f. und Šams II 87b,5 f. Die Zuweisung in Lisān VIII 299,–9 stammt aus b. Barrī Tanbīh und ist wohl falsch. Die Verse mit dem ziemlich ungewöhnlichen Reim scheinen zu einer Urǧūza des 'Aǧǧāǧ zu gehören und wurden, wie ich meine, zu Recht von 'Abdalḥafīẓ as-Saṭlī in seine Diwanausgabe II 323 als Nr. 63/35–36 (insgesamt 44 Vv.) aufgenommen, obwohl sie ihm nirgends zugeschrieben sind.

25. -3l

1: *al-ašal* in HA engl. S. 87 Nr. 3*. Der Vers stammt nach U 164 Nr. 3* unter Verweis auf Ullmann Spiegel 203 von Ǧabbār b. Ǧaz'; s. Geyer Diiamben 205 Nr. 50/17 (23 Vv.) = Šammāḫ 394 Nr. 24/15 (21 Vv.).

2: *'ql* (sic) in HA-Add 115 nach Marzūqī Azmina II 239,5. Der Vers lautet richtig: *ṣabba 'alaihi qāniṣun lammā ġafal* und stammt auch von Ǧabbār b. Ǧaz', s. Geyer Diiamben 205 Nr. 50/16 = Šammāḫ 393 Nr. 24/14.

3: *fa-nazal*, 4: *fa-'tadal*, 5: *ka-š-šu'al* = U 150 f. Nr. 51a. Die Zuweisung in Ṭabarī Ta'rīḫ II 867,–2 ist, wie U zeigt, wohl falsch.

6: *samal* = U 151 Nr. 51a/4. Gegen U sehe ich in *wa-min qaulihī* in Schol. a. Nuwās (W.) II 187,8 keinen Hinweis auf a. n-Naǧm, sondern darauf, daß ein weiterer Vers angeführt werden soll, in dem, wie im vorangehenden Vers 2/45, der Vergleich *ka-ṭal'ati l-ašmaṭi* verwendet wird. Ältester Beleg hierfür ist die Passage in Ǧāḥiẓ Ḥayawān II 39,6 ff., in der *sariqāt a. Nuwās* an einigen Beispielen erläutert werden, nämlich daß die a. Nuwās-Verse *aqwātihā* a. n-Naǧm 64/46 und *ǧilbābihī* a. n-Naǧm 2/45 nachgebildet sind. Dann heißt es: „*wa-huwa kamā qāla l-āḫar*", was man nur so verstehen kann, daß ein anderer Dichter dieselbe Formulierung benützt hat. Genauso eindeutig ist b. Qutaiba Ši'r 383,14 ff.: „*wa-aḫaḍa* [scil. a. Nuwās] *qaulahū: ka-ṭal'ati l-ašmaṭi min ǧilbābihī ... min qauli l-āḫar: ka-ṭal'ati l-ašmaṭi min burdin samal.*" Hier wird die Übernahme der Formulierung durch a. Nuwās aus dem anonymen Vers abgeleitet, so daß de Goejes Konjektur unzutreffend ist. Auch spätere Quellen wie Marzubānī Muwaššaḥ 435,–8 ff. und b. Manẓūr Aḫbār a. Nuwās 74 ult. f. bestätigen diesen Sachverhalt!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000073

26. -3l Ramal

1: *al-amal* = HA Nr. 53, s. U 151. Der Vers ist irrtümlich auch in b. Nāqiyā Ǧumān 127,4 a. n-Naǧm zugeschrieben.

27. -2lī

1: *taqīlī* und 2: *ẓalīlī* in Qaisī Īḍāḥ I 225 Nr. 46 (danach HA-Add 118). Die Verse stammen wohl von Uḥaiḥa b. al-Ǧulāḥ; vgl. Uḥaiḥa 81 (5 Vv.), Qaisī Īḍāḥ, a.a.O., Fn. 2, b. aš-Šaǧarī Amālī II 100, Fn. 1, Schaw. Ind. 198b,17 und 201a,20.

28. -3lī

HA engl. S. 61 stellt fest, daß die in den additions zu Nr. 56 aufgeführten Verse nicht zu dieser Urǧūza gehören. Das ist richtig, bedeutet aber nicht, daß auch die Zuweisung in jedem Fall falsch ist. So scheinen b) = Nr. 53a und g) = Nr. 54/4–5 sehr wohl von a. n-Naǧm zu stammen, was HA wegen der falschen Lesung der Reimwörter nicht gesehen hat. Auszuscheiden sind dagegen:

a: *al-muzammalī* und *al-manzilī*, vgl. noch Muṣannaf II 575,–6 f. (an.) (s. r. *bqq*), a. l-ʿAmaiṭal Maʾṭūr 83,8 (an.) (Var. *fī r-rakbi*), b. al-Anbārī Muḍakkar 253,5 f. (an.) (Var. *fī r-rakbi*), Ḫaṭṭābī Ġarīb III 110 ult. (an.), b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt 106 ult. (an.) (Var. *fī r-rakbi*), Maqāyīs I 186,3 (an.) (s. r. *bqq*) (Var. *fī r-rakbi*), II 309,–3 (an.) (s. r. *dwy*) (Var. *fī r-rakbi*), Muǧmal I 113b,1 (an.) (s. r. *bqq*) (nur V. 2 mit der Var. *fī r-rakbi*), Rabaʿī Fuṣūṣ II 366,7 f. (an.) (Var. *fī r-rakbi*), Rabaʿī Niẓām 47,1 f., Šams I 124b,–7 (an.) (s. r. *bqq*) (V. 2), II 148b,–11 f. (an.) (s. r. *dwy*), Lisān XVIII 305,–5 (an.) (s. r. *dwy*) (nur V. 1).

c: *mubqilī* ist mit U 156 und WKAS II 1339a,6 ff. ein Vers des Ruʾba, vgl. Ruʾba App. 181 Nr. 78/1 (6 Vv.). In Ǧ 301 Nr. 75 < b. Barrī Ḥadāʾiq 7b ist er a. n-Naǧm zugeschrieben.

d: *au ḥalī*. b. as-Sarrāǧ Uṣūl II 392,–3, Muḥaṣṣaṣ VII 80,11 (an.) (s. r. *ḥwb*).

f: *hauǧalī*, *al-anǧalī*, *ǧuzzalī*. Dichter ist Ǧandal b. al-Muṭannā, s. Ǧandal b. al-M. 190 Nr. 21/3–5 (9 Vv.).

i: *al-murmalī* in b. al-Anbārī ŠMuf. 272,8. Dichter ist nach U 156 al-ʿAǧǧāǧ, s. ʿAǧǧāǧ I 243/158 Nr. 12/108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000074

1: *al-muʾtalī* und 2: *al-muḫtalī* in Ḥātimī Risāla 33 Nr. 72. Dichter ist al-ʿAǧǧāǧ, s. ʿAǧǧāǧ I 310f./206 Nr. 17/96–97 (170/168 Vv.). Lies *bi-irʿāši* in Ḥātimī Risāla.

29. -2lā

1: *qalīlā*, 2: *al-muḫīlā*, 3: *ʿuṭbūlā*, 4: *wa-ṭūlā*. V. 1–2 werden in Lisān XIII 207,10 (s. r. *ḫwl*) nach a. Zaid a. n-Naǧm zugeschrieben, danach HA engl. S. 88 Nr. 5*. Dichter ist wohl al-Qulāḥ b. Ḥazn, s. Qulāḥ 214 Nr. 10.

30. -3lā

1: *muḍallalā* und 2: *aġyalā* = HA Nr. 59/15–16. In *wa-qāla* in b. Qutaiba Maʿānī I 344,–5 einen Hinweis auf a. n-Naǧm zu sehen, ist nicht möglich, da die Zuweisung der vorhergehenden Verse (= Nr. 68/14–15, s. Appendix Nr. 37/5–6) ebenfalls unklar ist.

3: *ʿalā* und 4: *falā* in Ṣiḥāḥ VI 2435a,–6f. (s. r. *ʿlw*), Tanbīh (B.) 192b,–4ff. (s. r. *ʿlw*) und Lisān XIX 317,1 (s. r. *ʿlw*), danach HA engl. S. 83, wo sie wegen des Reimes von Nr. 86 -ā nicht hingehören. Dichter ist nach HA Ġailān b. Ḥuraiṯ, s. Ġailān b. Ḥ. 227 Nr. 22/5–6 (11 Vv.).

5: *ibilā* und 6: *auwalā* in Qaisī Īḍāḥ I 523 Nr. 144, wo der Autor bemerkt: „*hāḏā r-raǧazu lā aʿrifu qāʾilahū ... wa-nasabahū baʿḍu man qaraʾtu ʿalaihi li-abī n-Naǧmi l-ʿIǧlīyi.*" Diese Zuweisung hat auch der Hrsg. von b. Barrī ŠŠaw. Īḍāḥ 351 Fn. 1 in einem anonymen *Šarḥ šawāhid al-Īḍāḥ*, Hs. Kairo, Dār al-kutub 461 naḥw, fol. 26a gefunden. Sie ist nicht berechtigt, denn die Verse gehören zu den anonymen Versen bei Sībawaih, vgl. die Belege in den genannten Quellen und Schaw. Ind. 207b,9 und 209a,21.

31. -3lā Wāfir

1: *ṣaʿlā* in HA engl. S. 87f. Nr. 4*. Nach U 164 ist dies der 1. Halbvers von Aʿšā 216 Nr. 65/32 (Reimwort ist *wa-l-quʿūdū*)!

32. -3lih

1: *muṣalṣalih* in Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal III 85 Fn. 2 nach b. al-Mustaufī Iṯbāt (danach HA-Add 119). Die Zuschreibung ist falsch, denn der Vers paßt zu keinem Gedicht des a. n-Naǧm und ist in allen Quellen nur

anonym belegt: b. Ǧinnī Ḥaṣā'iṣ I 368,1, b. Ǧinnī Munṣif III 27,11, Muḥkam VIII 176b,–9 (s. r. *ṣll*), b. Ya'īš ŠMufaṣṣal VI 50,–7 und 55,7, Lisān XIII 405,7 (s. r. *ṣll*), Tāǧ VII 405,17 (s. r. *ṣll*), Schaw. Ind. 218a,3.

33. -3lah

1: *ǧa'andalah* in Raba'ī Niẓām 68,3 (danach HA-Add 119) und b. Barrī Ḥadā'iq 7a (danach Ǧ 301 Nr. 74, der falsch *ǧa'andaluh* liest). Dichter ist, wie HA nachweist, Ṣuḥair b. 'Umair at-Tamīmī; der Vers steht in den Aṣma'īyāt 58 Nr. 58/9 (40 Vv.)/235 Nr. 90/10 (43 Vv.).

2: *al-aṣalah* ist in Šams I 89a,2 (s. r. *'ṣl*) (HA-Add 119 nach Ed. ZETTERSTÉEN 83,–2) einem „a. n-Naǧm al-Bāhilī" zugewiesen. Dichter ist jedoch wie von V. 1 Ṣuḥair b. 'Umair; s. V. 25/27 in Aṣma'īyāt, a. a. O. Der Vers ist in beiden Ausgaben völlig falsch wiedergegeben, man lese: *wakaššata l-af'ā wa-nafḫa l-aṣalah*.

34. -āxilah

1: *mušāhalah* und 2: *al-bādalah* in b. Barrī Ḥadā'iq 7b > Ǧ 300 Nr. 71. Da von a. n-Naǧm keine Verse mit diesem Reim belegt sind, ist davon auszugehen, daß die Handschrift verderbt ist, denn b. Barrī hat laut Lisān XIII 397,–11 (s. r. *šhl*) a. l-Aswad al-'Iǧlī als Dichter genannt, eine Zuweisung, die nach Lisān XIII 43,11 f. (s. r. *b'zl*) auf a. 'Amr [aš-Šaibānī?] zurückgeht. Mehr läßt sich dazu nicht sagen, denn ältere Belege sind durchweg anonym, z. B. b. as-Sikkīt Tahḏīb 96,6, Ǧamhara II 881a,11 f. (s. r. *šhl*), Tahḏīb VI 84a,3 f. (s. r. *šhl*), Maqāyīs I 244 ult. (s. r. *bzl*) (V. 2), Ṣiḥāḥ V 1743b,4 f. (s. r. *šhl*), b. Ǧinnī Ḥaṣā'iṣ II 129,5, Saraqusṭī Af'āl II 409 Nr. 2332, Muḫaṣṣaṣ XII 139,–3 (s. r. *šhl*) (V. 1).

35. -3m

1: *yaqtaḥim* = HA Nr. 66 ist nach U 159 ein Vers des b. Aḥmar, s. b. Aḥmar 141,–2 f. (4. von 4 Vv.).

2: *karam* und 3: *faḥam* in Zamaḫšarī Mustaqṣā II 193,8, danach HA engl. S. 88 Nr. 6*. Dichter ist al-Aġlab al-'Iǧlī, s. Aġlab 160 Nr. 30/3, 7 (20 Vv.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000076

36. -3muh

1: *maʾtamuh*, 2: *alamuh*, 3: *damuh*, 4: *baqqamuh* in b. a. ʿAun Tašbīhāt 157,–2 f., b. Ḥamdūn Taḏkira V 382 Nr. 1136. Die Verse stammen nach HA engl. S. 74 f. von al-ʿAǧǧāǧ, s. ʿAǧǧāǧ II 146 f./437 f. Nr. 36/26–27, 29–30 (30 Vv.).

37. -xmī

= HA Nr. 70. Die Verse stehen in Ruʾbas Gedicht Nr. 3 (66 Vv.) bei Geyer Diiamben 25 ff., vgl. U 159.

38. -āmī

1: *sāmī*, 2: *wa-d-Dāmī*, 3: *ar-rukāmī*, 4: *an-naʿāmī* in HA-Add 116, der b. Ǧinnī Munṣif III 340,–6 ff. wie die Hrsgg. mißversteht und überinterpretiert. Obwohl Verse des a. n-Naǧm vorausgehen, sehe ich keine Veranlassung, in *wa-qāla* einen Hinweis auf den Dichter zu sehen, denn die Verse sind immer anonym belegt. 1–4: Bāriʿ 237,–2 f. (s. r. *ḫyṭ*). 2–4: Ǧamhara I 612a,1 ff. (s. r. *ḫyṭ*), II 1061b,4 ff. und 1181b,5 ff. (s. r. *ʾdm*), Bakrī Muʿǧam I 127,6 ff. (s.v. *Udamā*), Iskāfī Mabādiʾ 168,–2 f. 4: ʿUbāb XVI 60a,–5 (s. r. *ḫyṭ*), Tāǧ V 137,1 (s. r. *ḫyṭ*).

5: *al-aʿlāmī* und 6: *an-naʿāmī* = HA Nr. 68/14–15. Wieder einmal ist durch den Anschluß mit *wa-qāla* in b. Qutaiba Maʿānī I 344,–7 keine klare Zuweisung erkennbar, da die Verse sonst nicht belegt sind!

39. -āximī Ṭawīl

1: *ʿĀṣimī* in Muḥaṣṣaṣ XVII 6,19 (s. r. *qlt*). U 159 nimmt den Vers als Nr. 70a trotz großer Zweifel an der Echtheit auf, da er in *wa-qāla aiḍan* einen Hinweis auf den Dichter des vorhergehenden Verses, also auf a. n-Naǧm sehen will. Bei einem Raǧazvers wäre dies akzeptabel, da jedoch ein Ṭawīlvers mit einem Reim vorliegt, der keinen Bezug zur uns bekannten Poesie dieses Dichters hat, ist davon auszugehen, daß b. Sīda aus seiner Quelle einen weiteren *šāhid* zu *qalt* anführt. – Der Dichter scheint nicht bekannt zu sein, vgl. Maʿarrī Fuṣūl 305,8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000077

40. -2mā

= HA Nr. 72, ist nach Geyer Diiamben 96ff. Nr. 12 (206 Vv.) ein Gedicht von Ru'ba. Streiche mit U 160 V. 6 bei HA.

Man ergänze mit Ǧ 304 Nr. 89 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b:

وَمَنْهَلٍ وَرَدْتُهُ سَدُومَا 7

4: Ǧ 304 Nr. 87 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b. 7: Anonym s. r. *sdm* in: 'Ain VII 233 ult., Tahḏīb XII 374a,–4, Saraqusṭī Af'āl III 548b Nr. 3989 (Var. *wa-manhalin*), Lisān XV 177,3.

41. -ān

= HA Nr. 76. Ǧ 305 Nr. 92 < b. Barrī Ḥadā'iq 7b zitiert folgende 5 Verse von a. n-Naǧm (V. 3–4 = HA 76/1–2):

كَأَنَّهَا وَقَدْ تَدَلَّى ٱلنَّسْرَانْ 1

وَضَمَّهَا مِنْ حَمَلٍ طِمِرَّانْ 2

إِلَى فَتًى فَاضَ أَكُفَّ ٱلْفِتْيَانْ 3

فَيْضَ ٱلْخَلِيجِ مَدَّهُ خَلِيجَانْ 4

صَعْبَانِ عَنْ شَمَائِلٍ وَأَيْمَانْ 5

Die Verse 1, 2 und 4 sind in Bakrī Mu'ǧam I 172,3ff. (Var. 4: *mā'u ḫalīǧin*) al-Aǧlaḥ b. Qāsiṭ aḍ-Ḍibābī zugewiesen. Die Vv. 1, 2 und 5 entsprechen den Vv. 19–21 einer Urǧūza, die in Geyer Diiamben 208f. Nr. 53 und in Šammāḫ 409ff. Nr. 27 al-Ǧu'ail (so nur hier; zur Diskussion der Namensformen Ǧu'ail, al-Ǧulaiḥ etc. s. Šammāḫ, a. a. O.) zugeschrieben wird. Vielleicht haben al-Bakrī und b. Barrī zu Unrecht Verse zweier verschiedener Urǧūzen vermischt, doch wenn unsere Verse 1–2 tatsächlich in dieses 30 bzw. 29 Vv. enthaltende Raǧazgedicht gehören, kann a. n-Naǧm als Dichter nicht in Frage kommen. Die Aufnahme in den Diwan ist meines Erachtens kaum zu rechtfertigen, da nur V. 4 in 'Ain IV 161,–3 (s. r. *ḫlǧ*), Muṣannaf III 1003,7 (s. r. *mdd*) (Var. *mā'u*) (Zuweisung nur in einer einzigen Handschrift!) und Muḫaṣṣaṣ XV 54,–6 (s. r. *mdd*) (Var. *mā'u*) ihn als Dichter nennen. Diesen Belegen von HA kann ich nur Šams II 68a,–11f. (s. r. *ḫlǧ*) hinzufügen. Da sowohl Našwān al-Ḥimyarī wie auch b. Barrī relativ späte Quellen sind, ist Skepsis geboten, zumal folgende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000078

alte Werke (neben den von HA genannten a. l-ʿAmaiṭal Maʾṭūr und b. Ǧinnī Ḫaṣāʾiṣ) ausschließlich anonyme Zitate von V. 4 enthalten: Muṣannaf II 592 ult. (s. r. *mdd*) (Var. *māʾu ḫalīǧin*), a. Ḥātim Faʿaltu 96 ult. und 162,–4 (Var. *ḫalīǧu baḥrin*), Bāriʿ 694,–9 (s. r. *mdd*) (Var. *ḫalīǧu baḥrin*); vgl. auch Suyūṭī Ašbāh I 650 Nr. 270.

42. -3n

1: *wa-ḥašan*, 2: *al-ʿayan*, 3: *rašan*, 4: *wa-dann* in Lisān XVII 181,11 (s. r. *ʿyn*), Tibrīzī ŠIṣlāḥ I 184,3 usw., danach HA engl. S. 88 f. 2–3: Tanbīh (B.) 59b,–4 ff. (s. r. *ʿyn*), dazu bemerkt b. Barrī: „*wa-r-raǧazu llaḏī anšadahū baʿdahū* (= V. 3) *huwa li-Ǧandal b. al-Muṭannā*." Die Vv. 1–3 stammen von diesem Dichter, vgl. Ǧandal b. -M. 192 Nr. 23/9–11 (21 Vv.). 4: Ist ein Ramalvers und mit U 164 zu streichen.

43. -xnī

1: *qaṭnī* und 2: *baṭnī* in b. al-Anbārī Zāhir II 335,7 (danach HA-Add 119 und Ǧ 305 f. Nr. 93). Der Zuweisung ist kaum Bedeutung beizumessen, da die Verse grundsätzlich anonym überliefert werden; z. B. b. as-Sikkīt Iṣlāḥ 57,–8 und 342,–2, Mubarrad Kāmil II 91,1, Ṯaʿlab Maǧālis 158,2, Zaǧǧāǧī Lāmāt 152 ult., Naḥḥās Iʿrāb I 473 Nr. 114, a. ṭ-Ṭaiyib Ibdāl I 374,4, b. Ǧinnī Ḫaṣāʾiṣ I 23,2 (V. 1), b. Ǧinnī TUrǧūzat a. Nuwās 97,3 (V. 1), Raḍī Talḫīṣ 311,6, Ṯaʿālibī Fiqh 359,–6 (V. 1), Murtaḍā Amālī II 309 ult. (V. 1), Bakrī Tanbīh 62,1, Bakrī Simṭ 475,4, Ḥarīrī Durra 14,–8 (V. 1), b. aš-Šaǧarī Amālī II 51,1 und 394,12, b. al-Anbārī Inṣāf I 130 Nr. 81, b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal II 131,1 und III 125,–4 (V. 1), s. r. *qṭṭ* in: Maqāyīs V 14,2, Ṣiḥāḥ III 1153a,–2 f., Muḥaṣṣaṣ XIV 62,–5, Lisān IX 257,–10, Tāǧ V 308,21; vgl. noch Schaw. Ind. 266b,2 und 270a,14.

44. -2nī

1: *Maimūnī* und 2: *wa-l-ḥarūnī* = HA Nr. 79. Die beiden Verse sind in b. al-Kalbī Ḥail, danach Tāǧ, „al-ʿIǧlī" zugewiesen. Da von a. n-Naǧm keine weiteren Verse mit demselben Reim existieren, besteht keine Veranlassung, von der Nisbe ausgerechnet auf ihn zu schliessen, denn genau so gut könnten al-Aǧlab oder a. l-Aswad gemeint sein. Es dürfte sich um einen namentlich nicht bekannten Angehörigen des Stammes handeln, denn auch Ġundiǧānī Ḥail 49 ult.ff. spricht nur von „al-ʿIǧlī"!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000079

45. -āhā

لَمْ يَرْعَهَا لَيْلًا وَلَا ضُحَاهَا 1

صُلْبُ ٱلْعَصَا بِٱلضَّرْبِ قَدْ دَمَّاهَا 2

إِذَا أَرَادَتْ رَشَدًا أَغْوَاهَا 3

قَدِ ٱجْتَوَتْهُ ٱلْإِبْلُ وَٱجْتَوَاهَا 4

يَخِبُّ مُشْتَاقًا إِلَى وَغَاهَا 5

لَمْ تَعْصِهِ يَوْمًا وَلَا عَصَاهَا 6

تَحْسِبُهُ مِنْ رِقَّةٍ أَبَاهَا 7

يَوَدُّ أَنَّ ٱللهَ لَوْ أَفْنَاهَا 8

2: *dammāhā* = HA Nr. 83/16. 8: *afnāhā* = HA Nr. 83/17. Da Weipert Studien 76ff. Nr. 2, HA und U 161 jeweils nur einen Teil der Belege bieten, seien im folgenden noch einmal alle Quellen zusammengestellt, die mir gegenwärtig bekannt sind. Zur Frage der Zuweisung ergeben sich dadurch keine völlig neuen Erkenntnisse und man könnte mangels geeigneter Alternativen zwar an a. n-Naǧm als Dichter festhalten, doch inzwischen neige ich eher dazu, aufgrund der Quellenlage bis auf weiteres in einem uns unbekannten Rāǧiz den Verfasser des Gedichtes zu sehen.

1–8: Raba'ī Fuṣūṣ I 176,8ff. (an.). 2–3: Usāma b. M. 'Aṣā 118 ult. (Var. 2: *bi-ḍarbihī*, in V. 3 lies *arādat rašadan* statt *arāda rušdan*) (ar-Rā'ī). 2–3, 7: Tauḥīdī Baṣā'ir IX 132,–2f. (an.) (Var. 2: *bi-n-naḥsi*, 7: *taḥsibuhū min ilfihī aḫāhā*). 2, 7–8: Ḫaṭṭābī Ġarīb I 97,–2f. (an.), Makkī Taṭqīf 356,–2ff. (an.) (beide Var. 7: *taḥsibuhū min ḥubbihā aḫāhā*, 8: *yaqūlu laita*). 2, 8, 3, 7: b. al-Aṯīr Maṯal III 93,7f. (a. l-'Alā' b. Sulaimān, d. i. al-Ma'arrī) (Var. 7: lies wohl: *taḫāluhū min riqqatin abāhā*, 8: *qad afnāhā*). 2, 8: Takmila VI 488b,–10f. (s. r. *fny*) (Var. 2: *ḍaḥmu l-'aṣā*, 8: *yaqūlu laita*), Lisān XVIII 297,7 (an.) (s. r. *dmw*) (Var. 2: *bi-ra'yihī*), XX 25,6 (an.) (s. r. *fny*) (Var. 8: *yaqūlu laita*), Tāǧ X 131,–19 (an.) (s. r. *dmw*) (Var. 2: *bi-ra'yihī*). 2: b. Ḥamza Tanbīhāt ('Aṭīya) 113,–3 (an.), Ǧurǧānī Asrār 327,–3 (an.), Ǧurǧānī Išārāt 243,9 (an.). 8: Tāǧ X 285,22 (an.) (s. r. *fny*) (Var. *yaqūlu laita*).

Das Gedicht war bislang nur zum Teil bekannt, was dazu geführt hat, daß die Verse 2 und 3 von U unzutreffend als Beschreibung eines schlech-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000080

ten Kamelhirten interpretiert wurden. Die Verse 4–7 zeigen jedoch, daß genau das Gegenteil der Fall ist und daher die Verse 1–3 und 8 positive Aussagen enthalten müssen. Vers 1 bedeutet also nicht, daß der Hirte die Kamele weder nachts noch am Morgen weidete, d.h. sich nicht um sie kümmerte, sondern daß er ihnen in der Nacht Ruhe gönnte und sie auch am Morgen an der Tränke ruhen lassen konnte. In V. 2 ist nicht davon die Rede, daß der Hirte die Tiere durch Schläge (*bi-ḍ-ḍarbi*) zum Bluten gebracht hat (*dammāhā*), vielmehr ist *ḍarb* Synonym für *sair*, wie auch die Variante *bi-raʿyihī* in Lisān und Tāǧ zeigt, und *dammāhā* = *ǧaʿalahā ka-d-dumyati*; man übersetze folglich: „[Der Hirte] hat sie mit großem Eifer auf die Weide getrieben und sie dadurch bildschön gemacht." In V. 3 ist nicht von dem richtigen Weg (*rašadan*) und Irreleitung (*aġwāhā*) die Rede, er bedeutet vielmehr nach Tauḥīdī Baṣā'ir und Rabaʿī Fuṣūṣ: „Wenn ihnen der Sinn nach *rašad* (eine gute Futterpflanze, wohl Nebenform von *rašād*) steht, versorgt er sie mit *ġawī*/*ġawā*-Pflanzen", d. h. mit noch besserer Nahrung. V. 4–7 sind klar: „Die Kamele liebten ihn sehr und er sie auch. Er geht geschwind, begierig sie zu schützen (ich lese versuchsweise *wiqāhā*). Sie waren ihm niemals ungehorsam und auch er hat sich ihnen nie widersetzt. Man könnte ihn für ihren Vater halten, so fürsorglich ist er." In V. 8 ist nicht gemeint, daß sie Gott vernichten (*afnāhā*) möge, sondern: „Er wünscht, daß Gott ihnen *fanā*-Pflanzen (= *ʿinab aṭ-ṭaʿlab*) zur Nahrung geben möge."

9: *naṣlāhā*, 10: *Allāhā*, 11: *qāhā*, 12: *qanāhā* sind in a. ʿUbaid Ḥadīṯ III 117,5f. sowohl Ru'ba als auch a. n-Naǧm zugeschrieben. Beides ist falsch, denn der Dichter ist nach Aussage u.a. von b. Barrī in Lisān XIX 201,–4 (s. r. *ṣly*) und aṣ-Ṣaġānī in Takmila VI 353a,5f. (s. r. *qwh*) az-Zafayān; vgl. Zafayān 92 Nr. 1/27–30 (35 Vv.).

Die bei HA engl. S. 80 angeführten Verse 5a–b gehören in das Gedicht eines unbekannten Jemeniten, wie HA und U 161 zu Recht feststellen.

46. -īyī

= HA Nr. 88, ist bei Geyer Diiamben 62ff. Nr. 8 (143 Vv.) ein Gedicht von Ru'ba, vgl. U 162. V. 12 findet sich dort nicht; dies legt den Schluß nahe, daß die Zuweisung in Tibrīzī ŠIṣlāḥ I 366,3 falsch ist, denn alle früheren und späteren Quellen zitieren den Vers anonym, vgl. noch Sīrāfī ŠIṣlāḥ 311,–3, b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt 28,3 (Var. *mā ana*), Qāsim Daqā'iq 362,4 (Var. *mā ana*), Ṣiḥāḥ VI 2303a,–5 (s. r. *ǧfw*), Muḥkam VII 388b,–9 (s. r. *ǧfw*) (Var. *mā ana*), Muḥaṣṣaṣ XIII 37,11 (s. r. *ǧfw*), Ǧawālīqī ŠAdab 395,10 und 406,–4 (Var. *mā ana*), b. aš-Šaǧarī Amālī II 171,10 (Var. *mā*

ana), b. al-Ḥabbāz Farīda 117,–5, Schaw. Ind. 286a,4. Qāsim Daqā'iq 321,1 schreibt den Vers al-'Aǧǧāǧ zu, was ebenfalls ein Irrtum zu sein scheint.

Die Stücke, die HA-Add 117 nachträgt, finden sich alle in dieser langen Urǧūza. So entsprechen 'Askarī Mu'ǧam 46 ult. f. *bi-l-Ḥauwīyī*, *al-'āmīyī* und *wa-l-uṭfīyī* den Vv. 1, 5–6 in Geyers Rekonstruktion des Anfangs S. 56, b. a. 'Aun Tašbīhāt 115,4 f. *al-udḥīyī*, *al-ǧādīyī* und *aṭ-ṭudīyī* (al-Qulāḥ b. Ḥazn zugewiesen) den Vv. 24–25, 19, Fārisī Ḥuǧǧa II 284,6 ff. = 373,–6 f. und 'Ukbarī ŠLuma' 537,2 ff. *al-'Iǧlīyī*, *an-naǧīyī* und *as-sinnīyī* den Vv. 53–55. Als Dichter wird a. n-Naǧm noch genannt in: b. al-Ḥabbāz Farīda 50,–2 *al-ḫafīyī* = V. 3.

Literaturverzeichnis

b. 'Abbād Iqnā' aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād: *al-Iqnā' fī l-'arūḍ wa-taḥrīǧ al-qawāfī*. Ed. IBRĀHĪM MUḤAMMAD AḤMAD AL-IDKĀWĪ. Kairo 1407/1987.

b. 'Abdalbarr Tamhīd Yūsuf b. 'Abdalbarr: *at-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa-l-asānīd*. Ed. MUṢṬAFĀ B. AḤMAD AL-'ALAWĪ et alii. 26 Bde. Rabat ³1408–1412/1988–1992.

Abharī Ḥadā'iq 'Ubaidallāh b. Muḥammad al-Abharī: *Ḥadā'iq al-ādāb*. Ed. MUḤAMMAD B. SULAIMĀN AS-SUDAIS. Riad ²1416/1995.

'Aǧǧāǧ Ed. 'ABDALḤAFĪẒ AS-SAṬLĪ. 2 Bde. Damaskus 1971/Ed. 'IZZAT ḤASAN. Beirut 1971.

'Alī *Dīwān al-imām 'Alī*. Ed. NU'AIM ZARZŪR. Beirut 1405/1985.

'Alī Muḫtār 'Alī b. Ḥasan al-Ma'ālī: *al-Muḫtār min al-Muqtabas*. Frankfurt 1410/1990 ('Uyūn at-turāṯ 45).

Āmidī Mu'talif Ed. FRITZ KRENKOW. Kairo 1354.

Āmidī Muwāzana 2 Bde. Kairo ²1392/1972.

'Āmir Ed. MUḤAMMAD NABĪL ṬARĪFĪ. Damaskus 1415/1994 (Silsilat kutub at-turāṯ 1).

b. al-Anbārī Bayān a. l-Barakāt 'Abdarraḥmān b. Muḥammad al-Anbārī: *al-Bayān fī ġarīb i'rāb al-Qur'ān*. Ed. ṬĀHĀ 'ABDALḤAMĪD ṬĀHĀ, MUṢṬAFĀ AS-SAQQĀ. 2 Bde. Kairo 1389 f./1969 f.

b. al-Anbārī Īḍāḥ a. Bakr Muḥammad b. al-Qāsim al-Anbārī: *Īḍāḥ al-waqf wa-l-ibtidā' fī kitāb Allāh 'azza wa-ǧall*. Ed. MUḤYĪDDĪN 'ABDARRAḤMĀN RAMAḌĀN. 2 Bde. Damaskus 1390/1971.

b. al-Anbārī Inṣāf Ed. MUḤAMMAD MUḤYĪDDĪN 'ABDALḤAMĪD. 2 Bde. Kairo o. J.

b. al-Anbārī Nuzha Ed. IBRĀHĪM AS-SĀMARRĀ'Ī. Bagdad ²1970.

b. al-Anbārī Waǧīz a. l-Barakāt 'Abdarraḥmān b. Muḥammad al-Anbārī: *al-Waǧīz fī 'ilm at-taṣrīf*. Ed. 'ALĪ ḤUSAIN AL-BAUWĀB. Riad 1402/1982.

b. al-Anbārī Zīna id.: *Zīnat al-fuḍalā' fī l-farq baina ḍ-ḍād wa-ẓ-ẓā'*. Ed. RAMAḌĀN 'ABDATTAUWĀB. Beirut 1391/1971.

'Arūḍī Ǧāmi' Aḥmad b. Muḥammad al-'Arūḍī: *al-Ǧāmi' fī l-'arūḍ wa-l-qawāfī*. Ed. ZUHAIR ĠĀZĪ ZĀHID, HILĀL NĀǦĪ. Beirut 1416/1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000082

Asās 2 Bde. Kairo 1341/1922.

ʿAskarī Muʿǧam a. Hilāl al-ʿAskarī: *al-Muʿǧam fī baqīyat al-ašyāʾ*. Ed. Aḥmad ʿAbdattauwāb ʿAwaḍ. Kairo 1997.

b. ʿĀṣim Ḥadāʾiq Muḥammad b. ʿĀṣim al-Andalusī: *Ḥadāʾiq al-azāhir fī mustaḥsan al-aǧwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-ḥikam wa-l-amṯāl wa-l-ḥikāyāt wa-n-nawādir*. Ed. ʿAfīf ʿAbdarraḥmān. Beirut 1407/1987.

b. al-Aṯīr Maṯal Ed. Aḥmad al-Ḥūfī, Badawī Ṭabbāna. Riad ²1403 f./ 1983 f. (Ummahāt al-kutub 1).

ʿAṭṭār ŠSīb. Muḥammad b. ʿĪsā al-ʿAṭṭār: *Šarḥ amṯilat Sībawaihi; iḫtaṣarahū a. Manṣūr Mauhūb b. Aḥmad al-Ǧawālīqī*. Ed. Ṣābir Bakr a. s-Suʿūd. Asiut 1979.

Azharī Maʿānī Muḥammad b. Aḥmad al-Azharī: *Maʿānī l-qirāʾāt*. Ed. ʿĪd Muṣṭafā Darwīš, ʿAwaḍ b. Ḥamad al-Qauzī. 3 Bde. Kairo 1991–1993.

Baġdādī ŠAML ʿAbdalqādir b. ʿUmar al-Baġdādī: *Šarḥ abyāt Muġnī l-labīb*. Ed. ʿAbdalʿazīz Rabāḥ, Aḥmad Yūsuf Daqqāq. 8 Bde. Damaskus 1393–1401/1973–1981.

Baġdādī ŠŠaw. Tuḥfa id.: *Šarḥ šawāhid at-Tuḥfa al-wardīya*. Ed. Nazif M. Hoca. Istanbul 1398/1978 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları no. 2465).

Baihaqī Ġurar a. l-Ḥasan al-Baihaqī: *Ġurar al-amṯāl wa-durar al-aqwāl*. Ed. Ḥusām aṣ-Ṣaġīr. Diss. Frankfurt 1984.

Bakrī Muʿǧam Ed. Muṣṭafā as-Saqqā. 4 Bde. Kairo 1364–1371/1945–1951.

Balāḏurī Ansāb Bd. II: *ʿAlī wa-banūhu*. Ed. Maḥmūd Fardūs al-ʿAẓm. Damaskus 1996. – Bd. VI/2. Ed. Ḫalīl ʿAṭāmina. Jerusalem 1993 (Max Schloessinger Memorial Series 7). – (B.) Ed. Suhail Zakkār, Riyāḍ Ziriklī. 13 Bde. Beirut 1417/1996.

Bāqir Ǧāmiʿ Muḥammad Bāqir: *al-Ǧāmiʿ aš-šawāhid*. 3 Bde. Isfahan 1380.

b. Barrī ŠŠaw. Īḍāḥ a. Muḥammad ʿAbdallāh b. Barrī: *Šarḥ šawāhid al-Īḍāḥ*. Ed. ʿUbaid Muṣṭafā Darwīš. Kairo 1405/1985.

Baṭalyausī Ḥulal ʿAbdallāh b. Muḥammad b. as-Sīd al-Baṭalyausī: *al-Ḥulal fī šarḥ abyāt al-Ǧumal*. Ed. Muṣṭafā Imām. Kairo 1979.

Damīrī Ḥayāt 2 Bde. Kairo 1319.

Daqīqī Ittifāq Sulaimān b. Banīn ad-Daqīqī: *Ittifāq al-mabānī wa-ftirāq al-maʿānī*. Ed. Yaḥyā ʿAbdarraʾūf Ǧabr. Amman 1405/1985 (Silsilat asfār al-ʿarabīya 3).

b. Duraid Malāḥin Ed. ʿAbdalʾilāh Nabhān. Beirut ²1996.

b. Duraid Maqṣūr Muḥammad b. al-Ḥasan b. Duraid: *Šarḥ al-maqṣūr wa-l-mamdūd*. Ed. Māǧid Ḥasan aḍ-Ḍahabī, Ṣalāḥ Muḥammad al-Ḥaimī. Damaskus 1402/1981.

Ḍahabī Taʾrīḫ Muḥammad b. Aḥmad aḍ-Ḍahabī: *Taʾrīḫ al-Islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-aʿlām*. Ed. ʿUmar ʿAbdassalām Tadmurī. Beirut 1407/1987 ff.

b. al-Faqīh Buldān Ed. Yūsuf al-Hādī. Beirut 1416/1996.

Fāriqī Tafsīr Saʿīd b. Saʿīd al-Fāriqī: *Tafsīr al-masāʾil al-muškila fī auwal al-Muqtaḍab*. Ed. Samīr Aḥmad Maʿlūf. Kairo 1993.

Fārisī ʿAḍudīyāt al-Ḥasan b. Aḥmad al-Fārisī: *al-Masāʾil al-ʿaḍudīyāt*. Ed. Šaiḫ ar-Rāšid. Damaskus 1986 (Iḥyāʾ at-turāṯ al-ʿarabī 70).

Fārisī ʿAskarīyāt id.: *al-Masāʾil al-ʿaskarīyāt*. Ed. Muḥammad aš-Šāṭir Aḥmad Muḥammad Aḥmad. Kairo 1403/1982.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000083

Fārisī Baġdādīyāt id.: *al-Masā'il al-muškila al-ma'rūfa bi-l-Baġdādīyāt*. Ed. ṢALĀḤADDĪN 'ABDALLĀH AS-SANGĀWĪ. Bagdad 1983 (Iḥyā' at-turāṯ al-islāmī 51).

Fārisī Baṣrīyāt id.: *al-Masā'il al-Baṣrīyāt*. Ed. MUḤAMMAD AŠ-ŠĀṬIR AḤMAD MUḤAMMAD AḤMAD. 2 Bde. Kairo 1405/1985.

Fārisī Ḥalabīyāt id.: *al-Masā'il al-Ḥalabīyāt*. Ed. ḤASAN HINDĀWĪ. Damaskus/Beirut 1407/1987.

Fārisī Ḥuǧǧa id.: *al-Ḥuǧǧa li-l-qurrā' as-sab'a*. Ed. BADRADDĪN QAHWAǦĪ, BAŠĪR ǦUWAIǦĀTĪ. 6 Bde. Damaskus 1404–1413/1984–1993.

Fārisī Manṯūra id.: *al-Masā'il al-manṯūra*. Ed. MUṢṬAFĀ AL-ḤADARĪ. Damaskus 1406/1986.

Fārisī Ši'r id.: *aš-Ši'r au: Šarḥ al-abyāt al-muškilat al-i'rāb*. Ed. MAḤMŪD MUḤAMMAD AṬ-ṬANĀḤĪ. 2 Bde. Kairo 1408/1988/Ed. ḤASAN HINDĀWĪ. Damaskus/Beirut 1407/1987.

Fārisī Ta'līqa id.: *at-Ta'līqa 'alā Kitāb Sībawaihi*. Ed. 'AWAḌ B. ḤAMAD AL-QAUZĪ. 6 Bde. Kairo 1410–1417/1990–1996.

Farrā' Muḏakkar Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā': *al-Muḏakkar wa-l-mu'annaṯ*. Ed. RAMAḌĀN 'ABDATTAUWĀB. Kairo 1975.

Fiǧīǧī Farīd a. l-Qāsim b. Muḥammad b. 'Abdalǧabbār al-Fiǧīǧī: *al-Farīd fī taqyīd aš-šarīd wa-tauṣīd al-wabīd*. Ed. 'ABDALHĀDĪ AT-TĀZĪ. Casablanca 1983.

Fīrūzābādī Baṣā'ir Muḥammad b. Ya'qūb al-Fīrūzābādī: *Baṣā'ir ḏawī t-tamyīz fī laṭā'if al-kitāb al-'azīz*. Ed. MUḤAMMAD 'ALĪ AN-NAǦǦĀR, 'ABDAL'ALĪM AṬ-ṬAḤĀWĪ. 6 Bde. Kairo 1383–1393/1964–1973.

b. Fūrraǧa Fatḥ Muḥammad b. Aḥmad b. Fūrraǧa: *al-Fatḥ 'alā a. l-Fatḥ*. Ed. 'ABDALKARĪM AD-DUǦAILĪ. Bagdad 1974 (Silsilat kutub at-turāṯ 28).

b. al-Ǧabbān ŠFaṣīḥ Muḥammad b. 'Alī b. al-Ǧabbān: *Šarḥ al-Faṣīḥ fī l-luġa*. Ed. 'ABDALǦABBĀR ǦA'FAR AL-QAZZĀZ. Bagdad 1991.

Ǧamhara Ed. RAMZĪ MUNĪR BA'LABAKKĪ. 3 Bde. Beirut 1987 f.

Ǧarbāḏqānī Rauḥa Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ǧarbāḏqānī: *ar-Rauḥa*. 2 Bde. Frankfurt 1405/1985 ('Uyūn at-turāṯ 15).

b. al-Ǧauzī Nuzha 'Abdarraḥmān b. 'Alī b. al-Ǧauzī: *Nuzhat al-a'yun an-nawāẓir fī 'ilm al-wuǧūh wa-n-naẓā'ir*. Ed. SAIYIDA MUHRANNISĀ'. 2 Bde. Haidarabad 1394/1974 (as-Silsila al-ǧadīda min maṭbū'āt Dā'irat al-ma'ārif al-'uṯmānīya 5).

b. Ǧinnī Ḫāṭirīyāt a. l-Fatḥ 'Uṯmān b. Ǧinnī: *al-Ḫāṭirīyāt*. Ed. 'ALĪ ḎŪ L-FAQĀR ŠĀKIR. Beirut 1408/1988/(Dālī) *Baqīyat al-Ḫāṭirīyāt*. Ed. MUḤAMMAD AḤMAD AD-DĀLĪ. In: Mağ. Maǧma' al-luġa al-'arabīya bi-Dimašq 67/3 (1992), S. 419–492.

b. Ǧinnī Qawāfī Ed. ḤASAN ŠĀḎILĪ FARHŪD. Riad ²1397/1977.

Ǧurǧānī Dalā'il Ed. MUḤAMMAD RIḌWĀN AD-DĀYA, FĀ'IZ AD-DĀYA. Damaskus 1403/1983.

Ǧurǧānī Išārāt Muḥammad b. 'Alī al-Ǧurǧānī: *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt fī 'ilm al-balāġa*. Ed. 'ABDALQĀDIR ḤUSAIN. Kairo 1981.

Ǧurǧānī Muqtaṣad 'Abdalqāhir b. 'Abdarraḥmān al-Ǧurǧānī: *al-Muqtaṣad fī šarḥ al-Īḍāḥ*. Ed. KĀẒIM BAḤR AL-MARǦĀN. 2 Bde. Bagdad 1982 (Silsilat kutub at-turāṯ 115–116).

Harawī Fi'l 'Alī b. Muḥammad al-Harawī: *Fi'l al-amr wa-kaifīyat binā'ihī*. Ed. AḤMAD MUḤAMMAD 'ABDALMUN'IM. Kairo 1995.

Harawī Lāmāt id.: *al-Lāmāt*. Ed. AḤMAD 'ABDALMUN'IM AḤMAD AR-RAṢAD. Kairo 1404/1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000084

Harawī Uzhīya id.: *al-Uzhīya fī ʿilm al-ḥurūf*. Ed. ʿAbdalmuʿīn al-Mallūḥī. Damaskus ²1402/1982.

Hārūn Šarḥ Hārūn b. Mūsā: *Šarḥ ʿuyūn Kitāb Sībawaihi*. Ed. ʿAbdrabbih ʿAbdallaṭīf ʿAbdrabbih. Kairo 1404/1984.

b. Hišām Fawā'id Muḥammad b. Aḥmad b. Hišām al-Laḫmī: *al-Fawā'id al-maḥṣūra fī šarḥ al-Maqṣūra*. Ed. Aḥmad ʿAbdalġafūr ʿAṭṭār. Beirut 1400/1980.

b. Hišām ŠFaṣīḥ id.: *Šarḥ al-Faṣīḥ*. Ed. Mahdī ʿUbaid Ǧāsim. Bagdad 1409/1988 (Silsilat Ḥizānat Dār Ṣaddām li-l-maḫṭūṭāt 4).

b. Hišām ŠǦumal Ǧamāladdīn ʿAbdallāh b. Hišām: *Šarḥ Ǧumal az-Zaǧǧāǧī*. Ed. ʿAlī Muḥsin ʿĪsā Mālallāh. Beirut ²1406/1986.

b. Ḥabīb Ḫalq Muḥammad b. Ḥabīb: *Ḫalq al-insān*. Ed. Ḫalīl Ibrāhīm al-ʿAṭīya. Kairo 1414/1994.

b. Ḥamdūn Taḏkira Ed. Iḥsān ʿAbbās, Bakr ʿAbbās. 10 Bde. Beirut 1996.

Ḥarbī Ġarīb Ibrāhīm b. Isḥāq al-Ḥarbī: *Ġarīb al-ḥadīṯ*. Ed. Sulaimān b. Ibrāhīm b. Muḥammad al-ʿĀyid. 3 Bde. Mekka 1405/1985 (Min at-turāṯ al-islāmī 34).

Ḥasan Ḫalq a. Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad: *Ḫalq al-insān fī l-luġa*. Ed. Aḥmad Ḫān. Kuwait 1407/1986.

a. Ḥātim Farq a. Ḥātim as-Siǧistānī: *al-Farq*. Ed. Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin. In: *Kitābān fī l-farq*. Beirut 1407/1987, S. 5–76.

a. Ḥātim Muḏakkar id.: *al-Muḏakkar wa-l-mu'annaṯ*. Ed. ʿIzzat Ḥasan. Beirut/Aleppo o. J.

b. al-Ḫabbāz Farīda Aḥmad b. al-Ḥusain b. al-Ḫabbāz: *al-Farīda fī šarḥ al-qaṣīda allatī anša'ahā ... b. ad-Dahhān an-naḥwī*. Ed. ʿAbdarraḥmān b. Sulaimān al-ʿUṭaimīn. Kairo 1410/1990.

Ḫafāǧī Sirr ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Ḫafāǧī: *Sirr al-faṣāḥa*. Ed. ʿAbdalmutaʿāl aṣ-Ṣaʿīdī. Kairo 1389/1969.

Ḫafāǧī Šifā' Būlāq 1282.

b. Ḫair Fihrist Muḥammad b. Ḫair al-Išbīlī: *Fahrasat mā rawāhu ʿan šuyūḫihī min ad-dawāwīn al-muṣannafa fī ḍurūb al-ʿilm wa-anwāʿ al-maʿārif*. Ed. Franciscus Codera, J. Ribera Tarrago. Beirut/Bagdad ²1382/1963.

b. Ḫālawaih I'rāb al-Ḥusain b. Aḥmad b. Ḫālawaih: *I'rāb al-qirā'āt as-sabʿ wa-ʿilaluhū*. Ed. ʿAbdarraḥmān b. Sulaimān al-ʿUṭaimīn. 2 Bde. Kairo 1413/1992.

b. Ḫālawaih Ḥuǧǧa id.: *al-Ḥuǧǧa fī l-qirā'āt as-sabʿ*. Ed. ʿAbdalʿāl Sālim Makram. Beirut ²1397/1977.

b. al-Ḫaššāb Murtaǧal ʿAbdallāh b. Muḥammad b. al-Ḫaššāb: *al-Murtaǧal*. Ed. ʿAlī Ḥaidar. Damaskus 1392/1972.

Ḫuwārizmī ŠMufaṣṣal al-Qāsim b. al-Ḥusain al-Ḫuwārizmī: *Šarḥ al-Mufaṣṣal fī ṣanʿat al-iʿrāb al-mausūm bi-t-Taḫmīr*. Ed. ʿAbdarraḥmān b. Sulaimān al-ʿUṭaimīn. 4 Bde. Beirut 1990.

Iskāfī Ḫalq Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Iskāfī: *Ḫalq al-insān*. Ed. Ḥiḍr ʿAuwād al-ʿUkl. Amman/Beirut 1411/1991.

Iskāfī Mabādi' Kairo 1325.

b. Kaikaldī Fuṣūl Ḫalīl b. Kaikaldī al-ʿAlā'ī: *al-Fuṣūl al-mufīda fī l-wāw al-mazīda*. Ed. Ḥasan Mūsā aš-Šāʿir. Amman 1410/1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000085

b. al-Kalbī Ǧamhara Hišām b. Muḥammad al-Kalbī: *Ǧamharat an-nasab*. Ed. MAḤMŪD FIRDAUS AL-ʿAẒM. 3 Bde. Damaskus [1984–1986].

Kisāʾī Laḥn Ed. RAMAḌĀN ʿABDATTAUWĀB. Kairo/Riad 1403/1982 (Silsilat kutub laḥn al-ʿāmma 2).

Kurāʿ Muntaḫab ʿAlī b. al-Ḥusain Kurāʿ an-naml: *al-Muntaḫab min ġarīb kalām al-ʿarab*. Ed. MUḤAMMAD B. AḤMAD AL-ʿUMARĪ. 2 Bde. Mekka 1409/1989.

Lablī Tuḥfa Aḥmad b. Yūsuf al-Fihrī al-Lablī: *Tuḥfat al-maǧd aṣ-ṣarīḥ fī šarḥ Kitāb al-Faṣīḥ*. Ed. ʿABDALMALIK B. ʿAIḌA AṬ-ṬUBAITĪ. Kairo 1418/1997.

Laḥmī Wāsiṭa ʿAbdallāh b. al-Faḍl al-Laḥmī: *Wāsiṭat al-ādāb wa-māddat al-albāb*. Hs. Mailand, Ambrosiana H 136.

Lisān 20 Bde. Būlāq 1300–1308.

Maʿarrī Tafsīr a. l-Muršid Sulaimān b. ʿAlī al-Maʿarrī: *Tafsīr abyāt al-maʿānī min šiʿr a. ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī*. Ed. MUǦĀHID MUḤAMMAD MAḤMŪD AṢ-ṢAUWĀF, MUḤSIN ĠAIYĀḌ ʿUǦAIL. Damaskus/Beirut 1399/1979 (Min at-turāṭ al-islāmī 4).

b. Maḍāʾ Radd Aḥmad b. Maḍāʾ al-Qurṭubī: *ar-Radd ʿalā n-nuḥāt*. Ed. ŠAUQĪ ḌAIF. Kairo 1366/1947.

b. Makkī Taṯqīf ʿUmar b. Ḫalaf b. Makkī: *Taṯqīf al-lisān wa-talqīḥ al-ǧanān*. Ed. ʿABDALʿAZĪZ MAṬAR. Kairo 1386/1966.

Mālaqī Raṣf Aḥmad b. ʿAbdannūr al-Mālaqī: *Raṣf al-mabānī fī šarḥ ḥurūf al-maʿānī*. Ed. AḤMAD MUḤAMMAD AL-ḪARRĀṬ. Damaskus 1395/1975.

b. Mālik ŠKāfiya Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Mālik: *Šarḥ al-Kāfiya aš-šāfiya*. Ed. ʿABDALMUNʿIM AḤMAD HARĪRĪ. 5 Bde. Damaskus/Mekka 1402/1982 (Min at-turāṭ al-islāmī 16).

Marzubānī Muwaššaḥ Ed. ʿALĪ MUḤAMMAD AL-BIǦĀWĪ. Kairo 1965.

Marzūqī Amālī Aḥmad b. Muḥammad al-Marzūqī: *Amālī l-Marzūqī*. Ed. YAḤYĀ AL-ĞUBŪRĪ. Beirut 1995.

Māwardī Tafsīr ʿAlī b. Muḥammad al-Māwardī: *an-Nukat wa-l-ʿuyūn; tafsīr al-Māwardī*. Ed. ḪAḌIR MUḤAMMAD ḪAḌIR. 4 Bde. Kuwait 1402/1982 (at-Turāṭ al-islāmī 10–13).

Mubarrad Kāmil Ed. MUḤAMMAD A. L-FAḌL IBRĀHĪM, AS-SAIYID ŠAḤḤĀTA. 4 Bde. Kairo o. J.

Mubarrad Qawāfī Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad: *al-Qawāfī wa-mā štaqqat alqābuhā minhu*. Ed. RAMAḌĀN ʿABDATTAUWĀB. Kairo 1972.

Muǧāšiʿī Šʿ Uyūn ʿAlī b. al-Faḍḍāl al-Muǧāšiʿī: *Šarḥ ʿUyūn al-iʿrāb*. Ed. ḪANNĀ ĞAMĪL ḪADDĀD. az-Zarqāʾ 1406/1985.

Muǧmal Ed. ZUHAIR ʿABDALMUḤSIN SULṬĀN. 2 Bde. Beirut ²1406/1986.

Muhalhil Sariqāt Muhalhil b. Yamūt: *Sariqāt a. Nuwās*. Ed. MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ HADDĀRA. Kairo 1957.

Muhallabī Naẓm Muhallab b. al-Ḥasan al-Muhallabī: *Naẓm al-farāʾid wa-ḥaṣr aš-šarāʾid*. Ed. ʿABDARRAḤMĀN B. SULAIMĀN AL-ʿUṬAIMĪN. Kairo/Mekka 1406/1986.

Muḥibbī Ǧanā Muḥammad Amīn b. Faḍlallāh al-Muḥibbī: *Ǧanā l-ǧannatain fī tamyīz nauʿai al-muṭannayain*. Damaskus 1348.

Muḥibbī Qaṣd id.: *Qaṣd as-sabīl fīmā fī l-luġa al-ʿarabīya min ad-daḫīl*. Ed. ʿUṬMĀN MAḤMŪD AṢ-ṢĪNĪ. 2 Bde. Mekka 1415/1994.

Murādī Ǧanā al-Ḥasan b. Qāsim al-Murādī: *al-Ǧanā d-dānī fī ḥurūf al-maʿānī*. Ed. FAḪRADDĪN QABĀWA, MUḤAMMAD NADĪM FĀḌIL. Beirut ²1403/1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000086

Murādī ŠMuqaddima id.: *Šarḥ Muqaddimat b. al-Ḥāǧib*. Ed. Aḥmad ʿAlī Muḥammad. Kairo 1995.

a. Mūsā Muġīṯ a. Mūsā Muḥammad b. ʿUmar al-Madīnī: *al-Maǧmūʿ al-muġīṯ fī ġarībai al-Qurʾān wa-l-ḥadīṯ*. Ed. ʿAbdalkarīm al-ʿIzbāwī. 4 Bde. Mekka 1406–1410/1986–1989.

Muṣannaf a. ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām: *al-Ġarīb al-muṣannaf*. Ed. Muḥammad al-Muḫtār al-ʿUbaidī. 3 Bde. Tunis 1989–1996.

Muṭarrizī Muġrib Nāṣir b. ʿAbdassaiyid al-Muṭarrizī: *al-Muġrib fī tartīb al-muʿrib*. Ed. Maḥmūd Fāḫūrī, ʿAbdalḥamīd Muḫtār. 2 Bde. Aleppo 1399–1402/1979–1982.

Naḥḥās Iʿrāb a. Ǧaʿfar Aḥmad b. Muḥammad an-Naḥḥās: *Iʿrāb al-Qurʾān*. Ed. Zuhair Ġāzī Zāhid. 3 Bde. Bagdad 1977–1980 (Iḥyāʾ at-turāṯ al-islāmī 26, 34).

Naḥḥās Maʿānī id.: *Maʿānī l-Qurʾān al-karīm*. Ed. Muḥammad ʿAlī aṣ-Ṣabūnī. 6 Bde. Mekka 1408–1410/1988 f.

Naḥḥās Qaṭʿ id.: *al-Qaṭʿ wa-l-iʾtināf*. Ed. Aḥmad Ḫaṭṭāb al-ʿUmar. Bagdad 1398/1978.

Namarī Maʿānī al-Ḥusain b. ʿAlī an-Namarī: *Maʿānī abyāt al-Ḥamāsa*. Ed. ʿAbdallāh ʿAbdarraḥīm ʿUsailān. Kairo 1403/1983.

b. Nāqiyā Ǧumān Ed. Muṣṭafā aṣ-Ṣāwī al-Ǧuwainī. Alexandria 1974 (Kutub ad-dirāsāt al-qurʾānīya 3).

Nawāǧī Muqaddima Muḥammad b. al-Ḥasan an-Nawāǧī: *Muqaddima fī ṣināʿat an-naẓm wa-n-naṯr*. Ed. Muḥammad b. ʿAbdalkarīm. Beirut o. J.

Nihāya Ed. Ṭāhir Aḥmad az-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī. 5 Bde. Kairo 1383/1963.

b. Nūraddīn Maṣābīḥ Muḥammad b. ʿAlī b. Nūraddīn al-Muwazzaʿī: *Maṣābīḥ al-maġānī fī ḥurūf al-maʿānī*. Ed. ʿĀʾiḍ b. Nāfiʿ b. Ḍaifallāh al-ʿUmarī. Kairo 1414/1993.

Ps. b. Qutaiba Ǧarāṯīm *K. al-Ǧarāṯīm*. Ed. Muḥammad Ǧāsim al-Ḥumaidī. 2 Bde. Damaskus 1997 (Iḥyāʾ at-turāṯ al-ʿarabī 105).

Ps. b. Qutaiba Talqīn *Talqīn al-mutaʿallim min an-naḥw*. Ed. Ǧamāl ʿAbdalʿāṭī Muḫaimar. Kairo 1409/1989.

Ps. ʿUkbarī ŠMutanabbī Ed. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbdalḥafīẓ Šalabī. 4 Bde. Kairo 1936.

Ps. Zaǧǧāǧ Iʿrāb *Iʿrāb al-Qurʾān*. Ed. Ibrāhīm al-Abyārī. 3 Bde. Kairo 1383 f./1963–1965.

Qaisī Īḍāḥ al-Ḥasan b. ʿAbdallāh al-Qaisī: *Īḍāḥ šawāhid al-Īḍāḥ*. Ed. Muḥammad b. Ḥumūd ad-Daʿǧānī. 2 Bde. Beirut 1407/1987.

b. al-Qaṭṭāʿ Bāriʿ ʿAlī b. Ǧaʿfar b. al-Qaṭṭāʿ: *al-Bāriʿ fī ʿilm al-ʿarūḍ*. Ed. Aḥmad Muḥammad ʿAbdaddāʾim. Kairo 1402/1982.

b. al-Qaṭṭāʿ Muḫtaṣar id.: *al-Muḫtaṣar aš-šāfī fī ʿilm al-qawāfī*. Ed. ʿAbdalmaǧīd al-Isdāwī. az-Zaqāzīq 1414/1993 (Mūsīqā š-šiʿr al-ʿarabī 2).

Qazwīnī ʿAǧāʾib Ed. Fārūq Saʿd. Beirut 1973.

Qazzāz Ḍarāʾir Ed. Ramaḍān ʿAbdattauwāb, Ṣalāḥaddīn al-Hādī. Kuwait/Kairo 1982.

Qurṭubī Tafsīr Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī: *al-Ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*. 20 Bde. Kairo ^{3}1387/1967.

b. Qutaiba Muškil Ed. Aḥmad Ṣaqr. Kairo ^{2}1393/1973 (Maktabat b. Qutaiba 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000087

Quṭrub Azmina Muḥammad b. al-Mustanīr Quṭrub: *al-Azmina wa-talbiyat al-Ǧāhilīya*. Ed. ḤANNĀ ǦAMĪL ḤADDĀD. az-Zarqā' 1405/1985.

Rabaʿī Fuṣūṣ Ṣāʿid b. al-Ḥasan ar-Rabaʿī: *al-Fuṣūṣ*. Ed. ʿABDALWAHHĀB AṬ-ṬĀZĪ SAʿŪD. 5 Bde. [Rabat] 1413–1415/1993–1995.

Rabaʿī Niẓām ʿĪsā b. Ibrāhīm ar-Rabaʿī: *Niẓām al-ġarīb*. Ed. PAUL BRÖNNLE. Kairo [1913].

b. a. r-Rabīʿ Basīṭ ʿUbaidallāh b. a. r-Rabīʿ al-Išbīlī: *al-Basīṭ fī šarḥ Ǧumal az-Zaǧǧāǧī*. Ed. ʿAIYĀD B. ʿĪD AṬ-ṬABĪTĪ. 2 Bde. Beirut 1407/1986.

Raḍī Maǧāzāt Muḥammad b. aṭ-Ṭāhir aš-Šarīf ar-Raḍī: *al-Maǧāzāt an-nabawīya*. Ed. ṬĀHĀ MUḤAMMAD AZ-ZAITĪ. Beirut ²1406/1986.

Raḍī Talḫīṣ id.: *Talḫīṣ al-bayān fī maǧāzāt al-Qurʾān*. Ed. MUḤAMMAD ʿABDALĠANĪ ḤASAN. Kairo 1955.

Rāġib Muḥāḍarāt 4 Teile in 2 Bdn. Beirut 1961.

Raqqām ʿAfw Muḥammad b. ʿImrān ar-Raqqām al-Baṣrī: *al-ʿAfw wa-l-iʿtiḍār*. Ed. ʿABDALQUDDŪS A. ṢĀLIḤ. Riad 1401/1981.

Raqqī Qawāfī ʿUbaidallāh b. ʿAlī ar-Raqqī: *al-Qawāfī*. Ed. AḤMAD MUḤAMMAD ʿABDADDĀʾIM ʿABDALLĀH. Kairo 1410/1990.

Rasūlī Aqwāl ʿAlī b. Dāwūd ar-Rasūlī: *al-Aqwāl al-kāfiya wa-l-fuṣūl aš-šāfiya fī l-ḫail*. Ed. YAḤYĀ WUHAIB AL-ǦUBŪRĪ. Beirut 1407/1987.

b. Rašīq ʿUmda Ed. MUḤAMMAD QARQAZĀN. 2 Bde. Beirut 1408/1988.

Rāzī Nihāya Faḫraddīn Muḥammad b. ʿUmar ar-Rāzī: *Nihāyat al-īǧāz fī dirāyat al-iʿǧāz*. Ed. BAKRĪ ŠAIḪ AMĪN. Beirut 1985.

Rāzī Tafsīr Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ġaib*. 8 Bde. Konstantinopel 1308.

Rummānī Maʿānī ʿAlī b. ʿĪsā ar-Rummānī: *Maʿānī l-ḥurūf*. Ed. ʿABDALFATTĀḤ ISMĀʿĪL ŠALABĪ. Kairo 1973.

Saḫāwī Sifr ʿAlī b. Muḥammad as-Saḫāwī: *Sifr as-saʿāda wa-safīr al-ifāda*. Ed. MUḤAMMAD AḤMAD AD-DĀLĪ. 3 Bde. Damaskus 1403 f./1983.

b. as-Sarrāǧ Uṣūl a. Bakr b. as-Sarrāǧ al-Baġdādī: *al-Uṣūl fī n-naḥw*. Ed. ʿABDALḤUSAIN AL-FATLĪ. 3 Bde. Beirut ²1407/1987.

b. Sīda ʿAdad ʿAlī b. Ismāʿīl b. Sīda: *al-ʿAdad fī l-luġa*. Ed. ʿABDALLĀH B. AL-ḤUSAIN AN-NĀṢĪR, ʿADNĀN MUḤAMMAD AẒ-ẒĀHIR. [Amman] 1413/1993 (= Teiledition seines *K. al-Muḏakkar wa-l-muʾannaṯ*).

b. as-Sikkīt ŠQais *Dīwān Qais b. al-Ḫaṭīm*; *ʿan b. as-Sikkīt wa-ġairihī*. Ed. NĀṢIRADDĪN AL-ASAD. Kairo 1381/1962 (Kunūz aš-šiʿr 2).

Sīrāfī ŠIṣlāḥ a. Muḥammad Yūsuf b. al-Ḥasan as-Sīrāfī: *Šarḥ abyāt Iṣlāḥ al-manṭiq*. Ed. YĀSĪN MUḤAMMAD AS-SAUWĀS. Damaskus 1412/1992 (Maṭbūʿāt Markaz Ǧumʿa al-Māǧid li-ṯ-ṯaqāfa wa-t-turāṯ bi-Dubaiy 11).

Sīrāfī ŠKitāb a. Saʿīd al-Ḥasan b. ʿAbdallāh as-Sīrāfī: *Šarḥ Kitāb Sībawaihi*. Ed. RAMAḌĀN ʿABDATTAUWĀB, MAḤMŪD FAHMĪ ḤIǦĀZĪ, MUḤAMMAD HĀŠIM ʿABDADDĀʾIM. 2 Bde. Kairo 1986, 1990.

Suyūṭī Ašbāh Ǧalāladdīn ʿAbdarraḥmān as-Suyūṭī: *al-Ašbāh wa-n-nazāʾir fī n-naḥw*. Ed. ʿABDALʾILĀH NABHĀN, ĠĀZĪ MUḪTĀR ṬULAIMĀT, IBRĀHĪM MUḤAMMAD ʿABDALLĀH, AḤMAD MUḪTĀR AŠ-ŠARĪF. 4 Bde. Damaskus 1406 f./1985–1987.

b. aš-Šaǧarī Amālī Ed. MAḤMŪD MUḤAMMAD AṬ-ṬANĀḤĪ. 3 Bde. Kairo 1413/1992.

Šams 2 Bde. Kairo 1951.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000088

Šantarīnī Kāfī a. Bakr Muḥammad b. ʿAbdalmalik aš-Šantarīnī: *al-Kāfī fī ʿilm al-qawāfī*. In: Šantarīnī Miʿyār, S. 87–109.

Šantarīnī Miʿyār id.: *al-Miʿyār fī auzān al-aśʿār*. Ed. Muḥammad Riḍwān ad-Dāya. Beirut 1388/1968.

Šinqīṭī Durar Aḥmad b. al-Amīn aš-Šinqīṭī: *ad-Durar al-lawāmiʿ ʿalā Hamʿ al-hawāmiʿ*. 2 Bde. Kairo 1328/1910.

Ṣaġānī ŠQilāda al-Ḥasan b. Muḥammad aṣ-Ṣaġānī: *al-Murtaǧal fī šarḥ al-Qilāda as-simṭīya fī taušīḥ ad-Duraidīya*. Ed. Aḥmad Ḫān. Mekka 1409/1989.

Ṣuḥārī Mā' ʿAbdallāh b. Muḥammad al-Azdī aṣ-Ṣuḥārī: *K. al-Mā'*. Ed. Hādī Ḥasan Ḥammūdī. 3 Bde. Masqaṭ 1416/1996.

Ṣūlī ŠDīw. a. Tammām *Šarḥ aṣ-Ṣūlī li-Dīwān a. Tammām*. Ed. Ḫalaf Rašīd Nuʿmān. 3 Bde. Bagdad 1978–1982 (Silsilat kutub at-turāṯ 55, 69, 113).

Tanbīh (B) Hs. Berlin 1954.

Tanūḫī Qawāfī ʿAbdalbāqī b. al-Muḥassin at-Tanūḫī: *al-Qawāfī*. Ed. ʿUmar al-Asʿad, Muḥyīddīn Ramaḍān. Beirut 1389/1970.

Tibrīzī ŠḤam. 4 Bde. Būlāq 1296.

Tibrīzī ŠMuf. Yaḥyā b. ʿAlī at-Tibrīzī: *Šarḥ Iḫtiyārāt al-Mufaḍḍal*. Ed. Faḫraddīn Qabāwa. 4 Bde. Damaskus 1391/1971.

Tiǧānī Tuḥfa Muḥammad b. Aḥmad at-Tiǧānī: *Tuḥfat al-ʿarūs wa-mutʿat an-nufūs*. Ed. Ǧalīl al-ʿAṭīya. London 1992.

Ṯābit Farq Ed. Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin. In: *Kitābān fī l-farq*. Beirut 1407/1987.

Ṯaʿālibī Fiqh Ed. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ʿAbdalḥafīẓ Šalabī. Kairo 1392/1972.

Ṯaʿlab Faṣīḥ Ed. ʿĀṭif Madkūr. Kairo 1984.

a. ṭ-Ṭaiyib Aḍdād a. ṭ-Ṭaiyib ʿAbdalwāḥid b. ʿAlī: *al-Aḍdād fī kalām al-ʿarab*. Ed. ʿIzzat Ḥasan. 2 Bde. Damaskus 1382/1963.

a. ṭ-Ṭaiyib Šaǧar id.: *Šaǧar ad-durr fī tadāḫul al-kalām bi-l-maʿānī l-muḫtalifa*. Ed. Muḥammad ʿAbdalǧawād. Kairo 1957 (Ḏaḫā'ir al-ʿarab 21).

Ṭībī Tibyān Ḥusain b. Muḥammad aṭ-Ṭībī: *at-Tibyān fī ʿilm al-maʿānī wa-l-badīʿ wa-l-bayān*. Ed. Hādī ʿAṭīya Maṭar al-Hilālī. Beirut 1407/1987.

a. ʿUbaid Ġarībain a. ʿUbaid Aḥmad b. Muḥammad al-Harawī: *al-Ġarībain; ġarībai al-Qur'ān wa-l-ḥadīṯ*. Ed. Saiyida Muhrannisā'. 6 Bde. Haidarabad 1406–1413/1989–1993.

Uḥaiḥa *Dīwān Uḥaiḥa b. al-Ǧulāḥ al-Ausī al-ǧāhilī*. Ed. Ḥasan Muḥammad Bāǧūda. Taif 1399/1979 (an-Nādī al-adabī 49).

ʿUkbarī ŠLumaʿ ʿAbdalwāḥid b. Burhān al-ʿUkbarī: *Šarḥ al-Lumaʿ*. Ed. Fā'iz Fāris. 2 Bde. Kuwait 1404/1984 (as-Silsila at-turāṯīya 11).

ʿUkbarī Iʿrāb a. l-Baqā' al-ʿUkbarī: *Iʿrāb al-qirā'āt aš-šawāḏḏ*. Ed. Muḥammad as-Saiyid Aḥmad ʿAzzūz. 2 Bde. Beirut 1417/1996.

ʿUkbarī Tabyīn id.: *at-Tabyīn ʿan maḏāhib an-naḥwīyīn al-baṣrīyīn wa-l-kūfīyīn*. Ed. ʿAbdarraḥmān b. Sulaimān al-ʿUṯaimīn. Beirut 1406/1986.

b. ʿUmaira Tanbīhāt a. l-Muṭarrif Aḥmad b. ʿUmaira: *at-Tanbīhāt ʿalā mā fī t-Tibyān min at-tamwīhāt*. Ed. Muḥammad b. Šarīfa. Casablanca 1991.

b. ʿUṣfūr Muqarrib ʿAlī b. Mu'min b. ʿUṣfūr al-Išbīlī: *al-Muqarrib*. Ed. Aḥmad ʿAbdassattār al-Ǧawārī, ʿAbdallāh al-Ǧubūrī. 2 Bde. Bagdad 1391 f./1971 f. (Iḥyā' at-turāṯ al-islāmī 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000089

b. ʿUṣfūr ŠĞumal id.: *Šarḥ Ğumal az-Zaǧǧāǧī*. Ed. ṢĀḤIB A. ĞANĀḤ. 2 Bde. Bagdad 1400–1402/1980–1982 (Iḥyāʾ at-turāṯ al-islāmī 42).

b. Wakīʿ Munṣif al-Ḥasan b. ʿAlī b. Wakīʿ at-Tinnīsī: *al-Munṣif fī naqd aš-šiʿr wa-bayān sariqāt al-Mutanabbī wa-muškil šiʿrihī*. Ed. MUḤAMMAD RIḌWĀN AD-DĀYA. Damaskus 1402/1982.

b. Wallād Intiṣār Aḥmad b. Muḥammad b. Wallād: *al-Intiṣār li-Sībawaihi ʿalā l-Mubarrad*. Ed. ZUHAIR ʿABDALMUḤSIN SULṬĀN. Beirut 1416/1996.

Waṭwāṭ Ġurar Beirut, Dār Ṣaʿb o. J.

b. Yaʿīš ŠMufaṣṣal 10 Teile. Kairo o. J.

Yūsī Zahr al-Ḥasan b. Masʿūd al-Yūsī: *Zahr al-akam fī l-amṯāl wa-l-ḥikam*. Ed. MUḤAMMAD ḤAĞĞĪ, MUḤAMMAD AL-AḪḌAR. 3 Bde. Casablanca 1401/1981.

Zaǧǧāǧ Faʿaltu Ibrāhīm b. Muḥammad az-Zaǧǧāǧ: *Faʿaltu wa-afʿaltu*. Ed. MĀĞID ḤASAN AḌ-ḌAHABĪ. Damaskus 1404/1984.

Zaǧǧāǧ Maʿānī id.: *Maʿānī l-Qurʾān wa-iʿrābuhū*. Ed. ʿABDALĞALĪL ʿABDUH ŠALABĪ. 5 Bde. Beirut 1408/1988.

Zaǧǧāǧ Yanṣarifu id.: *Mā yanṣarifu wa-mā lā yanṣarifu*. Ed. HUDĀ MAḤMŪD QARĀʿA. Kairo 1391/1971 (Laǧnat iḥyāʾ at-turāṯ al-islāmī 25).

Zaǧǧāǧī Ğumal Ed. ʿALĪ TAUFĪQ AL-ḤAMAD. Beirut ^{3}1407/1986.

Zaǧǧāǧī Ḥurūf ʿAbdarraḥmān b. Isḥāq az-Zaǧǧāǧī: *Ḥurūf al-maʿānī*. Ed. ʿALĪ TAUFĪQ AL-ḤAMAD. Beirut 1404/1984.

Zaǧǧāǧī Ištiqāq id.: *Ištiqāq asmāʾ Allāh*. Ed. ʿABDALḤUSAIN AL-MUBĀRAK. Naǧaf 1394/1974.

Zainaddīn Arāǧīz MUḤAMMAD YAḤYĀ ZAINADDĪN: *Arāǧīz al-muqillīn*. In: Mağ. Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabīya bi-Dimašq 57 (1982), S. 150–172, S. 427–445, S. 615–638; 59 (1984), S. 389–409, S. 709–795; 68 (1993), S. 251–273; 70 (1995), S. 256–282.

b. Zākūr Tafrīǧ Muḥammad b. Qāsim b. Zākūr al-Fāsī: *Tafrīǧ al-kurab ʿan qulūb ahl al-ʿarab fī maʿrifat Lāmīyat al-ʿarab*. Ed. ʿALĪ IBRĀHĪM KURDĪ. Damaskus 1416/1995.

Zamlakānī Burhān ʿAbdalwāḥid b. ʿAbdalkarīm az-Zamlakānī: *al-Burhān al-kāšif ʿan iʿǧāz al-Qurʾān*. Ed. ḤADĪĞA AL-ḤADĪṮĪ, AḤMAD MAṬLŪB. Bagdad 1394/1974 (Iḥyāʾ at-turāṯ al-islāmī 9).

b. Zanǧala Ḥuǧǧa a. Zurʿa ʿAbdarraḥmān b. Muḥammad b. Zanǧala: *Ḥuǧǧat al-qirāʾāt*. Ed. SAʿĪD AL-AFĠĀNĪ. Beirut ^{2}1399/1979.

Zanǧānī Miʿyār ʿAbdalwahhāb b. Ibrāhīm az-Zanǧānī: *Miʿyār an-nuẓẓār fī ʿulūm al-ašʿār*. Ed. MUḤAMMAD ʿALĪ RIZQ AL-ḤAFĀĞĪ. 2 Bde. Kairo 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000090

Das hebräische Erbe der Yoruba: II. Israelitische Geschichte und kanaanäischer Kult

Dierk Lange, Bayreuth

Im ersten Teil der Studie wurden vielfache Parallelen zwischen Sagen, Mythen und Riten der Yoruba und der Hebräer aufgezeigt.[1] Aus diesen Parallelen wurde der Schluß abgeleitet, daß die Yoruba-Kultur in ihren Grundzügen als spätes Erbe der israelitischen Königszeit zu betrachten ist. Im Vordergrund der Ausführungen stand dabei der Kulturvergleich: Wir haben gesehen, daß es deutliche Entsprechungen zwischen einzelnen Götter- und Sagenfiguren sowie zwischen den damit verbundenen Ritualen des Neujahrsfestes gibt. Unbeantwortet blieb die Frage nach datierbaren historischen Parallelen. Zwar wurde der tief in der Yoruba-Kultur verwurzelte Konflikt zwischen Ọbatala und Oduduwa (bzw. Ṣango) versuchsweise auf die assyrische Eroberung Israels von 722 v. Chr. zurückgeführt, aber handfeste Belege für diese Verknüpfung standen noch aus.

Eine weitere Schwäche der bisherigen Ausarbeitung lag in der ausschließlichen Benutzung literarischer Quellen in Bezug auf die Yoruba. Dieser Mangel wird auch hier nicht wirklich behoben, denn dem Verfasser war es lediglich möglich, in einigen Städten der Yoruba, darunter Ọyọ, Ifẹ, Ẹdẹ und Ejigbo, punktuelle Feldforschungen zu den hier anstehenden Fragen durchzuführen. Die dabei erzielten Resultate untermauern in wichtigen Punkten die bereits vorgestellte Stoßrichtung der Argumentation. Sie machen allerdings auch deutlich, wie wenig wir eigentlich noch heute zu entscheidenden Aspekten der Yoruba-Kultur wissen.

Im Gegensatz zu der unter Alttestamentlern viel diskutierten Problematik eines kanaanäischen Substrats des israelitischen Monotheismus haben wir es bei den Yoruba mit einem Problemfeld zu tun, das vor unseren Augen durch die Anstrengungen der Protagonisten des Islams und des Christentums droht, ausgelöscht zu werden, bevor die wirklich brennen-

[1] *Das hebräische Erbe der Yoruba*: *I. Ursprungssagen, Schöpfungsmythen und Festrituale*. In: ZDMG 147 (1997), S. 77–136. Herrn Theo Smets gebührt besonderer Dank für die sorgfältige Erstellung dieser ursprünglich ohne Illustrationen vorgesehenen Fortsetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000091

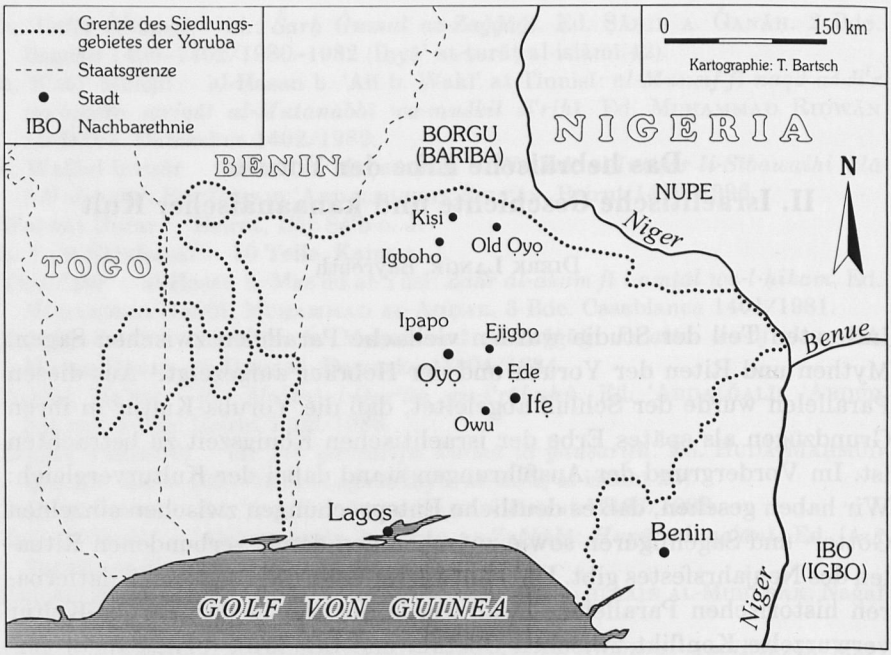


Abb. 1: Siedlungsgebiete der Yoruba

den Fragen gestellt werden konnten. Darüber hinaus soll in diesem zweiten Teil der Studie gezeigt werden, daß gerade aus einem erneuerten Verständnis der Yoruba-Tradition auch neue Einsichten für die von den biblischen Autoren verdrängte effektive Volkskultur des alten Israel zu gewinnen sind. Noch einige Jahre, und wir finden dann vermutlich auch bei den Yoruba nur noch Adepten des in Israel entstandenen Monotheismus. Angesichts dieser rasanten Entwicklung erscheint es von großer Dringlichkeit, die Forschung zur Kultur der Yoruba mit bisher ungestellten Fragen neu zu beleben.

Die im Folgenden behandelten Traditionen stammen aus den Städten Ọyọ, Ifẹ, Ẹdẹ und Ejigbo. Der Name Ọyọ bezeichnet, genauer gesagt, die Hauptstadt und damit auch das gesamte große Nordreich der Yoruba, das seit vielen Jahrhunderten islamischen Einflüssen ausgesetzt war und bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die meisten anderen Staaten der Yoruba beherrschte. Für die Geschichte von Ọyọ verfügen wir über eine ausgeprägte mündliche Überlieferung, die man bisher lediglich auf den lokalen Kontext des Yorubalandes bezog. In Ifẹ, dem traditionellen Zentrum der Yoruba, finden wir dagegen vielfältige Mythen und Kulte einzelner Götter. Insbesondere erzählt man in Ifẹ bis heute eine Mythe von der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000092

Entstehung der Welt, welche die Stadt zum Ausgangspunkt aller späteren Entwicklungen der Menschheit macht. Ẹdẹ und Ejigbo gehören dagegen zu den vielen zweitrangigen Stadtstaaten der Yoruba. Ausführungen zum Staatskult dieser Städte zeigen neben den Erhebungen in Ọyọ und Ifẹ, wieviel noch heute praktizierte Riten in eher unscheinbaren Städten der Yoruba zum Verständnis des kanaanäisch-israelitischen Hintergrundes der Yoruba-Kultur beitragen können.

I. DIE HOFGESCHICHTE VON ỌYỌ ALS KURZFASSUNG DER GESCHICHTE ISRAELS

Drei große Sagengestalten stehen am Anfang der Überlieferung von Ọyọ: Lamurudu, Oduduwa und Ọranmiyan. Lamurudu kann mit dem biblischen Nimrod identifiziert werden, den auch die islamische Tradition kennt. Da in der Sage gleichfalls der biblisch-koranische Abraham und dessen ausschließlich koranischer Vater Asara/Āzar auftauchen, ist ein *feedback* aus dem Islam ziemlich gewiß. Allerdings deutet die Anknüpfung des Yoruba-Gründungshelden Oduduwa an die negative Figur des Nimrod auf ein älteres Substrat der Sage. Schon deshalb ist die Nimrod-Abraham-Erzählung von Ọyọ eher als *interpretatio islamica* einer authentischen Tradition zu verstehen, in der die Opposition Oduduwa – Ọbatala im Vordergrund steht, als eine lediglich funktional begründete Übernahme aus dem Islam. Die Nimrod-Abraham-Erzählung mündet in die Geschichte von Oduduwa und dessen Sohn Ọranmiyan, die eher nach Ifẹ gehört als nach Ọyọ. Als Prototypen dieser Figuren sind der amoritische Ahnherr Didānu und der israelitische Eroberer Benjamin anzusehen. Hier ist bereits mit einem indigenen Überlieferungsstrang zu rechnen, da die Muslime als Vermittler der Kenntnis dieser Gestalten nicht infrage kommen.[2]

Die eigentliche Überlieferung von Ọyọ beginnt mit den Königen Ajaka und Ṣango, den Söhnen Ọranmiyans. Wenn es richtig ist, daß Oduduwa und Ọranmiyan zur Geschichte des israelitischen Nordreiches gehören, dann ist zu vermuten, daß das gleiche für ihre direkten Nachfolger gilt. Allerdings scheint Ṣango wiederum, wie Didānu, Bestandteil einer Tradition zu sein, die auf den ersten Blick wenig mit Israel verbindet.[3] Zieht man jedoch die Einflußnahme Assyriens auf Israel in Betracht, dann läßt sich dieser scheinbare Widerspruch lösen.

[2] Lange: *Erbe*, I, S. 80–83, S. 87–96.
[3] Lange: *Ursprung*, S. 227–236.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000093

Träger der mündlichen Überlieferung von Ọyọ sind Traditionisten am Hof des Königs. Ihre bei besonderen Anlässen vorgetragenen Oraltexte liegen uns in zwei unabhängigen Zusammenfassungen vom Ende des 19. Jahrhunderts vor: Der Nacherzählung von SAMUEL JOHNSON in *The History of the Yorubas* (1921) und der wenig bekannten Übersetzung eines Oraltextes von JEAN HESS in *L'âme nègre* (1898).[4] Wie im einzelnen gezeigt wird, plädieren die Namen der Akteure, ihre Handlungen und die Relikte im Königspalast von Ọyọ dafür, daß wir es hier mit einer Kurzfassung der Geschichte Israels zu tun haben. Es bleibt ein Rätsel, wie diese Nachrichten über so viele Jahrhunderte ohne allzugroße Veränderungen und Entstellungen überliefert werden konnten. HESS und JOHNSON sprechen von professionellen Hofhistorikern, die im Rahmen von musikalischen Darbietungen ihre sorgfältig auswendig gelernten Oraltexte regelmäßig bei besonderen Anlässen vortragen.[5] Unbekannt ist, wie konkret die wortgetreue Überlieferung der darin enthaltenen Nachrichten zur Geschichte Israels gewährleistet wurde. Vielleicht spielte in der frühen Zeit eine schriftliche Überlieferung in Akkadisch oder Aramäisch eine Rolle. Diese Vermutung findet eine gewisse Stütze in den Zeichen der Ọranmiyan-Stele von Ifẹ, die als hebräische Buchstaben gedeutet wurden.[6] In diesem Zusammenhang ist auch an den *girgâm*-Namen der Chronik von Borno zu denken, der auf das sumerisch-akkadische *girginakku(m)* (Bibliothek, Bücherkiste, Instruktionen für Tempelsänger) zurückzugehen scheint.[7] Ebenso frappierend sind die Namen der Königsliste von Kebbi, von denen mehrere mit mesopotamischen Königen des 2. Jahrtausends v. Chr. identifiziert werden können.[8]

1. Israelitische Herrschergestalten in der oralen Hofchronik von Ọyọ

Nach dem amoritischen Oduduwa/Didānu und dem israelitischen Ọranmiyan/Benjamin nennt die mündliche Überlieferung von Ọyọ den König

[4] HESS spricht von „nationalen Liedern", die von „Dichtern des Königs" rezitiert wurden (*Ame*, S. 11). Seine wertvollen Aufzeichnungen fanden bisher keine Beachtung bei den Historikern.

[5] HESS: *Ame*, S. 118, S. 156; JOHNSON, *History*, S. 3, S. 58, S. 125–126; AGIRI: *Ọyọ history*, S. 3.

[6] JOHNSON: *History*, S. 146; LANGE: *Erbe*, I, S. 95, Fn. 98.

[7] Vgl. PALMER: *Memoirs*, II, S. 29, S. 50, S. 51, S. 80; III, S. 29, S. 36; CAD, V, S. 87.

[8] LANGE: *Erbe*, I, S. 79, Fn. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000094

Ajaka. Sie macht ihn zum Sohn Ọranmiyans. Bei JOHNSON trägt Ajaka den Zweitnamen Ajuan. Ajaka/Ajuan, der erste Sohn Ọranmiyans, war entweder zu friedfertig (JOHNSON) oder zu tyrannisch (HESS) und wurde deshalb abgesetzt. An seine Stelle trat sein kriegerischer Bruder Ṣango. Dieser flößte seinen Untertanen und den Feinden des Landes gleichermaßen große Furcht ein, denn er war fähig, aus seinem Mund Donner und Blitz auszustoßen. Nach einiger Zeit wurde man seiner leid. Da besann sich das Volk auf den abgesetzten und verbannten Ajaka und berief ihn erneut zum König.[9]

Wenn wir Ṣango mit den assyrischen Eroberern Israels identifizieren dürfen[10], dann bietet es sich an, Ajaka als die zu einem Epochenherrscher komprimierten Könige Israels zu interpretieren. Speziell könnte sich hinter Ajaka der Name Isaak verbergen. Eine vergleichbare Identifizierung der Könige Israels mit der Vätergestalt des Isaak finden wir bei dem Propheten Amos im 8. Jahrhundert v. Chr. Angesichts der vom Volk Israel begangenen Sünden prophezeit dieser den Niedergang des Landes:

> „Isaaks Kulthöhen werden verwüstet und Israels Heiligtümer zerstört; mit dem Schwert in der Hand erhebe ich mich gegen das Haus Jerobeam" (Am 7,9).

Isaak steht hier in paralleler Entsprechung zu Israel und zum Haus Jerobeam. Der Name bezeichnet deshalb an dieser Stelle nicht die bekannte Vätergestalt der frühen Geschichte Israels, sondern das Herrscherhaus des israelitischen Nordreiches und damit alle Nachfolger Jerobeams. Noch deutlicher bezieht der Oberpriester des Heiligtums von Bethel den Isaak-Namen auf die Könige Israels in seinem Bannspruch gegen Amos:

> „Tritt nicht als Prophet gegen Israel auf, prophezei nicht gegen das Haus Isaak" (Am 7,16).

Es steht also außer Frage, daß der Name Isaak in Israel neben den nomadischen Patriarchen auch die Könige Israels bezeichnete. Weiterhin ist zu beachten, daß zwei Dynastien nacheinander über das Nordreich herrschten, die Omriden und die Jehu-Dynastie. Zwischendurch besetzten die Assyrer unter Šalmanassar III. kurzfristig das Land (*vd. infra*). Sollte es hier nicht einen Zusammenhang mit den Sequenzen der Ọyọ – Überlieferung – Ajakas erste Herrschaft, Ṣango, Ajakas zweite Herrschaft – geben?

[9] HESS: *Ame*, S. 130–146; JOHNSON: *History*, S. 34, S. 148–154.
[10] LANGE: *Dimension*, S. 196–198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000095

Ein weiterer Hinweis aus Oyo verstärkt den Eindruck, daß wir mit dem Wechsel Ajaka – Ṣango vor der Wiedergabe eines dramatischen Ereignisses mit weitreichenden Folgen für die Geschichte Israels stehen. Es handelt sich bei diesem Detail nicht nur um eine mündliche Überlieferung, sondern um ein am Ende des 19. Jahrhunderts noch praktiziertes Königsritual, für das wir im ersten Königsbuch einen frappierenden Bezugspunkt finden. HESS übersetzt diesen Passus der Hof-Überlieferung wie folgt:

„Obajaka[11] livra beaucoup de batailles. Il les gagna toutes. Il fit couper les têtes des ennemis tués. Il les rapporta dans son palais et les adora."[12]

JOHNSON geht ausführlicher auf die Verknüpfung zwischen mündlicher Überlieferung und dem zu seiner Zeit noch praktizierten Schädel-Ritual ein. Insbesondere bezieht er den Ursprung des Rituals nicht auf irgendwelche äußeren Feinde, sondern auf Gegner in einem Bürgerkrieg:

„He was said to have been engaged in civil wars with 1 060 of his chiefs and princes among whom were the principal vassal or provincial kings ... He put to death all the vassal kings 1 060 in number taken in war; the relics of their skulls were put together and are worshipped under the name Orișanla to this day. This is the probable origin of that worship."[13]

Schon JOHNSON glaubte, hier ein Echo biblischer Erzählungen zu finden, obgleich er fälschlicherweise die Tötung der Vasallenfürsten mit der Tötung der Baal-Priester auf dem Berg Karmel (1 Kö 18,19-21) verband. Eine bessere Parallele zur Tötung der Vasallenfürsten liefert die biblische Erzählung vom Sturz der Omriden durch Jehu (841 v. Chr.). Nach der knappen, aber eindeutigen Beschreibung des zweiten Königsbuches handelte es sich um eine Revolution mit klarer ideologischer Zielsetzung: Die Omriden hatten während ihrer Herrschaft dem Kanaanäertum einen breiten Raum gelassen; Jehu und seine Gefolgsleute riefen zum Aufstand, um dem strikten Jahwismus zum Sieg zu verhelfen.[14] Entsprechend blutig war dann auch der Ablauf des Umsturzes: Israel befand sich zu der Zeit im Krieg gegen die Aramäer; der König Joram war verwundet worden und hatte sich in die westliche Residenzstadt Jesreel zurückgezogen; den Befehl über die Truppen hatte er dem Heerführer Jehu übergeben. Das

[11] Die Namensform Obajaka ist als *ọba* (yor.: König) Ajaka zu verstehen.
[12] HESS: *Ame*, S. 146.
[13] JOHNSON: *History*, S. 152, S. 154.
[14] NOTH: *Geschichte*, S. 225; JEPSEN: *Jehu*. In: BHH, II, S. 808–809; DONNER: *Geschichte*, 1. Aufl., S. 279.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000096

Heer rief Jehu zum neuen König aus, und dieser eilte nach Jesreel und tötete Joram und dessen Mutter Isebel. Anschließend veranlaßte Jehu die Einwohner der Hauptstadt Samaria, die dort anwesenden Königssöhne als Zeichen ihrer Ergebenheit zu ermorden. Die Ältesten der Stadt führten den Befehl aus, indem sie 70 Königssöhne – eine runde, gewiß fiktive Zahl – hinrichteten, ihre Köpfe in Körbe legten und nach Jesreel schickten. Jehu ließ die Köpfe am nächsten Morgen in zwei Haufen vor dem Tor der Stadt aufschichten, um damit die Mitverantwortung der Repräsentanten Samarias an der brutalen Eliminierung des Königshauses der Omriden klarzustellen.

Bei diesem gewaltsamen Umsturz war so viel Blut geflossen wie bei keiner anderen innerpolitischen Auseinandersetzung im israelitischen Staatswesen.[15] Trotz der Grausamkeit der Vorgänge lassen die deuteronomistischen Redaktoren keinen Zweifel an ihren eigenen Präferenzen: Die Mordtaten durften das Bild eines beispielhaften Sieges des israelitischen Jahwismus über den kanaanäischen Baalismus nicht trüben (2 Kö $10,_{30}$). Anders hundert Jahre später der Prophet Hosea. Er prophezeit das Ende Israels als Bestrafung für die „Blutschuld von Jesreel" (Hos $1,_4$).

Zwischen der Ọyọ-Überlieferung zu dem Schädel-Ritual und der biblischen Erzählung zu den Köpfen der Omriden-Söhne bestehen deutliche Parallelen: In beiden Fällen handelt es sich um Tote aus einem Bürgerkrieg, von diesen Toten werden spezifisch die Köpfe erwähnt, und es wird eine genaue Zahl der Köpfe genannt. Weitere Einzelheiten scheinen diese Gleichsetzung zu bestätigen. Die Ọyọ-Überlieferung datiert den Ursprung des Schädel-Rituals auf die zweite Hälfte der Regierungszeit des Ajaka.[16] Diese Zuordnung stimmt genau mit dem Machtantritt der zweiten Dynastie von Israel überein. Nach der gleichen Überlieferung trägt Ajaka den Zweitnamen Ajuan.[17] Dieser Name klingt ebenso deutlich an Jehu an wie Ajaka an Isaak. Aus den genannten Übereinstimmungen ergeben sich drei parallele Sequenzen: Die erste Regierungszeit des Ajaka/Isaak entspricht der Periode der Omriden (885–841), die Zeit des Ṣango gleicht der Herrschaft Šalmanassars III. über Israel (841–838),[18] und die zweite Regierungszeit des Ajaka/Isaak verweist auf die Periode der Jehu-Dynastie und die darauffolgenden Usurpatoren (841–722).

Letztlich gilt es, die Übereinstimmung zwischen Hoseas Verurteilung

[15] Jirku: *Geschichte*, S. 182: s. auch Meyer: *Geschichte*, II/2, S. 339–340.
[16] Hess: *Ame*, S. 146; Johnson: *History*, S. 152, S. 154.
[17] Johnson: *History*, S. 83, S. 148.
[18] Vgl. *infra*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000097

der Bluttat des Jehu und der Verehrung der Schädel in Ọyọ hervorzuheben. Sie steht in Kontrast zur Einstellung der für spätere Generationen maßgeblichen Deuteronomisten und zur augenscheinlichen Opposition zwischen Ajaka und den Vasallenfürsten: So wie in der Bibel die Aussage Hoseas der Tendenz der Deuteronomisten zuwiderläuft, so erscheint es in Ọyọ völlig widersprüchlich, daß Gegner des Königs Ajaka/Isaak als Orisanla (großer *orisa*), d. h. Ọbatala, verehrt werden. Im ersten Teil der Studie wurde Ọbatala als ein Äquivalent von Baal (durch seinen Namen) und Yahwe (durch seine Eigenschaften) dargestellt.[19] Weiter unten, insbesondere im Zusammenhang mit dem Königskult von Ejigbo, wird zu zeigen sein, daß die Könige der Yoruba manchmal als Inkarnation des Ọbatala gelten. Demnach deutet die Verehrung der Schädel von Ọyọ darauf hin, daß die angeblichen Vasallen vormalige Könige oder Königssöhne waren, die als solche kultische Verehrung genossen. Genau dieser Schluß ist auch aus der Parallelität zur biblischen Geschichte von Jehus Vernichtung der letzten Omriden zu ziehen.

Wenn wir nun die Ableitung des Ọyọ-Kultes aus den Ereignissen der Jehu-Revolution als erwiesen ansehen, dann ergibt sich aus dem Verständnis des Schädel-Rituals der Schluß, daß man ursprünglich mit den Schädeln die ermordeten Söhne des Joram verehrte. Demnach müssen gewisse Kreise im Nordreich speziell den toten Omriden-Nachkommen – ganz im Sinne von Hoseas Kritik an der Bluttat des Jehu – eine außerordentliche Hochachtung bezeugt haben. Andererseits scheinen sie dadurch Jehu und seinen königlichen Nachkommen – ebenfalls wie Hosea – die brutale Vernichtung der Omriden dauerhaft anzulasten. Eine ähnliche anti-jahwistische Tendenz läßt sich vielleicht in dem Baal-Namen des Ọbatala erkennen: Zeugt der Kontrast zwischen den jahwistischen Eigenschaften des Gottes und seiner Bezeichnung als *ọba*/Baal, nicht ebenfalls vor einer bewußten Abwendung vom staatlichen Jahwe-Kult, gepaart mit einer Hinwendung zum israelitischen Staatsgott der Omridenzeit? Von daher ergibt sich die Hypothese, daß der von den Omriden favorisierte sogenannte Baal-Kult zwar diesen Namen zu Recht trug, aber keinesfalls identisch war mit dem typisch kanaanäischen Kult des Wettergottes Baal. Wie die Yoruba, so haben vielleicht auch die Omriden neben Baal/Jahwe dessen Partnerin Anat/Yemoo (oder Aschera) geduldet und weiterhin einen *deus otiosus* wie El/Olodumare.

Nach Ajaka (5) führen die von HESS und JOHNSON wiedergegebenen

[19] LANGE: *Erbe*, I, S. 117–121.

Königslisten Aganju (6) und Ọṣori (7)[20], zwei Könige, die eventuell mit den assyrischen Herrschern Šamši-Adad V. (824–811) und Adadnerāri III. (811–781) zu identifizieren sind. Anlaß zu dieser Vermutung liefert die Regentschaft der von Aganju (Šamši-Adad?) eingeheirateten fremden Königin Iyayun (Samiramis/*Sammuramāt*?), deren Sohn Ọṣori (Adadnerāri?) bei seiner Volljährigkeit an die Macht kam.[21] Die beiden nächsten Könige, Oluaṣo (8) und Olugbogi (9)[22], sind vermutlich mit den israelitischen Herrschern Joas (803–790), dem Enkel Jehus, und Hosea (731–722), dem letzten König Israels, gleichzusetzen (*vd. infra*). Bei dem Vergleich dieser Namen finden wir bei den Yoruba in der ersten Silbe Oluanstelle von Jo- oder Je-. Sollte es sich hier nicht um eine bewußte Substitution des israelitischen Jo/Jahwe durch den kanaanäischen El handeln? In diesem Fall hätte der erste Name nicht mehr die Bedeutung „Jahwe hat gegeben", sondern „El hat gegeben". Im Fall von Hosea > Olugbogi/Onigbogi scheint man später auch den El-Namen hinzugefügt zu haben. Wenn diese Interpretationen richtig sind, dann stehen wir bei den El-haltigen Namen vor einem versteckten Hinweis darauf, daß die Vorfahren der Yoruba zwischen El und Jahwe unterschieden und eher geneigt waren, El zu verehren als Jahwe. Diese Präferenz könnte vielleicht als eine Abwendung vom rächenden Gott der Jehu-Dynastie und einer Hinwendung zum kanaanäischen El der Omriden gedeutet werden, die auch anderweitig bei den Yoruba mit dem Baal-Namen des Ọbatala (Baal/Jahwe) und der Hochachtung vor Olodumare (El) zum Ausdruck kommt.

Letztlich sei noch auf den Yoruba-Namen hingewiesen, unter dem ursprünglich die Einwohner des Ọyọ-Reiches bei den Hausa bekannt waren.[23] Dieser Name taucht in der mündlichen Überlieferung von Ọyọ nicht auf. In Ifẹ scheint er einen von Ọranmiyan besiegten gegnerischen König zu bezeichnen.[24] Er könnte daher auf den israelitischen Königsnamen Jerobeam zurückgehen, der von zwei Herrschern Israels getragen

[20] Hess: *Ame*, S. 146–150 (Aganju, Akori); Johnson: *History*, S. 155–158 (Aganju, Ọṣori).

[21] Johnson erwähnt den Sieg Aganjus über Onisambo und die anschließende Heirat mit dessen Tochter Iyayun (*History*, S. 155–156); Hess spricht dagegen lediglich von den „schönen Töchtern des Onsobo", die Ọṣori nach dem Sieg über ihn heiratet (*Ame*, S. 147).

[22] Hess: *Ame*, S. 151–155; Johnson, *History*, S. 158–159. Johnson hat Onigbogi anstelle von Olugbogi.

[23] Law: *Empire*, S. 5.

[24] Ademakinwa: *Ife*, I, S. 45–46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000099

wurde, dem ersten König des unabhängigen Nordreiches Jerobeam I. (927–907) und dem vorletzten König der Jehu-Dynastie Jerobeam II. (787–747). In der bereits zitierten Prophezeiung des Amos vom Ende Israels steht das „Haus Jerobeam" parallel zu „Israel":

> „Isaaks Kulthöhen werden verwüstet und Israels Heiligtümer zerstört; mit dem Schwert in der Hand erhebe ich mich gegen das Haus Jerobeam" (Am 7,9).

Und weiter unten:

> „Jerobeam stirbt durch das Schwert und Israel muß sein Land verlassen und in die Verbannung gehen" (Am 7,11).

Für Amos bezeichnet „Jerobeam" entweder das Haus des Jerobeam II. oder die Könige des Nordreiches in ihrer Gesamtheit, wobei dann Jerobeam I. gemeint wäre.[25] Im Hinblick auf die bereits angedeutete Identifikation der Ọyọ-Yoruba mit den Omriden wäre eine Bezugnahme auf Jerobeam I. verständlicher. Doch auch wenn sich die Vorfahren der Yoruba eher mit dem Omriden Jerobeam I. als mit dem Jehu-Abkömmling Jerobeam II. identifizierten, so konnten sie doch nicht verhindern, daß andere diesen Namen mit dem zweiten Jerobeam in Verbindung brachten.[26] Daneben ist zu bedenken, daß, wenn die Identifikation von Oluaṣo mit Joas richtig ist, dann hätte zumindest ein namentlicher Repräsentant der Jehu-Dynastie, trotz der anderweitig erkenntlichen Vorbehalte gegenüber dieser Dynastie, Aufnahme in die Königsliste von Ọyọ gefunden. Der die Einwohner von Ọyọ bezeichnende Yoruba-Name könnte sich somit ursprünglich auf Israel bezogen haben, während sich hinter Ọranmiyan vielleicht ein ansonsten Ṣango genannter assyrischer Fremdherrscher verbirgt.

2. Ṣango, Šalmanassar III. und die Revolte Jehus (841 v. Chr.)

Die Herrscher des neuassyrischen Reiches schmückten sich gern mit dem sumerisch-akkadischen Priestertitel *šangû*. Dieser unterstrich ihre Funktion als Hohepriester des Nationalgottes Aššur und betonte ihre Aufgabe, für die Tempel des Landes Sorge zu tragen[27]. Während des großen Neu-

[25] Siehe dazu den Zusatz der Septuaginta zu Hos 10,14 (*infra*).

[26] Der Hausa-Name seinerseits könnte vielleicht auf den letzten Herrscher Israels, Hosea, zurückführen (LANGE: *Dimension*, S. 195).

[27] LABAT: *Royauté*, S. 2; SEUX: *Épithètes*, S. 287–288; CAD, XVII/1, S. 377–384.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000100

jahrsfestes (*akîtu*) übernahm der König als seine wichtigste Kulthandlung die Rolle des Wetter- und Nationalgottes Marduk/Baal (Babylon) oder Aššur/Baal (Assyrien) in einem nachgestellten oder imaginär nachvollzogenen Kampf gegen die Chaosmacht Tiamat.[28] Da der König am Neujahrsfest den Gott verkörperte, wurde während dieser zentralen Festlichkeit – wo jedermann sah, was geschah – eine direkte Verbindung zwischen dem König und dem Nationalgott hergestellt. Von daher wäre es verständlich, wenn die tiefbewegten Teilnehmer des Festes letztlich keinen klaren Unterschied zwischen Mensch und Gott mehr machten, so daß für sie der *šangû* zu Baal wurde und Baal zu *šangû*. Zwar gibt es für diese Namenserweiterung, die sich lediglich aus der Logik der königlichen Rolle während des Neujahrsfestes ergibt, keinen Beleg, aber das ist nicht verwunderlich, denn selbst die Identifikation des Königs mit dem Wettergott ist nur mit Schwierigkeit aus den offiziellen Texten zu eruieren. Noch schwieriger ist es, sich das Ergebnis einer jahrhundertelangen mündlichen Überlieferung vorzustellen, bei der die subjektive Wahrnehmung des Geschehens im Vordergrund stand und nicht die offizielle Doktrin.

Bei den Ọyọ-Yoruba gilt Ṣango zugleich als früher König von Ọyọ, als personifizierter Idealtypus jedes Königs und als Wetter- und Nationalgott. Diese verschiedenen Aspekte der schillernden Ṣango-Gestalt werden durch eine euhemeristische Grundüberzeugung zusammengehalten: Alle Adepten des Ṣango-Kultes sind der Ansicht, daß es sich bei dem Feuer speienden und Donnerkeile werfenden Wettergott, dem der wichtigste Kult des Ọyọ-Reiches gewidmet ist, um den vergöttlichten König handelt.[29] Um den historischen Ṣango genauer in den Blick zu bekommen, gilt es, seine besondere Stellung unter den frühen Königen von Ọyọ zu berücksichtigen, die schon mehrfach von Historikern als Problem erkannt wurde: Es heißt von ihm, er sei ein „Bruder" seines Vorgängers und Nachfolgers Ajaka gewesen und er gehöre mütterlicherseits zu den Nupe, deren König sein Schwiegervater war. Weiterhin fällt auf, daß die darauffolgenden Könige von Ọyọ nicht als seine Nachkommen angesehen werden, sondern als die des Ajaka. Aus diesen und anderen Angaben wurde geschlossen, daß Ṣango kein einheimischer König von Ọyọ war, sondern ein fremder Eroberer.[30] Wir stehen also in der frühen Geschichte von Ọyọ vor

[28] Labat: *Royauté*, S. 243–245; Frankfort: *Kingship*, S. 327–329.

[29] Ellis: *Yoruba*, S. 46–56; Johnson: *History*, S. 34–36; Frobenius: *Afrika*, S. 206–221.

[30] Frobenius: *Afrika*, S. 212–214; Meyerowitz: *King-god Shangọ* S. 25–28. Vgl. auch Agiri: *Early Ọyọ*, S. 9, und Law: *How many times*, S. 41–42, die eher mit späteren Manipulationen der Überlieferung rechnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000101

einem Wechsel zwischen der einheimischen und legitimen Herrschaft des Ajaka/Isaak und der Fremdherrschaft des Ṣango. Angesichts des assyrischen Ursprungs des Königstitels *šangû* und der israelitischen Namen der Königsliste von Ọyọ könnte man versucht sein, hierin einen Hinweis auf eine assyrische Fremdherrschaft zu sehen.

Wenn wir Ajaka/Isaak, wie oben dargelegt, als einen biblischen Epochenherrscher betrachten dürfen, dann bietet es sich an, einen Zusammenhang mit dem blutigen Sturz der Omriden durch Jehu zu postulieren, der vor dem Hintergrund der assyrischen Expansion unter Šalmanassar stattfand.[31] Das Problem bei dieser postulierten Verknüpfung liegt in der Tatsache, daß nach der biblischen Darstellung nicht die Assyrer, sondern die Aramäer zur Zeit des Dynastiewechsels die größte Bedrohung für die staatliche Einheit Israels darstellten. Im Hinblick auf die konkreten Angaben der Ọyọ-Chronik fällt zunächst auf, daß sich Ṣango gegenüber seinem Vorgänger und Nachfolger Ajaka durch seine Tapferkeit, durch seine kriegerischen Triumphe, aber auch durch die bei seinen Untertanen furchterweckende Kriegsführung auszeichnete. Weiterhin gilt es zu beachten, daß er zu Beginn nicht in Ọyọ herrschte, sondern in dem nicht identifizierbaren Oko.[32] Während seiner siebenjährigen Regierungszeit besiegte er die zwei mächtigsten Feinde des Landes, zuerst Olowu, den König von Owu, und dann Oloyọkoro, den König von Ọyọ/Ọyọkoro. Erst nach diesen Erfolgen verlegte er seine Hauptstadt von Oko nach Ọyọ. Wir wissen nicht, wo sein Vorgänger Ajaka geherrscht hat, in Ọyọ oder in Oko: HESS und JOHNSON lassen ihn in Ọyọ an die Herrschaft gelangen[33], aber das steht im Widerspruch zu seiner späteren Eroberung von Ọyọ. Geht man davon aus, daß Ṣango/*šangû* von außen kommend das Reich des Ajaka/Isaak eroberte, dann liegt der Schluß nahe, daß die Namen Ajaka und Oloyọkoro sich auf die gleiche einheimische Ọyọ-Dynastie beziehen.

Die Umstände von Ṣangos Sieg über den Oloyọkoro müssen besonders hervorgehoben werden, da sie im Ritual der Ọyọ-Yoruba verankert sind. Ṣango wußte, daß er in Ọyọ auf starken Widerstand stoßen würde und verfiel deshalb auf eine Kriegslist: Er schlug seinem Gegner vor, sich die gleichen Körpermarkierungen machen zu lassen wie die, die er von seinem Vorfahren Ọranmiyan/Benjamin ererbt hatte. Oloyọkoro selbst widersetzte sich dem Anliegen, da aber seine Soldaten kriegsmüde waren,

[31] ASTOUR: *Invasion*, S. 383–389; AHLSTRÖM: *King Jehu*, S. 47–69.
[32] LAW: *Empire*, S. 36.
[33] HESS: *Ame*, S. 138; JOHNSON: *History*, S. 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000102

mußte er einwilligen. Ṣango ließ ihnen jedoch anstelle der vorgesehenen Skarifikationen die Sehnen der Arme durchschneiden. Damit wurden Oloyọkoro und seine Soldaten zu wehrlosen Opfern.[34] Ṣango überließ es seinem „Bruder" oder „Vetter" Ọmọsanda, den er jetzt zum Kriegsführer ernannte, die Gegner zu vernichten. Ọmọsanda massakrierte dann auch die feindlichen Soldaten und verfolgte den flüchtigen Oloyọkoro. Er stellte ihn schließlich und verwandelte ihn durch einen Zauber in einen Felsen. Nur sechs namentlich genannte Gefangene wurden verschont. Ṣango gab sie zusammen mit der Stadt Ipapo seinem Heerführer Ọmọsanda als Belohnung für seinen Sieg.[35] Auch im Fall von Ọmọsanda bemerken wir eine eigenartige Unbestimmtheit in Bezug auf seine genealogische Zuordnung: Während die Ọyọ-Chronik ihn zur Verwandtschaft des fremden Ṣango zählt, macht die lokale Überlieferung von Ipapo ihn zu einem Sohn des einheimischen Ajaka.[36]

In der Geschichte Israels kommt nur die Periode der assyrischen Expansion zur Zeit des Šalmanassar III. für einen Vergleich mit der Intervention des Ṣango/*šangû* bei den Ọyọ-Yoruba in Frage. Unter Šalmanassar drang zum ersten Mal ein assyrisches Heer in das Gebiet des südwestlichen Syrien-Palästina ein, wo es auf das aufstrebende Aramäerreich Damaskus und auf Israel stieß. Um sich ein Bild von den Auswirkungen dieses weit nach Südwesten reichenden Vorstoßes der Assyrer zu machen, ist es unerläßlich, einen Blick auf alle Feldzüge Šalmanassars in dieses Gebiet zu werfen. Im Jahr 853 v. Chr. stand Šalmanassar erstmals einer Koalition syrisch-palästinensischer Könige gegenüber, die von drei Königen angeführt wurde, Hadadeser von Damaskus, Irḫuleni von Hamath und Ahab von Israel (874–843), dem zweiten Herrscher der Omriden. In den Jahren 849, 848 und 845 traf Šalmanassar im Westen erneut auf eine Koalition von Königen, von denen aber nur Hadadeser und Irḫuleni namentlich genannt werden. Erst der Feldzug von 841 brachte eine Wende. In Damaskus traf der König jetzt auf Hasaël; Irḫuleni von Hamath war offensichtlich auf die Seite der Assyrer übergewechselt; Jehu von Israel lieferte Šalmanassar am Fuß des Karmel Tribut. Im Jahr 838 kämpfte der assyrische König erneut gegen Hasaël von Damaskus, ohne

[34] Hess: *Ame*, S. 137–142; Johnson: *History*, S. 149–152.

[35] Hess: *Ame*, S. 141–142: Sagbedọ Olẹ Oleju, Ladigbon, Odigbon und Gboïngboïng. Johnson erwähnt in Bezug auf Ọmọsanda lediglich, daß sich dieser – entsprechend der Loyalitätspflicht der Yoruba – bei dem Tod Ṣangos gleichfalls das Leben nahm (*History*, S. 152).

[36] Ogunmola: *Perspectives*, S. 66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000103

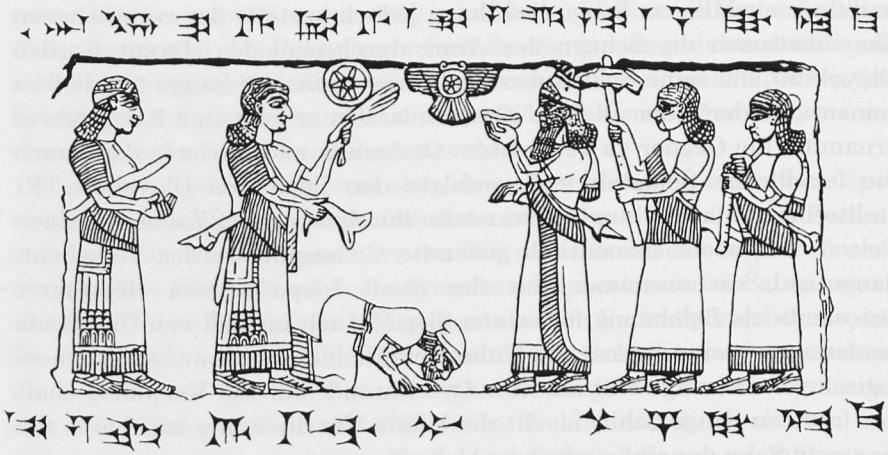


Abb. 2:
Jehu/Ọmọsanda beim Kniefall vor Šalmanassar III./Ṣango (841 v. Chr.)
Relief vom „Schwarzen Obelisken" aus Nimrud
(BHH, II, 809)

ihm aber eine entscheidende Niederlage beibringen zu können.[37] Daraufhin mußte er von weiteren Feldzügen nach Westen absehen.[38] Die assyrische Herrschaft über Israel kann zu diesem Zeitpunkt also nicht mehr als drei Jahre gedauert haben.

Im Hinblick auf die Geschichte Israels verdienen einige Einzelheiten des Feldzuges von 841 besondere Beachtung. In diesem Jahr schloß Šalmanassar seinen Gegenspieler Hasaël in Damaskus ein. Er belagerte die Stadt aber nicht und zog statt dessen weiter nach Süden ins Bergland Hauran. Von dort wandte er sich nach Westen und erreichte das Mittelmeer auf der Höhe des Karmel. In diesem gesamten Gebiet „zerstörte er Städte ohne Zahl, verwüstete und verbrannte sie mit Feuer und machte große Beute". Am Fuße des Karmel empfing er „Tribut von den Tyrern, den Sidoniern und von *ᴵJa-ú-a mār ᴵḪu-um-ri-i* (Jehu, dem Sohn Omris)".[39] Aus den geographischen Angaben ist zu schließen, daß das assyrische Heer zwischen Hauran und Karmel südlich vom See Genezareth

[37] Feldzugsberichte des Šalmanassar III. (ANET, S. 276–281; TUAT, I, S. 360–367).

[38] NOTH: *Geschichte*, S. 227; GRAYSON: *Assyria*, S. 262–269; PITARD: *Damascus*, S. 150–151.

[39] Feldzugsbericht des 18. Regierungsjahres (ANET, S. 280; TUAT, I, S. 366).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000104

quer durch das israelitische Territorium gezogen war.[40] Die während dieses Feldzuges durchgeführten Verwüstungen und die anschließende Unterwerfung Jehus müssen für die Geschichte Israels erhebliche Konsequenzen gehabt haben.[41]

Die biblische Erzählung des zweiten Königsbuches gibt keinerlei Zusammenhang zwischen der Revolte Jehus und dem Eingreifen einer Fremdmacht in die Geschicke Israels zu erkennen. Es heißt lediglich, daß Joram bei Ramoth-Gilead im Kampf gegen die Aramäer verwundet worden war, daß er in Jesreel seine Wunden auskurierte und daß in dieser Zeit der in Ramoth-Gilead zurückgebliebene Heerführer Jehu sich gegen ihn empörte (2 Kö 8–9). Wir finden kein Wort über die Reaktion der Aramäer, gegen die Jehu doch wohl eine Zeitlang weiter gekämpft haben müßte, oder gar der Assyrer. Astour und Ahlström glauben, aus dieser Konstellation schließen zu können, daß Joram und Jehu bei Ramoth-Gilead in Wirklichkeit nicht gegen die Aramäer, sondern gegen die Assyrer kämpften. Jehu habe nach der Verwundung seines Königs die Seiten gewechselt und aus politischem Kalkül die gesamte antiassyrische Partei ausgerottet.[42]

Bei genauer Betrachtung finden wir auch in der Bibel verschiedene Hinweise zu dieser im Königsbuch unerwähnten „ersten assyrischen Invasion Israels". Besonders deutlich ist in dieser Hinsicht eine Prophezeiung des Propheten Hosea, die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts den

[40] Diese Rekonstruktion der von Šalmanassar eingenommen Route stützt sich auf den Feldzugsbericht des 18. Regierungsjahres, dem zufolge der König das Mittelmeer bei dem Gebirge *Ba'li-ra'si* erreichte. Der Text der nach dem Zweiten Weltkrieg gefundenen Marmorplatte Šalmanassars III. lokalisiert *Ba'li-ra'si* „gegenüber von Tyros" (ANET, S. 280; TUAT, I, S. 366–367). Diese Beschreibung könnte auf den Berg Karmel, 54 km südlich von Tyros (Astour: *Invasion*, S. 384–386; Grayson: *Mesopotamia, History*. In: ABD, IV, S. 742), ebenso wie auf das Kap Ra'as al-Naqūra, 20 km südlich von Tyros (Lipinski: *Note*, S. 85; Timm: *Dynastie*, S. 196), zutreffen. Beide Lokalisierungen machen eine Durchquerung Israels sehr wahrscheinlich (Astour: *Invasion*, S. 384, Fn. 13).

[41] Diese Argumentation folgt Astour (*Invasion*, S. 383–389), der zusätzlich auf den chronologischen Konnex zwischen der Invasion Šalmanassars und den Umsturz Jehus hinweist (beide 841 v. Chr.). Seine Kritiker haben den chronologischen und geographischen Argumenten nur unzureichend Rechnung getragen (Donner: *Geschichte*, 1. Aufl., S. 280, Fn. 82 [vgl. jedoch die positivere Wertung von Astours Argumenten und die Übernahme seiner Chronologie in der 2. Aufl., S. 310, Fn. 88]; Pitard: *Damascus*, S. 148, Fn. 8).

[42] Astour: *Invasion*, S. 387–388; Ahlström: *King Jehu*, S. 58–59; id.: *Battle*, S. 159–161.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000105

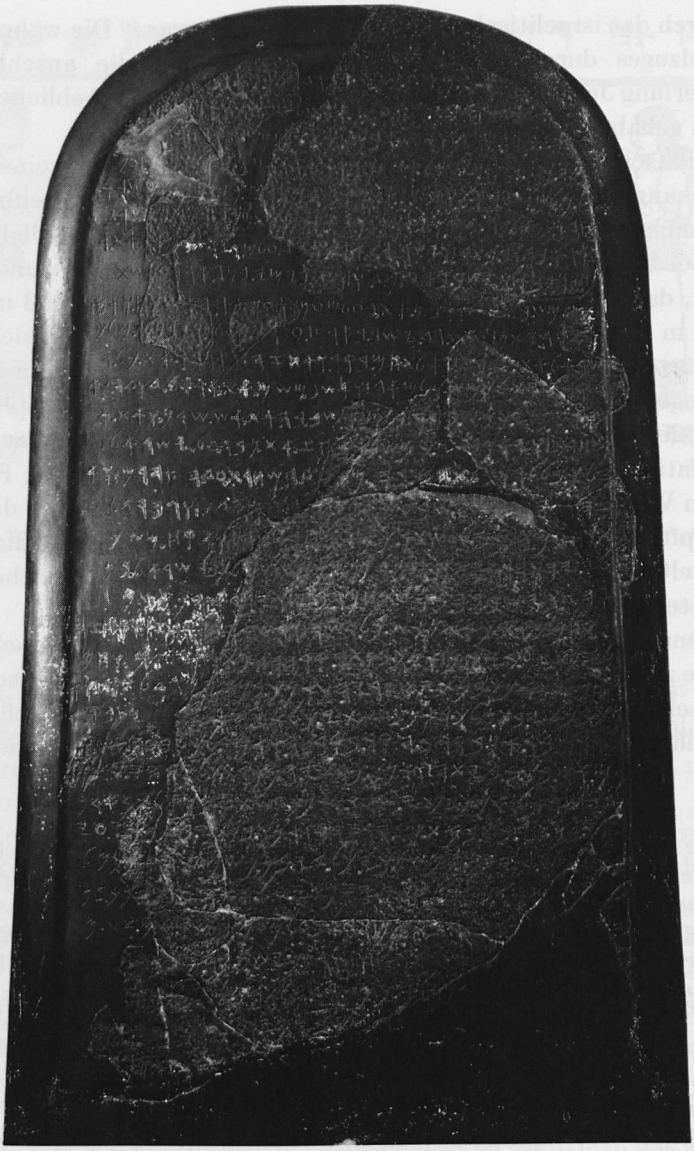


Abb. 3: Die Mescha-Stele von ca. 840 v. Chr.
König Mescha von Moab rühmt sich seiner militärischen Erfolge
gegenüber Israel. Die Aussage in Zeile 7
„Israel ist für immer zugrunde gegangen"
bezieht sich auf die – hier stillschweigend übergangene –
Eroberung Israels durch Šalmanassar III. und die Revolte Jehus (841 v. Chr.).
(Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000106

drohenden Untergangs Israels mit den Schreckenstaten Šalmanassars vergleicht:

> „(14) ... wie Šalman im Krieg Beth-Arbeel zerstörte[43], am Tag der Schlacht, an dem man die Mutter niederstreckte über ihren Kindern. (15) Das bringt euch Bethel ein wegen eurer grenzenlosen Bosheit" (Hos 10,14-15).

Astour legt glaubhaft dar, daß sich der Name Šalman nur auf Šalmanassar III. beziehen kann.[44]

Weiterhin gilt es einen in diesem Zusammenhang gemachten Zusatz der Septuaginta zu beachten, wonach Šalman das Haus Jerobeams zerstörte. Die Kommentatoren haben diesen Hinweis entweder auf das Ende Israels bezogen, wobei sie – wie Amos – an Jerobeam II. dachten, oder sie sahen darin eine situationsbezogene Interpolation ohne informativen Wert.[45] In Wirklichkeit war mit dem Namen Jerobeam offensichtlich Jerobeam I., der Begründer des israelitischen Nordstaates, gemeint, obgleich dieser, genau genommen, in keiner dynastischen Verbindung zu den Omriden stand.

Ein anderes Echo der verheerenden Zerstörungen, die Šalmanassar 841 v. Chr. in Israel angerichtet haben muß, finden wir in der Mescha-Stele von Moab. Dort heißt es, „Israel ist für immer zugrunde gegangen".[46] Einige Interpreten sehen in dem „Untergang Israels" einen Hinweis darauf, daß die Inschrift in der Zeit nach der Revolte Jehus verfaßt wurde.[47] Im Hinblick auf die Umwälzungen, die dieser angeblich rein innerisraelitische Umsturz Jehus bewirkte, wird deutlich, wie sehr die Erzählung des zweiten Königsbuches den Niedergang Israels in dieser Zeit verschleiert.[48]

Letztlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch westafrikanische Zeugnisse die Identifikation des assyrischen Herrschertitels *šangû*/Ṣango mit einem König namens Sulaiman oder Šalmanassar nahelegen: Bei den Son-

[43] Astour identifiziert Beth-Arbeel mit Arbela (1 Makk 9,2) und dem modernen Irbid und schlägt die Marschroute Hauran – Irbid – Beth-Schean – Jesreel – Megiddo – Karmel vor (*Invasion*, S. 384–386).

[44] Astour: *Invasion*, S. 386–387.

[45] Stier/Theile: *Polyglotten-Bibel*, S. 838, Fn. 14 (Vatikanischer Text); vgl. Ackroyd: *Hosea*. In: Black/Rowley: *Peake*, S. 611.

[46] ANET, S. 320; KAI 181,7; TUAT, I, S. 647.

[47] KAI, II, S. 173; Ahlström: *King Jehu*, S. 59; vgl. auch Meyer: *Geschichte*, II/2, S. 202, S. 279.

[48] Astour hat die beiden letztgenannten Hinweise, die seiner Argumentation besonderen Nachdruck verleihen, übersehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000107

ghay und den Kabawa trägt der vorislamische Wettergott jeweils neben Dongo/Dango (= Ṣango) auch den Zweitnamen Suleimana.[49] Dabei wird Suleimana vielfach als leichter auszusprechender Deckname des wegen seiner Mächtigkeit gefürchteten Dongo/Dango benutzt. Zwar bezieht sich dieser Name heutzutage jeweils nur auf den Wettergott, aber es gibt auch Anzeichen dafür, daß der König in vorislamischer Zeit gleichfalls als Dongo/Dango galt.[50]

Wenn wir nun Punkt für Punkt die Einzelheiten der mündlich überlieferten Ṣango-Erzählung von Ọyọ mit den historischen Ereignissen des Jahres 841 v. Chr. vergleichen, dann sind sechs verschiedene Entsprechungen festzustellen. Erstens, Ṣango besiegte zuerst, noch vor seiner Eroberung von Ọyọ, den mächtigen Fremdherrscher Olowu, den Unterdrücker der Yoruba. Šalmanassar besiegte zuerst, allerdings ohne ihn zu beseitigen, den mächtigen Hasaël von Damaskus, zu dessen Vasallenstaaten vorher auch Israel gehörte hatte.[51] Zweitens, Ṣango eroberte erst später die Hauptstadt Ọyọ/Ọyọkoro, die Residenz des Oloyokoro. Šalmanassar durchquerte Israel, indem er Städte plünderte und niederbrannte. Drittens, Oloyokoro widersetzte sich den Invasoren trotz der Kriegsmüdigkeit seiner Soldaten, aber diese ließen sich von Ṣango übertölpeln. Joram, der letzte Omride, kämpfte bis zum Ende gegen die Assyrer, aber seine Soldaten waren kriegsmüde. Viertens, Ṣango beauftragte seinen „Vetter" Ọmọsanda – oder gar den Sohn des Ajaka – die wehrlosen Gegner zu verfolgen und zu beseitigen. Nicht Šalmanassar eliminierte Joram und die omridische Führungsschicht, sondern der israelitische Heerführer Jehu, der sich zum Führer der proassyrischen Partei aufgeworfen hatte und diese Aufgabe in vorauseilendem Gehorsam übernommen hatte. Fünftens, Ọmọsanda verfolgte Ṣangos Gegner und machte sie erbarmungslos nieder, nur wenige seiner Anhänger wurden verschont; Oloyokoro wurde in einen Felsen verwandelt. Jehu metzelte erbarmungslos die Mitglieder und Parteigänger der Omriden nieder und ließ sich die abgeschnittenen Köpfe der Königssöhne ausliefern. Sechstens, Ṣango übte sieben Jahre

[49] ROUCH: *Religion*, S. 95, S. 315; eigene Feldnotizen zu Forschungen bei den Kabawa (1995–1997).

[50] LANGE: *Dimension*, S. 173, S. 178.

[51] Vgl. 1 Kö 20,22. Allerdings könnte es sich hier auch um anachronistische Zuordnungen von Nachrichten handeln, die eigentlich in die Zeit der Jehu-Dynastie gehören (JEPSEN: *Israel*, S. 154–159; NOTH: *Geschichte*, S. 222; ASTOUR: *Invasion*, S. 387; PITARD: *Damascus*, S. 115–125). Jedenfalls sind bei der Parallelisierung des Olowu mit Hasaël auch die späteren Angriffe Hasaëls gegen Jehu und seine Nachfolger zu berücksichtigen, da die mündliche Überlieferung die chronologischen Sequenzen nicht deutlich unterscheidet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000108

lang die Herrschaft über die Yoruba aus, bevor er verschwand und durch Ajaka/Isaak ersetzt wurde. Jehu lieferte 841 v. Chr. als Zeichen seiner Unterwerfung Tribut an Šalmanassar. Im Jahr 838 v. Chr. stand Šalmanassar erneut vor Damaskus. Nur während dieser drei Jahre konnten die Assyrer ihren israelitischen Vasallen einen effektiven Schutz vor den Aramäern gewährleisten. Diesem Vergleich ist noch hinzuzufügen, daß das Köpfe-Ritual der Ọyọ-Yoruba auf eine enge Beziehung zu einer vormaligen Herrschergruppe schließen läßt, während die biblische Notiz von den Köpfehaufen „vor dem Tor der Stadt" auf einen assyrischen Brauch hinzuweisen scheint.[52]

Angesichts des großen geographischen und zeitlichen Hiatus zwischen der Geschichte Israels und der Tradition der Ọyọ-Yoruba ist die Versuchung groß, diese Parallelen als rein zufällige Ähnlichkeiten abzutun. In der Tat, nur wenn es gelingt, einen Modus der Überlieferung aufzuzeigen, der sich auf eine Verankerung der mündlichen Erzählungen in bestimmten Institutionen und Ritualen stützt, wird der Erhalt einer beinahe dreitausendjährigen Tradition vielleicht vorstellbar. In dieser Hinsicht gilt es zunächst festzuhalten, daß die Namen der in der Ṣango-Erzählung genannten Protagonisten neben diesen Gestalten auch bestimmte Naturerscheinungen des Yorubalandes oder kommemorative Gebäude der Yoruba bezeichnen. So ist Ajaka nicht nur ein früher Herrscher der Yoruba, sondern auch ein Hügel, zu dessen Füßen die Stadt Ọyọ erbaut wurde.[53] Die Frauen Ṣangos, Ọya, Ọṣun und Ọba, wurden in den Namen von Flüssen verewigt, wobei Ọya den Niger bezeichnet.[54] Ein Felsen in einem sakralen Hain bei Old Ọyọ, das 1836 unter dem Druck der Fulani verlassen wurde, trägt in Erinnerung an den ersten Herrscher von Ọyọ den Namen Oloyọkoro.[55] Ọmọsanda, der Gegenspieler des Oloyọkoro, wird in einem Tempel der Stadt Ipapo, der nur ihm gewidmet ist, in Form einer Statue verehrt.[56] An Aganju, den Sohn und Nachfolger Ajakas, wird in der Mythologie als Gemahl der zentralen Göttin Yemọja und Vater des Ọrangan/Ọranmiyan erinnert; sein Name taucht außerdem als Bezeichnung einer überdachten Estrade des Palast-Vorhofes von Ọyọ auf.[57] Weitere

[52] Ahlström: *Battle*, S. 162, S. 165, Fn. 29.
[53] Johnson: *History*, S. 11, S. 150, S. 165.
[54] Ellis: *Yoruba*, S. 48.
[55] Hess: *Ame*, S. 142, Fn. 1. Old Ọyọ liegt in einer Entfernung von 130 km nördlich von New Ọyọ.
[56] Hess: *Ame*, S. 142, Fn. 2.
[57] Ellis: *Yoruba*, S. 43–44; Ojo: *Palaces*, S. 47–48 (Vorhof des Palastes); Mọgba Olatunji, 1.9.97 (überdachte Estrade).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000109

drei Söhne und eine Tochter (Atalja?) des Ajaka wurden einstmals in Städten verehrt, die teilweise ihre Namen tragen, weil man dort ihr „Verschwinden in die Unterwelt" kommemorierte.[58]

Nur wenig ist über die verschiedenen Rituale bekannt, die der Verehrung der genannten Gestalten zugrundelagen. Der Kultplatz des Olọyọkoro im heiligen Hain von Old Ọyọ wurde bereits erwähnt. Vermutlich gab es hier einen Priester, der selbst den Titel Olọyọkoro trug und der den Ọyọ-Herrscher aus der Periode vor Ṣango repräsentierte.[59] Etwas mehr wissen wir über den Kult, der dem Gegenspieler des Olọyọkoro, dem Ọmọsanda, gewidmet ist. Im Zentrum des Kultes stand der prachtvolle Tempel des Ọmọsanda in Ipapo, wo dem vergöttlichten Ọmọsanda jährliche Menschenopfer dargebracht wurden.[60] Diese Opfer waren wahrscheinlich dazu bestimmt, den Blutdurst des vergöttlichten Helden zu stillen, der von Ṣango mit der Eliminierung des Olọyọkoro und seiner Leute beauftragt worden war. Mit den Olọyọkoro und Ọmọsanda gewidmeten Kulten hätten wir somit eine partielle Erklärung, wieso das Eingreifen der Assyrer in Israel von 841 v. Chr. über so viele Jahrhunderte erinnert werden konnte. Eine weitere Erklärung ist in der Verehrung der Schädel zu sehen, die auf die Tötung von „Provinzfürsten" in der zweiten Herrschaftsperiode des Ajaka zurückführt. Wenn wir die erste Regierungszeit mit der Periode des Jerobeam I. und der Omriden und die zweite mit der Periode der Jehu-Dynastie gleichsetzen dürfen, dann wird deutlich, daß auch diese Verehrung der „Provinzfürsten" eigentlich den Omriden galt.

Weitere Stützen der historischen Erinnerung bilden gewisse Ämter, deren Entstehung ebenfalls auf den Sturz der Omriden zurückführt. Hier ist vor allem das Amt des Ọtun Iwẹfa 'rechter Eunuch' zu nennen, mit dem der vergöttlichte Ọmọsanda repräsentiert wird. Mit anderen Worten, der Ọtun Iwẹfa ist als Priester des Ọmọsanda anzusehen: Unter seiner Aufsicht stehen die Ortschaft Ipapo mit dem Ọmọsanda-Tempel und der Ọyọ-Vorort Koso mit dem Ṣango-Schrein; er ist ein initiierter Ṣango-Priester, der den wichtigsten Akt bei der Krönung des neuen Königs vornimmt, er garantiert die Ausführung der von den königlichen Orakel-

[58] Die Söhne heißen Ajuwon, Omagba und Làla, die Tochter trägt den Namen Banyané (HESS: *Ame*, S. 136–137).

[59] Entsprechend dem vollständigen Namen von Ọyọ, Ọyọ Egboro soll der Ọyọ-Herrscher auch Egboro (vgl. ABRAHAM: *Yoruba*, S. 172: מֹן*bra* 'Geist der Unterwelt') geheißen haben (JOHNSON: *History*, S. 166, Fn. 1).

[60] HESS: *Ame*, S. 142, Fn. 2. Die Tatsachẹ daß Ipapo 35 km nordwestlich von New Ọyọ liegt, scheint anzudeuten, daß das Heiligtum des Ọmọsanda aus der Umgebung von Old Ọyọ nach New Ọyọ transferiert wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000110

priestern vorgeschriebenen Rituale und überwacht die Durchführung des jährlichen Festzykluses.[61] MORTON-WILLIAMS hat den Ọtun Iwẹfa als Repräsentanten des religiösen Aspektes der Person des Königs definiert.[62] Es ist leicht vorstellbar, daß in einer assyrisch-israelitischen Mischform des Königtums dem obersten Stellvertreter Israels die höchsten priesterlichen Aufgaben und besonders der Kult des Wettergottes zufielen.

Einen weiteren Niederschlag der Ereignisse von 841 v. Chr. in den Institutionen finden wir unter den Elitekämpfern, den Eṣo. Bei seiner Ausmerzung der Gefolgsleute des Olọyọkoro verschonte Ọmọsanda sechs Personen, die er zu Gefangenen machte: Sagbedo, Ole (Elia?), Oleju (Elisa?), Ladigbon, Odigbon und Gboingboing. Ṣango vermachte sie ihm als Sklaven zusammen mit der Ortschaft Ipapo.[63] Unter den von JOHNSON genannten sechzehn oberen Eṣo finden wir an der neunten bis zwölften Stelle: Sagbedo, Ole, Odigbon und Gboingboin.[64] Es ist kaum zweifelhaft, daß die Ọyọ-Traditionisten die Erinnerung an die „Versklavung" bestimmter israelitischer Würdenträger nur aufgrund der Eṣo-Titel bewahrt haben.

3. Das assyrische Exil und das Ifa/Efod-Orakel

Angesichts der vielfältigen Spuren des Sturzes der Omriden in der historischen Erinnerung der Ọyọ-Yoruba stellt sich die Frage nach dem assyrischen Exil: Sollten die Vorfahren der Yoruba den Assyrern soweit entgegengekommen sein, daß sie die assyrische Eroberung Israels von 722 v. Chr. und die anschließenden Verschleppungen völlig aus ihrem historischen Gedächtnis gelöscht hätten? War ihnen der von Ṣango/Šalmanassar III. und Ọmọsanda/Jehu geführte Schlag gegen die Omriden soviel wichtiger als der Verlust ihrer Heimat? Könnte es sogar sein, daß ihnen die traumatische Erfahrung des assyrischen Exils gänzlich fehlt?

Nach Ajaka herrschen vier Könige der mythischen Zeit, die noch heute kultische Verehrung genießen:[65] Aganju, Kọri, Oluaṣo und Olugbogi.[66]

[61] JOHNSON: *History*, S. 44, S. 59, S. 152; MORTON-WILLIAMS: *Yoruba kingdom*, S. 62–63; LAW: *Empire*, S. 110, Fn. 163.

[62] MORTON-WILLIAMS: *Outline*, S. 253.

[63] HESS: *Ame*, S. 142.

[64] *History*, S. 73. Ob auch Oleju und Ladigbon zu den Eṣo gehören, ist unbekannt.

[65] HESS: *Ame*, S. 156.

[66] JOHNSON nennt letzteren Onigbogi (*History*, S. 158–159).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000111

Wie oben angedeutet wurde, gehören Aganju und Ḳori vermutlich zur assyrischen Geschichte, Oluaṣo und Olugbogi dagegen zur israelitischen. Die erneute Erwähnung zweier israelitischer Herrscher stimmt grob mit der assyrischen Schwächeperiode überein, die vermutlich schon vor dem Ende der Regierungszeit des Adadnerāri III. (810–783) einsetzte[67] und sich bis zum Beginn der Herrschaft Tiglatpilesers III. (745–727) erstreckte. Die Ọyọ-Chronik stellt Oluaṣo als einen friedliebenden König dar, unter dessen Herrschaft das Volk glücklich war.[68] Aber in einem Sprichwort ist auch die Rede von den Prüfungen des Oluaṣo.[69] Diese Anspielung könnte auf Joas (803–790) ebenso wie auf Jerobeam II. (790–740) zutreffen. Aber vielleicht sind die sprichwörtlichen Prüfungen als fernes Echo einer politischen Unterwerfung mit gewaltigen Tributabgaben zu verstehen. Da eine Inschrift belegt, daß *lJa-'a-su KURSame-ri-na-a-a* (Joas von Samaria) Tribut an Adadnerāri lieferte, könnte man deshalb geneigt sein, in Oluaṣo die fortlebende Erinnerung an den historischen Joas zu sehen.[70]

Das Ende des ersten „Ọyọ-Reiches" schreibt die mündliche Chronik Olugbogi zu. Dieser habe eine große Pietätlosigkeit begangen, als er es ablehnte, das Ifa-Orakel zu übernehmen, welches noch heute bei den Yoruba eine große Rolle spielt. Beide Versionen der Chronik machen die Mutter/Großmutter des Königs zur Priesterin des Orakels. Nach der Version von HESS führte ihre Zurückweisung zur Eroberung von Ọyọ durch die Nupe:

> Die Priesterin verfluchte ihren Sohn, den König, und initiierte an seiner Stelle den König von Ado in das Ifa-Orakel. Als der König von Ọyọ dies erfuhr, wollte er das Orakel mit Gewalt in seine Macht bekommen und rüstete zum Krieg. Die Priesterin kam ihrem Protegé zur Hilfe, indem sie die Nupe gegen Ọyọ aufgewiegelte. Die Nupe eroberten die Stadt und der König wurde getötet.[71]

Auch bei JOHNSON besteht ein Zusammenhang zwischen der Zurückweisung des Ifa-Orakels und der Eroberung Ọyọs durch die Nupe, nur wird bei ihm der Angriff der Nupe nicht direkt auf die Machenschaften der Priesterin zurückgeführt. Nach seiner Darstellung handelte es sich um einen Schicksalsschlag, der vermeidbar gewesen wäre: Die frühere Ab-

[67] GRAYSON: *Assyria*, S. 273–274 und Fn. 208.
[68] HESS: *Ame*, S. 151–152; JOHNSON: *History*, S. 158.
[69] JOHNSON: *History*, S. 158.
[70] ANET, S. 281 und TUAT, I, S. 368.
[71] HESS, *Ame*, S. 152–155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000112

dankung oder gar die Vertreibung Ṣangos durch die Bevölkerung von Ọyọ sei der Grund für die Feindschaft der Nupe gegenüber Ọyọ gewesen. Die Eroberung der Stadt durch die Nupe habe zur Flucht des Königs und seiner Gefolgsleute nach Borgu und zur Errichtung eines Königtums im Exil geführt.[72]

Das Ende des unabhängigen Staates Israel im Jahre 722 v. Chr. und die Verschleppung seiner Einwohner nach Ḥalaf, zum Ḥabur und ins Land der Meder werden im zweiten Königsbuch beschrieben. Der Autor unterscheidet zwischen der Ereignisgeschichte und der theologischen Erklärung für die Abwendung Jahwehs von seinem Volk. Im Vordergrund dieser Erklärung steht ebenfalls die Idee einer „Bestrafung" für religiöse Verfehlungen:

> „Das geschah, weil die Israeliten sich gegen den Herrn ... versündigten. ... Sie verehrten fremde Götter. ... Sie errichteten מצבות (Steinmale) und אשרים (Kultpfähle). ... Sie dienten den Götzen. ... Der Herr warnte Israel und Juda durch alle seine Propheten, durch alle Seher. ... Doch sie liefen nichtigen Göttern nach und wurden selbst zunichte. ... Sie stellten einen Kultpfahl auf, beteten das ganze Heer des Himmels an und dienten Baal. ... Darum wurde der Herr über Israel sehr zornig und verstieß es von seinem Angesicht" (2 Kö $17_{,7-18}$).

Auch die Vorfahren der Yoruba suchten eine Erklärung für den größten Bruch in ihrer Geschichte. Nur fanden sie diese in der Zurückweisung des Ifa-Orakels. Wir werden sehen, daß sich diese Idee durchaus mit gängigen Vorstellungen der israelitischen Volksreligion vereinbaren läßt.

In Ọyọ finden wir anstelle einer Verschleppung die Idee einer Flucht ins Exil zu einem benachbarten Volk: Die Nupe aus dem Osten greifen an, sie finden nur den König und wenige seiner Gefolgsleute in der Hauptstadt, diese fliehen vor ihnen nach Norden zu den Bariba in Borgu (2 Kö: Ḥalaf und Ḥabur). In Borgu werden sie nicht lange geduldet, deshalb wandern sie zurück ins nordwestliche Yorubaland, zunächst nach Kiṣi und dann nach Igboho. Von dort nehmen sie fünf Generationen später ihre alte Hauptstadt Ọyọ erneut in Besitz. Inzwischen machte auch Ofinran die religiösen Verfehlungen seines Vorgängers Olugbogi wieder gut, indem er sich in den Ifa-Kult initiieren ließ. Wenig später sei er auch in die Geheimnisse des Egungun-Totenkultes eingeweiht worden.[73] Somit ver-

[72] Johnson erwähnt ausdrücklich diese beiden Versionen (*History*, S. 158–159; vgl. auch S. 32–34).

[73] Johnson: *History*, S. 159–167. Bei Hess springt die Erzählung von Olugbogi (9) nach einer kurzen Erwähnung von Ofiran (10) zu Ajiboyede (13). Auf die Borgu-

legt die Chronik die Übernahme der beiden wichtigsten Grundelemente der Yoruba-Kultur in die Periode der Wanderungen, die doch wohl als die Zeit vor der Niederlassung im Yorubaland zu interpretieren ist.[74]

Noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts stand der Ifa-Kult im Zentrum der religiösen Praxis der Yoruba.[75] Kurzgefaßt handelt es sich beim Ifa-Orakel um eine Methode der Divination, die jedem einzelnen den Willen seiner Schutzgottheit kundtut. Die Divination erfolgt mit Hilfe von 16 Palmkernen oder einer Würfelschnur und einem besonderen Brett. Der Ifa-Priester trägt diese Kultgegenstände in einer speziell hergestellten Tasche, die er sich über die Schulter hängt.[76] Die gleiche Tasche dient manchmal anstelle des Bretts als Unterlage für den Wurf der Palmkerne oder der Würfelschnur.[77] Zur Aufbewahrung der 16 Palmkerne des Ifa-Orakels wird häufig eine runde Schüssel mit einem Deckel oder ein Kasten benutzt. Beide sind kunstvoll geschnitzt und im Innern unterteilt: In der Mitte befindet sich eine Aushöhlung für die Ifakerne und darum herum sind vier Abteilungen angeordnet, die Lehm, Holzkohle, Kalk und Rotholzfarbe enthalten. Diese Stoffe gehören den Göttern Eṣu, Ṣango, Ọbatala und Ogun und sind dazu bestimmt, deren Opfer aufzunehmen.[78] Die Zahl der im Ifa-Orakel involvierten Gottheiten könnte früher noch größer gewesen sein, denn zwischen den 16 Palmkernen und den 15 oder 16 aus Yemọjas Leib entstandenen Göttern besteht ein Zusammenhang.[79] Anfragen an das Ifa-Orakel werden von den Adepten aller Gottheiten der Yoruba gestellt. Sie betreffen die verschiedensten Bereiche des Lebens von der Geburt bis zum Tod. Die Könige des Yorubalandes hatten ihre eigenen Ifa-Priester.[80]

Die weit über das Yoruba-Gebiet hinaus bekannte Ifa-Divination[81] ist mit dem altorientalischen Efod zu vergleichen. In Akkadisch bezeichnet

Igboho-Exilperiode wird nur kurz im Zusammenhang mit einer Reise des Ofiran zum Tempel seiner Mutter bei den Bariba/Borgu angespielt. HESS selbst ist sich bewußt, daß sein Informant nach Olugbogi nicht mehr den vollständigen Text der Chronik wiedergibt (*Ame*, S. 156–157).

[74] LAW hat bereits Zweifel an der Historizität der Exilserzählung geäußert, nur denkt er an eine Rückprojektion der Ereignisse des 19. Jh.s (*How many times*, S. 37–42).

[75] ELLIS: *Yoruba*, S. 95–96; FROBENIUS: *Afrika*, S. 230–231.

[76] ELLIS: *Yoruba*, S. 59; FROBENIUS: *Afrika*, S. 247, S. 249, nº 1.

[77] BASCOM: *Ifa*, S. 32, Abb. nº 16, nº 17.

[78] FROBENIUS: *Afrika*, S. 254, S. 259–260.

[79] ELLIS: *Yoruba*, S. 44–45; FROBENIUS: *Afrika*, S. 263.

[80] ELLIS: *Yoruba*, S. 56–64; BASCOM: *Ifa*, S. 26–32.

[81] MAUPOIL: *Géomancie*, S. 3–17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000114

epattu (Pl. *epadātu*) ein kostbares Gewand.[82] Im ugaritischen Baal-Zyklus übergibt Baal sein *ipd* an seinen Sohn als Zeichen seiner Herrschaft (KTU 1.5 V, 2, 23–24). Auch in Israel war das אפוד (*efôd*) ein Gewand, nur wurde dieses entweder vom orakelgebenden Priester, König oder Gottesabbild getragen. Diese Bedeutungen, auf die noch einzugehen sein wird, stellen eine Verbindung zu der Schicksalstafel des babylonischen *enuma eliš* her: Als Zeichen der Inthronisation übergibt Tiamat ihrem Sohn und Gatten Kingu die Schicksalstafel und befestigt sie an seiner Brust.[83] Nach seiner Bezwingung der Tiamat und ihrer Helfershelfer nimmt Marduk Kingu die unrechtmäßig getragene Schicksalstafel ab, versiegelt sie und heftet sie an seine eigene Brust.[84] Damit war die Herrschaft von Kingu auf Marduk bzw. Aššur übergegangen. Von nun an oblag es Marduk/Aššur, während des Neujahrsfestes die wichtigsten Schicksalsbestimmungen an der Spitze der Götterversammlung zu treffen.[85] Sein Repräsentant auf Erden und seine Verkörperung während des Neujahrsfestes war der König.[86]

In der ältesten Schicht des Alten Testaments (J) bezeichnet *efôd* ein metallisches Sakralgewand, welches von dem orakelgebenden Gottesbild (Jahwe) und vom orakelgebenden Priesterkönig getragen wurde. Später bezieht sich das Wort auch auf den hohepriesterlichen Ornat (P).[87] Die ältere und ursprünglichere Bedeutung umfaßt neben dem funktionsgebundenen Bekleidungsstück auch andere Teile der Kleidung, wie insbesondere die Brusttasche zur Aufnahme der Orakelgeräte, und – im erweiterten Sinne – auch die Orakelgeräte selbst. Vieles deutet darauf hin, daß der Terminus *efôd* sich im Alten Testament auf konkrete Gegenstände bezieht, die bei der Schicksalsbefragung benutzt wurden, obgleich dahinter jeweils der abstrakte Begriff des Orakels steht. Dabei sorgt nicht nur das Fehlen eines eindeutigen Orakel-Begriffes im Alten Testament für Verwirrung, sondern auch das deuteronomistische Verbot der Divination (Dtn 18,9-14). Im einzelnen steht der Terminus *efôd* für folgende Gegen-

[82] AHw I, S. 222; CAD IV, S. 183.

[83] *Enuma eliš*, I, S. 157; II, S. 43; III, S. 47, S. 105; ANET, S. 63, S. 64, S. 65; TUAT, III, S. 574, S. 576, S. 580, S. 582.

[84] *Enuma eliš*, IV, S. 121–122; ANET, S. 67; TUAT, III, S. 586.

[85] *Enuma eliš*, III, S. 63; ANET, S. 65; TUAT, III, S. 581 (Marduk fordert, daß er mit seinem Wort das Schicksal bestimmt); Meissner: *Babylonien*, S. 111, S. 125.

[86] Labat: *Royauté*, S. 243–245; Frankfort: *Kingship*, S. 320, S. 327–329.

[87] Gesenius: *Handwörterbuch*, S. 58–59; HAL, S. 75; van der Toorn/ Lewis: תְּרָפִים In: ThWAT, VIII, S. 772–775.

stände: ein Kleidungsstück des Priesterkönigs, des Gottesbildes und des Hohenpriesters, das Gottesbild selbst (Ri 8,24-27)[88], die Orakelgeräte[89], die Bundeslade (LXX Sam 14,18)[90] und der Beutel, der zur Aufnahme der Orakelgeräte dient (Lev 8,7).[91] Gemeinsam ist diesen verschiedenen Elementen die Idee des „Bedeckens" entweder durch ein Kleidungsstück oder innerhalb eines Behälters. Der Efod-Kult in seinen verschiedenen Ausprägungen betraf also vermutlich ein Orakel, welches „bedeckt" getragen und aufbewahrt wurde.[92] Historisch bedeutsam ist die Tatsache, daß Hosea, der in der Endphase Israels den Götzendienst streng verurteilt, die Benutzung des Efod erlaubt.[93] Die zentrale Orakelbefragung durch den König oder seinen Hohenpriester scheint also in Israel, wenigstens zeitweise, durchaus zu den orthodoxen Kultpraktiken gehört zu haben.

Neben dem Efod werden im Alten Testament auch die Lose האורים והתמים (Urim und Tummim) genannt, die offenkundig der Orakelbefragung dienten. Sie hingen eng mit dem Efod zusammen, denn sie wurden vom Priester in einer über der Efod-Schärpe befestigten Tasche getragen (Ex 28,28). Im Gegensatz zu dem geheimnisvollen Efod waren sie aber keinerlei Verbot unterworfen. Im Gegenteil, nach dem Segen des Mose bestand die wichtigste Aufgabe der Levi-Priester in der Befragung der Urim und Tummim (Dtn 33,8). Aus Ex 28,28 ist zu ersehen, daß die Lossteine in einem Brustbeutel getragen wurden und daß sie zahlenmäßig mit den Stämmen Israels übereinstimmten. Dtn 33,8 und Esra 2,63 machen deutlich, daß dieses Orakel den Priestern vorbehalten war. Esra 2,63 und Neh 7,65 legen nahe, daß das Orakel Urim und Tummim in nachexilischer Zeit in Juda nicht mehr bekannt war.[94] Somit spricht vieles dafür, daß wir mit dem Efod und dem Urim und Tummim zwei eng verwandte Methoden der Orakelbefragung vor uns haben. Aber während das Efod wegen seines offensichtlich heidnischen Hintergrundes die Kritik der Deuteronomisten auf sich zog, wurde die Praxis des Losorakels *per se* nicht beanstandet.

[88] JEFFERS vermutet, daß das Bild der Gottheit eine Tasche für das Orakel trug (*Magic*, S. 207).

[89] 1 Sam 21,10 (das Schwert Goliaths liegt hinter dem Efod); 1 Sam 23,9-12 (Ajatar kommt mit dem Efod in der Hand); 30,7-8 (David läßt sich das Efod bringen und befragt Gott). Es könnte sich hier allerdings auch jeweils um eine Lade oder einen Kasten handeln.

[90] JEFFERS: *Magic*, S. 204-209.

[91] GESENIUS: *Handwörterbuch*, S. 59; JEFFERS: *Magic*, S. 207-208.

[92] JEFFERS: *Magic*, S. 207-208.

[93] Hos 3,4; JEFFERS: *Magic*, S. 208.

[94] JEFFERS: *Magic*, S. 212-215.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000116

Aus der Gegenüberstellung des Ifa-Kultes und der Orakelpraxis der Israeliten ergeben sich wichtige Übereinstimmungen: Beide Kulte waren von zentraler Bedeutung für die religiöse Praxis der betroffenen Völker und beide standen im Zentrum des Königtums; in beiden Fällen dienten geworfene Lossteine zur Orakelbefragung;[95] die Steine wurden jeweils in einem Beutel oder in einem Kasten verwahrt; bei der Orakelbefragung spielten neben dem Nationalgott Ọbatala/Jahwe auch andere Götter eine Rolle (Eṣu/Satan, Ṣango/Baal und Ogun/Koṭar-wa-Ḥasis); weiterhin bestand ein Zusammenhang zwischen der Anzahl der Orakelsteine und der Anzahl der Gottheiten (Yoruba) und der Stämme (Israel/Yoruba).

Die Verbindung Jahwes mit anderen Göttern im Efod könnte der Grund dafür gewesen sein, daß dieser Kult – trotz der versuchten Umdeutung auf Jahwe allein (wie in den Ladeerzählungen) – der deuteronomistischen Kritik zum Opfer fiel, während das Losorakel Urim und Tummim mit Wohlwollen beurteilt wurde und deshalb fortbestehen konnte. Die zentrale Stellung des Ifa für die Religion der Yoruba scheint somit weitgehend der großen Bedeutung des Orakelwesens für das israelitische Nordreich zu entsprechen. Insofern könnte die Nichtbeachtung des Ifa-Orakels, welche die Ọyọ-Chronik als Begründung für den Beginn des Exils angibt, durchaus den religiösen Vorstellungen der frühen Yoruba entsprochen haben. Nur müßte die ätiologische Legende dahingehend uminterpretiert werden, daß nicht die Einführung des Orakels abgelehnt wurde, sondern der Orakelspruch eines bereits seit langem praktizierten Ifa/Efod-Kultes.[96] Da aber ätiologische Erklärungen in allen historischen Überlieferungen gang und gäbe sind, besteht darin keine Schwierigkeit.

II.
KERNELEMENTE DES KANAANÄISCH-ISRAELITISCHEN KULTES BEI DEN YORUBA

Grundlegend für den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult war die mythische Vorstellung von einem sterbenden und wiederauferstehenden Gott, die während der jährlichen Feste in Szene gesetzt wurde. Im Zentrum des

[95] Das Losorakel steht im Gegensatz zum Orakelwesen der altorientalischen Umwelt Israels (vgl. Meissner: *Babylonien*, S. 242–282; Loretz: *Ugarit*, S. 143–146).

[96] Die Existenz einer Göttin Ifa bei den Yoruba steht dieser Etymologie nicht entgegen, da es sich hier um eine Neuschöpfung handelt (Frobenius: *Afrika*, S. 202, S. 231).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000117

Festgeschehens stand jeweils der König. Ihm oblag die wichtigste Rolle bei der kultdramatischen Darstellung der einzelnen Aspekte des Mythos: Tod und Auferstehung des Gottes, Kampf zwischen dem Gott und seinen Feinden, Prozession zur Feier des auferstandenen Gottes und Nachvollzug der heiligen Hochzeit.

Die enge Verknüpfung von Mythus und Ritus läßt sich am besten für das mesopotamische Neujahrsfest nachweisen. Von dieser Tatsache ausgehend, haben Vertreter der kulthistorischen Forschungsrichtung besonders auf der Grundlage der Psalmen versucht, vergleichbare Verhältnisse in Israel nachzuweisen. Nach der Entdeckung des Baal- Zyklus in Ugarit (1929–1937) richtete sich die Aufmerksamkeit auf die mythischen und kultischen Texte von Ugarit: Bald wurde klar, daß Sprache, Sprachbilder und kultischer Hintergrund dieser Texte in nächster Nähe zu der von den biblischen Autoren scharf kritisierten kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion standen. In vielen Punkten gab es sogar scheinbare Gemeinsamkeiten mit der effektiven Religionspraxis der israelitischen Königszeit, die allerdings schon früh von einigen Propheten angeprangert wurden, und die in der Exil- und Nachexilzeit auch langsam im Kultus durch verweltlichte Riten ersetzt wurden.

Wieweit sich die Israeliten aber wirklich in der Königszeit mit ihrer Kultpraxis von dem kanaanäischen Fruchtbarkeitskult entfernt hatten, ist wegen der späteren Überarbeitungen nur noch schwer aus den biblischen Texten herauszulesen. Bei den folgenden Vergleichen zwischen den Festriten einzelner Yoruba-Städte und den Riten der syrisch-palästinensischen Bevölkerung wird davon ausgegangen, daß es in der Königszeit keine strikte Trennung zwischen israelitischen und kanaanäischen Kultbräuchen gab. Zudem bestanden auch innerhalb der jahwistisch orientierten Bevölkerung der beiden israelitischen Staaten unterschiedliche Auffassungen darüber, wie das Verhältnis zu den kanaanäischen Nachbarn zu gestalten war. So ist zum Beispiel eindeutig belegt, daß die Anhänger der Omriden, trotz ihrer jahwistischen Grundtendenz, den Kanaanäern weniger ablehnend gegenüberstanden als die Minorität der radikalen Jahwisten, die 841 v. Chr. mit der Revolution des Jehu in Israel die Macht übernahmen.[97]

Wenn in den folgenden Ausführungen Ọbatala nicht nur mit Jahwe gleichgesetzt wird, der ihm mit seinen Eigenschaften am nächsten kommt, sondern auch mit Baal, dann soll damit angedeutet werden, daß

[97] MEYER: *Geschichte*, II/2, S. 325–340; DONNER: *Geschichte*, II, 2. Aufl., S. 293–310; TIMM: *Dynastie*, S. 270–303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000118

Ọbatala einem israelitischen Staatsgott entspricht, der keinesfalls mit dem kanaanäischen Baal zu identifizieren ist, aber auch nicht mit dem deuteronomistischen Jahwe. Vermutlich ist er am ehesten mit dem Staatsgott der Omriden zu vergleichen, doch von diesem fehlen uns eindeutige Zeugnisse. Dagegen hat der von den Ọyọ-Yoruba verehrte Wettergott Ṣango, dessen Name aus dem assyrischen Königstitel *šangû* abgeleitet ist, viele Züge, die an den kanaanäischen Baal erinnern.[98] Daß wir mit Ọbatala dennoch einen syrisch-palästinensischen Staatsgott vor uns haben, der sich stark von dem deuteronomistischen Jahwe unterscheidet, wird durch dessen Partnerin Yemoo und seinen Gegenspieler Ọbameri/Mope nahegelegt: Während in Yemoo deutlich Baals Partnerin Anat zu erkennen ist, tritt uns mit Ọbameri/Mope der aus dem Baal-Zyklus wohlbekannte Todesgott Mot entgegen. Ein wichtiger Partner Ọbatalas ist der Pockengott Ṣanpọnna. Er entspricht dem westsemitischen Pestgott Rašap, dem Bundesgenossen Baals in der Unterwelt.

1. Jahwe/Ọbatala und seine Partnerin Anat/Yemoo

a) Ugarit-Texte und Altes Testament

Aus dem Baal-Zyklus geht hervor, daß die Göttin Anat dem kanaanäischen Wettergott Baal als „Schwester" und „Geliebte" zur Seite stand. Anat hilft Baal in seinen Kämpfen gegen seine Feinde; sie tritt dafür ein, daß ihm ein Palast gebaut wird; vor seinem Gang in die Unterwelt zeugt sie einen Sohn mit ihm[99]; nach dem Eintreten seines Todes kümmert sie sich um die notwendigen Bestattungsopfer; später rächt sie seinen Untergang, indem sie Mot vernichtet.[100]

Drei Epitheta zeichnen Anat aus: *btlt* 'Jungfrau', *št* 'Herrin' und *ybmt limm*.[101] Im Zusammenhang mit Yemoo interessiert uns hier die Übersetzung des dritten Epithetons.[102] Wenig Schwierigkeit bereitet *ybmt*, das

[98] Vgl. Lange: *Ursprung*, S. 222–235 (Ṣango), und Caquot/Sznycer: *Textes*, II, S. 73–85; de Moor: בַּעַל. In: ThWAT I, S. 706–718; Pope: *Baal-Hadad*. In: WM, S. 253–264 (Baal).

[99] So Delekat: *Anath*. In: BHH I, S. 91; Kapelrud: *Goddess*, S. 68–69; Kinet: *Ugarit*, S. 83–84, auf der Grundlage von KTU 1.5 V 18–19, 1.10 II–III und 1.13. Die meisten Kommentatoren unterscheiden in KTU 1.5 II 18–19, jedoch zwischen Anat und der Färse.

[100] Caquot/Sznycer: *Textes*, I, S. 85–92.

[101] Kapelrud: *Goddess*, S. 27–34;

[102] In Somalia wird die Prophetentochter Fatima in einem Frauenlied, das in Erwartung der Geburt eines Kindes gesungen wird, als *batuula* bezeichnet (*abbaaye sittiday*, *batuula mukhtaar*, *batuula nabbi* 'Schwester, meine Dame', die

יבמת/יבמה (*ybmt/ybmh*) entspricht und 'Witwe des Bruders' oder 'Witwe des Bruders des Gatten' bedeutet.[103] Es hat die Varianten *ybnt* und *ymmt*[104] und findet sich aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Yoruba-Namen Yemoo wieder, der in einigen Städten die Partnerin Ọbatalas bezeichnet.[105] Das Wort *limm* wird entweder als 'Völker/Klans' oder als 'Prinz' (*pluralis majestatis*) übersetzt. Im zweiten Fall bezöge es sich auf Baal, wobei ihm die klare Bedeutung von 'Witwe Baals' zukäme.[106] Bei den westlichen Hausa ist Anniya Talimmo der Name der häufigsten Erscheinungsform von Anniya (Anat).[107] Der Beiname Talimmo ist hier als *ta límmò* 'die des Limmo' zu verstehen, was eine Bezugnahme auf den Wetter- und Nationalgott nahelegt. Damit haben die Yoruba mit Yemoo den ersten Teil des Epithets *ybmt limm* und die Hausa mit Talimmo den zweiten zur Bezeichnung der Partnerin des Wettergottes beibehalten.

Eine Partnerschaft zwischen Anat und Jahwe wurde häufig vermutet, läßt sich aber nur anhand eines Schwurtextes der jüdischen Kolonie von Elephantine nachweisen.[108] Viele Autoren nehmen an, daß sich hinter der Himmelsgöttin in Jer 7,18 und 44,17 die fliegende Anat verbirgt.[109] Aber selbst wenn diese Identifikation nachweisbar wäre, ist damit noch nichts über eine Beziehung zu Jahwe ausgesagt. Zu erwähnen ist hier noch eine Konjektur WELLHAUSENS, wonach Jahwe in Hos 14,9 ursprünglich zu Israel sprach, „er selbst (Jahwe) sei seine (Israels) Anat und seine Aschera".[110] Im Licht der Textfunde von Kuntillet Ajrūd und Khirbet el-Qōm, wo „Jahwe und seine Aschera" genannt werden, erlangt diese Kon-

erwählte *batuula*, die *batuula* des Propheten). Ich verdanke diese Information Frau SHAMSA DIRIE. Die Araber von Jerusalem verehren Maria, ستّ مريم, an einem Ort, der vormals wahrscheinlich der Anat geweiht war (*vd. infra*).

[103] HAL, S. 367.

[104] KTU 1.3 IV 40; 1.3 III 12.

[105] In Ifẹ, Ejigbo und Ifọn. Ansonsten gilt Oduduwa häufig als Gefährtin Ọbatalas (ELLIS: *Yoruba*, S. 41–43; HALLGREN: *Things*, S. 29), obgleich dieser Name ursprünglich den Gegenspieler Ọbatalas in der Schöpfungserzählung bezeichnet (FROBENIUS: *Afrika*, S. 285–287; LANGE: *Erbe*, I, S. 87–92; S. 124–125). Vieles deutete darauf hin, daß der männliche Oduduwa-Name den weiblichen *ybmt/ymmt/Yemoo*-Namen der Partnerin Jahwes/Ọbatalas verdrängt hat.

[106] GINSBERG: *Myth of Anath*, S. 8–10; GRAY: *Legacy*, S. 40, Fn. 8; CAQUOT/SZNYCER: *Textes*, I, S. 92 (eine Möglichkeit).

[107] Jährliche Feldforschungen des Autors in Kebbi (1994–1997).

[108] COWLEY: *Papyri*, S. 147–148, nº 44.

[109] PORTEN: *Archives*, S. 165, S. 177; OLYAN: *Observations*, S. 161–163.

[110] DIETRICH/LORETZ: *Jahwe*, S. 110–120, S. 173–182.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000120

jektur zwar eine erneute Aktualität[111], aber auch damit wird die Nähe der Göttin Anat zu Jahwe nicht nachgewiesen. Somit kann sich die Annahme einer Göttin Anat an der Seite Jahwes neben dem konkreten Hinweis aus Elephantine im wesentlichen nur auf die Parallelität zwischen dem kanaanäischen Baal und dem israelitischen Jahwe stützen.[112]

Im ersten Teil dieser Ausführungen haben wir gesehen, daß zahlreiche Argumente für eine Identifikation von Ọbatala mit Jahwe plädieren.[113] Hier sei nur noch eine Berichtigung der Etymologie hinzugefügt: Wie bei dem parallelen Hausa-Gott Nata'ala oder Mamman Nata'ala (Dangaladima) scheint der Name auf eine hebräische oder aramäische Hitpa'el-Form wie in Ez 38,23 הִתְקַדַּשְׁתִּי (*hitəqādišətî* 'ich werde mich heilig zeigen') zurückzugehen. Die semitische Wurzel *'ly* 'hoch' liegt dem Beinamen Baals *'ly* 'der Höchste' und dem biblischen Gottesnamen אל עליון (*'el 'elyôn*) zugrunde. Das יתעל (*yitə'al* 'er erhebt, brüstet sich') von Jer 51,3, sowie das arabische الله تعالى (*Allāhu ta'āla* 'Gott, der Erhabene') oder auch alleinstehend تعالى 'der Erhabene' kommen der Bedeutung des Ọbatala-Namens sehr nahe.[114] Ọbatala ist demnach der *ọba* (yor.: 'König') oder *b'l* (sem.: 'Herr'), der sich – wie Jahwe und Allāh – als erhaben (*t'la*) zeigt.

b) Bei den Yoruba

Ifẹ: Ọbatala und Yemoo werden gemeinsam im Ọbatala-Tempel verehrt, Yemoo zeitweise allein in ihrem Tempel. Der Tempel des Ọbatala befindet sich in unmittelbarer Nähe östlich des Palastes und hat zwei Namen: Ideta-Ile (Ideta der Stadt) und Igbo-Itapa (Hain von Itapa). Der Tempel der Yemoo liegt am nordöstlichen Stadtrand des vorkolonialen Ifẹ und heißt Ita-Yemoo.[115] Trotz der räumlichen Trennung der beiden Tempel gehören die Adepten der beiden Gottheiten dem gleichen Klan an, dem des Ọbatala oder Orișanla, wie der Gott auch genannt wird. Man betrachtet Ọbatala und Yemoo als Mann und Frau, deshalb seien ihre Nachkommen auch Angehörige eines gleichen Klans.[116] Eine Abbildung des Paares

[111] Meshel: *Kuntillet 'Ajrud*. In: ABD, IV, S. 103–109; Holladay: *Kom, Khirbet el*. In ABD, IV, S. 97–99; Dietrich/Loretz, *Jahwe*, S. 94–97.

[112] Smith: *History*, S. 12–21, S. 41–64; van der Toorn: *Jahwe*. In: DDD, S. 1723–1728.

[113] Lange: *Erbe*, I, S. 117–129.

[114] Oduyoye hat erstmals den Ọbatala-Namen mit arab. *ta'āla* verbunden (*Words*, 36).

[115] Fabunmi: *Ifẹ*, S. 6–8.

[116] Zu den Klans und den Klangöttern der Yoruba vgl. Frobenius: *Afrika*, S. 154–155, S. 164–166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000121



Abb. 4: Ọbatala/Jahwe und seine Partnerin Yemoo/Anat
(Ita Yemoo, ca. 1420 n. Chr.; WILLET: *Ife*, S. 41)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000122

in Form einer Bronze-Statue wurde in Ita-Yemoo gefunden.[117] Abgesehen von Ideta-Ile gibt es einen heiligen Hain des Ọbatala nordöstlich der Stadt, weniger als 1 km außerhalb des vorkolonialen Ifẹ. Dieser Hain liegt am Ufer des Ẹsinmirin-Baches und wird Ideta-Oko (Ideta des Feldes) genannt.

Nach den Überlieferungen verschiedener Klans waren Ọbatala und seine Kinder die ersten Bewohner von Ifẹ. Ọbatala geriet jedoch in Bedrängnis, da ihn sein Widersacher Oduduwa, der ihm schon bei der Schöpfung der Welt zuvorgekommen war, mit seinen Gefolgsleuten hinterhältig angriff.[118] Als auch Ọbameri auf der Seite Oduduwas in den Konflikt eingriff, mußte sich Ọbatala geschlagen geben und in seinen Tempel Ideta-Ile zurückziehen. Dort wurde er erneut von Ọbameri bedrängt, so daß er sich gezwungen sah, die Stadt zu verlassen und in Ideta-Oko, am Ufer des Ẹsinmirin, Zuflucht zu suchen. Seine Frau Yemoo ließ sich am Stadtrand an dem Ort nieder, wo heute ihr Tempel Ita-Yemoo steht. Als Ọbatala auch in Ideta-Oko von Ọbameri angegriffen wurde, begab er sich nach Igbo-Igbo zu seinem Freund Ṣanpọnna. Dieser verlieh ihm den Titel *Ọba Ìgbò* 'König von Igbo'.[119]

Während der Verbannung Ọbatalas erlitten die Einwohner der Stadt große Not: Krankheiten nahmen überhand, die Frauen gebaren keine Kinder mehr, es herrschte Hunger.[120] Oduduwa erkannte einige Jahre danach, daß das Unglück auf die Verbannung Ọbatalas zurückzuführen war. Er gab deshalb seine Einwilligung zur Rückkehr Ọbatalas in die Stadt. Ọbatala kehrte zurück und wurde später sogar König.[121] Die Zeit der Not war damit zu Ende.[122]

Um den Unmut des Gottes über sein vor langer Zeit erlittenes Leid zu beschwichtigen, feiern die Einwohner von Ifẹ alljährlich im Januar das Itapa-Fest. Es handelt sich um ein Fest zur Besänftigung des Staats- und

[117] Vgl. Willet: *Ife*, S. 41, Abb. 10, S. 75, Abb. III, der die Figuren als König und Königin identifiziert. Der Fundort in Ita-Yemoo macht eine Identifikation mit Ọbatala und seiner Gemahlin wahrscheinlicher.

[118] So die Darstellung der Ọbatala-Leute (Oladosu Ọbalẹpan, Ifẹ 2.10.96). Die Anhänger Oduduwas sprechen von einer „Rebellion" Ọbatalas (Ademakinwa: *Ife*, II, S. 30).

[119] Stevens: *Festival*, S. 185; vgl. auch Ademakinwa: *Ife*, II, S. 34.

[120] Oladosu Ọbalẹpan, Ifẹ, 2. 10. 96.

[121] Einige Listen führen Ọbatala als Nachfolger Oduduwas, andere als Nachfolger von Oduduwas Sohn Ọbalufon, wieder andere nennen ihn den vierten König von Ifẹ. Manche Informanten sind überzeugt, daß er nie König war (Stevens: *Festival*, S. 187, Fn. 1).

[122] Ademakinwa: *Ife*, II, S. 14–18; Stevens: *Festival*, S. 185–186.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000123

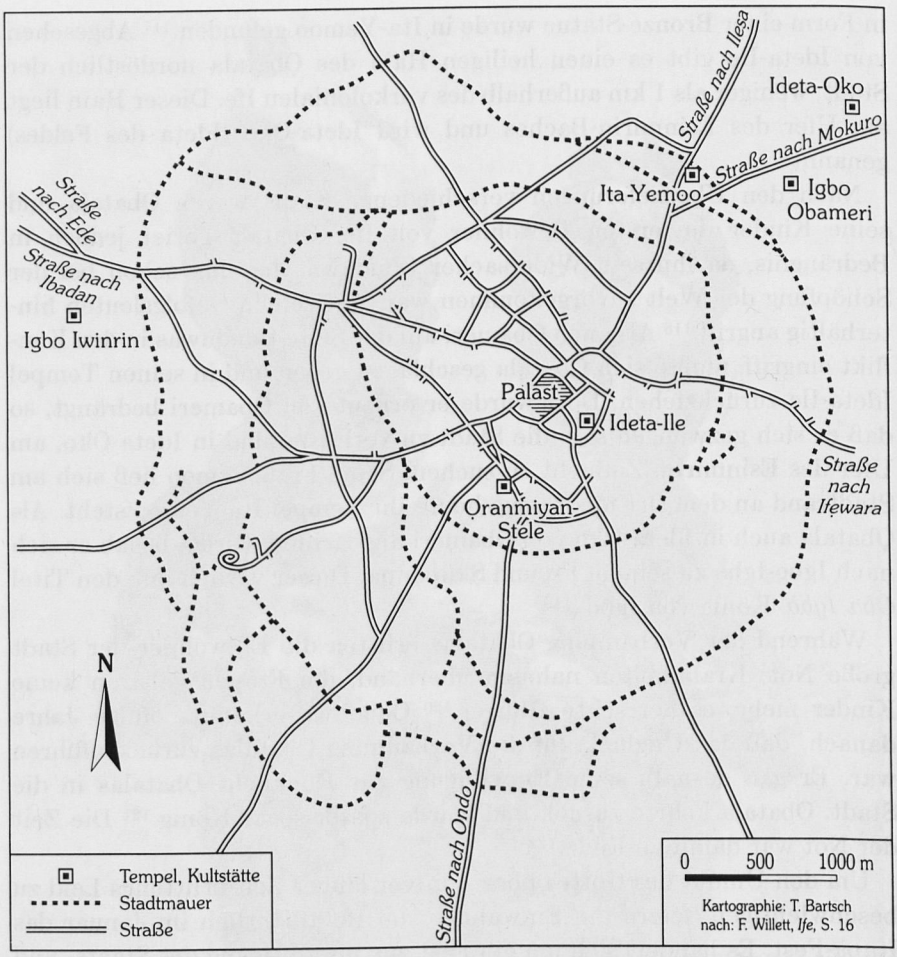


Abb. 5: Die Stadt Ifẹ
mit Verlauf der Stadtmauern und Lage der im Text genannten Tempel

Fruchtbarkeitsgottes und nicht, wie Historiker mutmaßen, um ein Fest zur Erinnerung eines historischen Ereignisses.[123]

Die wichtigsten Kulthandlungen des zehntägigen Festes sind folgende:[124] die Anbetung von Ọbatala und Yemoo im Tempel von Ideta-Ile, verbunden mit einem Opfermahl (dritter Tag); die Einsammlung von bestimmten Blättern

[123] Oladosu Ọbalẹpan, Ifẹ, 2.10.96.

[124] STEVENS: *Festival*, S. 188; Informanten in Ifẹ sprechen von siebzehn Tagen. Die hier angegebene Zählung ist die von STEVENS.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000124

in einem Hain in der Nähe von Ita-Yemoo (vierter Tag); die Überführung der Statuen von Ọbatala und Yemoo von Ideta-Ile nach Ideta-Oko, wo Ọbatala an die Seite von Yemoo gerückt wird; Abhaltung einer Nachtwache (fünfter Tag: Yemoo-Orișa-Tag);[125] Überführung des Thrones der Yemoo von Ideta-Ile nach Ita-Yemoo, Begleitung des Mediums der Yemoo und des Thrones der Yemoo in einer großen Prozession zum Palast, Rückkehr nach Ita-Yemoo (neunter Tag); die Priester Ọbatalas begeben sich zum Palast des Königs, wo die Priester des Șanpọnna auf sie treffen; gemeinsame Opfer für die königlichen Ahnen (zehnter Tag).[126]

Nach anderen Informationen feiert man am Ende des Festes auch die Rückkehr Ọbatalas aus seinem Exil.

Zur Interpretation des Festgeschehens im Zusammenhang mit dem sterbenden und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgott Baal und seiner Paredra Anat sei hier noch kurz auf die parallelen Handlungsabläufe hingewiesen, so wie sie sich aus einem Vergleich mit dem Baal-Zyklus ergeben. Erstens, vor seinem Gang in die Unterwelt befindet sich der Fruchtbarkeitsgott mit seiner Gefährtin auf einem paradiesischen Gefilde (*šd*, *dbr* oder *mdbr*) am Rande des Todesflusses.[127] Zweitens, auf diesem paradiesischen Gefilde oder Elysium kommt es zum Vollzug der heiligen Hochzeit.[128] Drittens, der Fruchtbarkeitsgott gelangt daraufhin in die Unterwelt, wo er einen Feind hat (Mot/Ọbameri) und einen Freund (Rašap/Șanpọnna).[129] Viertens, die Gefährtin des Fruchtbarkeitsgottes bleibt allein zurück und übernimmt jetzt das Regiment.[130] Diese verschiedenen Elemente deuten darauf hin, daß das Itapa-Fest einem kanaanäischen Frühsommerfest entspricht, welches aus Anlaß des Verschwindens Baals in die Unterwelt während des Monats Tammuz gefeiert wurde.[131]

[125] Die Erklärung für diesen Doppelnamen liegt in der Verbindung von Yemoo und ihrem Gemahl Orișa/Ọbatala (Ọbalẹpan).

[126] Stevens: *Festival*, S. 188–199.

[127] Vgl. KTU 1.5 V 18 (*dbr*); 1.5 VI 7 (*šd šhl mmt*); 1.23 65 (*mdbr qdš*); Margalit: *Matter*, S. 125–128 (Elysian fields).

[128] Vgl. Gray: *Legacy*, S. 61; Gese: *Religionen*, S. 71.

[129] Nach dem Baal-Zyklus stirbt Baal, bevor er in die Unterwelt gelangt. Andere Texte geben aber zu erkennen, daß Baal dennoch „der Herr der Totengeister" (*b'l rpum*) war (Dietrich/Loretz: *Baal rpu*, S. 171–182).

[130] Im Baal-Zyklus begräbt Anat den toten Körper Baals (KTU 1.6 I 14–31). Anschließend sucht sie ihn verzweifelt (KTU 1.6 II 4–9). Dann rächt sie sich an Mot, indem sie diesen zerstückelt (KTU 1.6 II 9–37). Von einer Herrschaft Anats ist zwar nicht ausdrücklich die Rede, doch zwischendurch heißt es von Aṯtar, der sich auf den Thron setzen soll, daß er dafür zu klein sei (KTU 1.6 I 54–65).

[131] Gaster: *Festivals*, 139; vgl. auch RLA V, S. 300–302.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000125

Der Zeitpunkt des Festes mitten während der Trockenzeit im Januar entspricht jahreszeitlich der Periode Mai – Juli im Vorderen Orient.

Ejigbo: Die Einwohner von Ejigbo[132] feiern zu Beginn der Regenzeit ein neuntägiges Fest zu Ehren des Stadtgottes Ogiyan/Ọbatala.[133] Es ist das Fest des neuen Yams und des neuen Palmweines. Eine zentrale Rolle spielt in diesem Fest der 2 km außerhalb der Stadt liegende Ọbatala- Tempel. Hier verehren die Gläubigen drei verschiedene Gottheiten, die durch ihre Statuen repräsentiert sind: Ọbatala selbst, seine erste Frau Afaare und seine zweite Frau Yemoo.[134] Der König, der sich als Verkörperung Ogiyans/Ọbatalas betrachtet, nimmt an allen wichtigen Riten des Festes teil.

> Am ersten Tag des Festes werden den Statuen, die nacheinander in der Reihenfolge Ọbatala, Afaare, Yemoo im Tempel stehen, zubereitete neue Yamswurzeln präsentiert, die der König stellvertretend verzehrt.[135] Am zweiten Tag werden die drei Statuen in den Palast überführt, wo sie im königlichen Ọbatala-Schrein aufgestellt werden.[136] Am dritten Tag begibt sich der König mit den Stadtbewohnern in einer Prozession zum leeren Ọbatala-Tempel, um dort dem Stadtgründer Akinjole mit einem Opfermahl seine Ehre zu erweisen.[137] Am vierten Tag beginnen bei Musik und Tanz die Opfer für die Vorgänger des Königs im Vorhof des Palastes.[138]

Die drei Statuen bleiben drei Monate im Palast des Königs und werden von dem König wie hohe Besucher geehrt. Während dieser Zeit kann sich der König nicht aus seinem Palast entfernen.[139]

Parallel zum Ritual der Überführung der Statuen findet am zweiten Tag ein ritueller Kampf zwischen den jungen Männern der zwei Stadtteile von

[132] Die Stadt Ejigbo liegt 40 km östlich von Ọyọ und 52 km nordwestlich von Ifẹ.

[133] VERGER: *Ejigbo*, S. 208, S. 215–217. Obgleich der Regen schon im März/April beginnt, wurde das Fest im Jahre 1996 erst im September gefeiert.

[134] Neben Ifẹ und Ejigbo gilt Yemoo auch in Ifọn als Gemahlin des Ọbatala (VERGER: *Notes*, S. 470).

[135] Es könnte sein, daß dieses Ritual nur zum Ogiyan-Fest im September gehört. VERGER erwähnt es nicht.

[136] Anstelle der drei Statuen erwähnt VERGER: *Ejigbo*, S. 209, die Überführung von drei großen Gefäßen mit heiligen Substanzen (*àṣẹ*). Wurde ihm bewußt der Inhalt der drei eingewickelten Lasten verschwiegen?

[137] VERGER nennt den Stadtgründer Akinjole in *Notes*, S. 440, und Akinmoluye in *Ejigbo*, S. 208.

[138] Elejigbo (König) Oyesọsin und Oluwin (Priester), Ejigbo 30.9.96.

[139] VERGER: *Ejigbo*, S. 208–217, und der König Oyesọsin, Ejigbo 30.9.96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000126

Ejigbo, Isalẹ Oṣolo und Oke Mapo, statt.[140] Frauen gehen singend zwischen den Kämpfern und dem König hin und her, dazu stampfen sie von Zeit zu Zeit auf den Boden, als ob sie die Ahnen zur Teilnahme an der Zeremonie auffordern wollten. Die Scheinkämpfe zwischen den beiden Parteien hören schlagartig auf, sobald die Priester mit den drei Statuen auf ihrem Weg zum Palast an den zurückweichenden Kämpfern vorbeikommen.[141] Der angegebene Grund für die Scheinkämpfe sind die Mißhandlungen, die vor langer Zeit einem fremden Regenmacher in Ejigbo zuteil geworden sind:

> Nach einer verheerenden Dürreperiode sei es dem fremden Regenmacher gelungen, reichhaltigen Regen fallen zu lassen. Anschließend habe er auch andere Probleme der Einwohner gelöst. Aber sein dadurch erworbener Reichtum habe die Eifersucht seines Gastgebers hervorgerufen, der ihn deshalb fälschlicherweise des Ehebruches mit einer der Frauen des Königs bezichtigte. Daraufhin wurde der Regenmacher mit Schlägen aus der Stadt vertrieben. Er fand Zuflucht im Tempel des Ọbatala, wo er sich drei Jahre lang aufhielt. Während dieser Zeit setzte der Regen erneut aus. Verzweifelt suchte man nach einer Lösung. Das Ifa-Orakel eröffnete, daß nur der geflohene Regenmacher den Regen bringen könne. Als man diesen aus dem Ọbatala-Tempel geholt hatte, stellte er seine Bedingung: Die Einwohner der Stadt müßten sich von nun an selbst die Schläge zufügen, die sie ihm vorher beim Verjagen aus der Stadt verabreicht hatten. Als dann die Statuen das nächste Mal wieder in den Palast überführt wurden, kam auch der Regen wieder zurück.[142]

Vor dem Hintergrund der kanaanäisch-israelitschen Tradition bietet sich die Interpretation des Festrituals von Ejigbo als herbstliches Neujahrsfest an: Der Verzehr des neuen Yam und das Trinken des neuen Palmweines entsprechen dem ugaritischen Ritual des *riš yn* (Erstling des Weines);[143] Ọbatala und seine beiden Gemahlinnen verlassen die Unterwelt, wo der Gründungsvater der Stadt und andere – nicht genannte – Ahnen verbleiben, und begeben sich zum König in das Diesseits;[144] die

[140] Nach Verger: *Ejigbo*, S. 208–209, beginnt das Fest mit den Scheinkämpfen. Mir wurde ca. 30 Jahre später nichts von diesen Kämpfen berichtet.

[141] Verger: *Ejigbo*, S. 209. Den Hinweis auf die Publikation von Verger zu Ejigbo verdanke ich Frau Gabriele Weisser.

[142] Verger: *Ejigbo*, S. 215–217.

[143] KTU 1.41; Vgl. de Moor: *New Year*, II, S. 13–17, und id.: *Anthology*, S. 157–167.

[144] Obgleich der König sich mit Ọbatala identifiziert, ist seine Seklusion in Ejigbo nicht als ein Verschwinden des Gottes zu deuten, sondern im Gegenteil, als eine Ehrerbietung gegenüber den zurückgekehrten Gottheiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000127

beiden Gemahlinnen des Ọbatala, Afaare und Yemoo, sind mit Aschera und Anat zu identifizieren, den beiden Frauen Yahwehs;[145] ihr Schicksal wird soweit mit dem des Gemahls gleichgesetzt, daß auch sie zeitweilig in der Unterwelt leben;[146] die Rückkehr des Gottes in das Diesseits ist wie in Ugarit, wo Baal gegen Mot zu kämpfen hat (KTU 1.6 VI 16–35), mit rituellen Scheinkämpfen verbunden;[147] die Namen der Stadtviertel, Isalẹ Oṣolo und Oke Mapo, könnten auf Abstammungsverhältnisse zu den zwei Gottheiten Ọbatala/Orịṣanla (Oṣolo)[148] und Ọbameri/Mope (Mapo) hindeuten;[149] die Teilnahme der Ahnen am Neujahrsfest war in Ugarit unerläßlich;[150] die legendäre Erklärung für das Festritual von Ejigbo, wonach ein fremder Regenmacher als Heilsbringer auftrat, bezieht sich selbstverständlich auf den Fruchtbarkeitsgott Baal/Jahwe.[151]

Somit gibt es gute Gründe anzunehmen, daß mit dem Ogiyan-Fest von Ejigbo der Sieg Ọbatalas/Jahwes über Mot und die Rückkehr des Gottes aus der Unterwelt zu Beginn des neuen Regens gefeiert wird. Im Gegensatz zu Ifẹ wird allerdings in diesem Fall das Schicksal der Göttinnen dem des Gottes angeglichen.

2. Jahwe/Ọbatala und der Todesgott Mot/Ọbameri

a) Ugarit-Texte und alttestamentliche Tradition

Im Baal-Zyklus steht Baal zwei Feinden gegenüber, dem Meeres- und Wassergott Jamm und dem Todesgott Mot. Beide haben eine jahreszeitliche Bedeutung: Während Jamm die chaotischen Wasser des winter-

[145] Vgl. DIETRICH/LORETZ: *Jahwe*, S. 110–112.

[146] Vgl. die prominente Stellung der Magajiya/Aschera und der Inna/Anat im Bori-Kult der Hausa, der als eine frühere Verehrung der Götter der Unterwelt (ha. *bòorii* von בּוֹר [*bôr*] – hier: 'Eingang in die Unterwelt') zu verstehen ist.

[147] Zu den Scheinkämpfen des Neujahrsfestes in Ugarit siehe DE MOOR (*New Year*, I, S. 8; *Pattern*, S. 88–95) und in Israel siehe MOWINCKEL (*Psalms*, I, S. 181–182).

[148] Vgl. ABRAHAM: *Yoruba*, S. 491 (bei Namen bezieht sich *Oṣó-* auf *Orịṣa oko* oder *Orịṣaala/*Ọbatala); *ìsàlẹ̀* 'the lower part of town'; *oko* 'farm, bush', ABRAHAM: *Yoruba*, S. 319, S. 466).

[149] Zu Mapo vgl. ABRAHAM: *Yoruba*, S. 419, S. 427 (Màpó/Mọ̀pó 'Hügel außerhalb von Ibadan'), S. 333 (Iyáā Mọ̀npó 'Gottheit mit neuntägigem Fest in Ibadan'). Vgl. in Ifẹ: Ideta-Ile (die Stadt als Bereich des Ọbatala/Baal) und Ideta-Oko (der Busch als Bereich des Ọbameri/Mot).

[150] KTU 22 II 12–25; DE MOOR: *New Year*, I, S. 8.

[151] Ähnlich ist die Gefangennahme Ọbatalas durch die Männer des Ṣango zu interpretieren (LANGE: *Erbe*, I, S. 118), nur daß in diesem Fall das zusätzliche Element der assyrischen Eroberung Israels zu berücksichtigen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000128

lichen Regens repäsentiert[152], verkörpert Mot die sommerliche Dürre.[153] Mit dem Neujahrsfest im Herbst feierten die Ugariter den Sieg des Regenbringers Baal über den Gott der Dürre und des Todes Mot. Bei seiner Rückkehr aus der Unterwelt war Baal nicht allein, denn er wurde von dem Handwerkergott Koṯar-wa-Ḫasis, den Totengeistern (Rephaim) und den Toten (*mtm*) begleitet.[154]

Verschiedene Autoren bezweifeln, daß Mot bei den Kanaanäern kultisch verehrt wurde: Er wird neben dem Baal-Zyklus nur selten in mythischen Texten erwähnt[155], nie als ein Gott, dem man opfert. Da er auch in den Pantheonlisten und in der Namengebung nicht berücksichtigt wird[156], nehmen manche an, daß Mot in Kanaan nur als dichterische Personifizierung des Todes anzusehen ist.[157] Dagegen sind mehrere Argumente anzuführen: Erstens, aus dem Baal-Zyklus ist zu ersehen, daß Mot in Ugarit von einem Maskenträger kultisch dargestellt wurde;[158] zweitens, Philo von Byblos erwähnt einen Gott Mot unter den phönizischen Göttern;[159] drittens, die hebräische Bibel liefert vereinzelte Namen, die Mot enthalten: die Personennamen עזמות (2 Sam 23,31 'Tod ist stark'), und אחימות (1 Chr 6,10 'Tod ist mein Bruder') und den Ortsnamen חצרמות (Gen 10,26).[160] Aus den genannten Gründen ist kaum zu bezweifeln, daß Mot von den Kanaanäern als eine mythische Größe betrachtet wurde, mit der man zu rechnen hatte, selbst wenn es aussichtslos war, ihn wie andere Gottheiten durch Opfer gnädig zu stimmen.

Verschiedene Anzeichen sprechen sogar für eine soziale Präsenz des Todesgottes. Wenn Mot, wie bereits angedeutet, während der großen Jahresfeste im Frühjahr und im Herbst als Maske in Erscheinung trat, dann ist anzunehmen, daß der Maskenträger einem Totenkultbund mit einem

[152] Gaster: *Thespis*, S. 128; de Moor: *Pattern*, S. 140; id.: *Anthology*, S. 39–42, S. 103.

[153] Gaster: *Thespis*, S. 126–127; de Moor: *Anthology*, S. 105–108; id.: *Pattern*, S. 173–176, S. 238–239.

[154] KTU 1.6 VI 45; de Moor: *New Year*, I, S. 5–6, S. 12; Loretz: *Ugarit*, S. 99, S. 138.

[155] Ausnahmen bilden die mythischen Texte KTU 1.23 8, und 1.12 22 (*il šiy*) (de Moor: *Anthology*, S. 130, Fn. 16) und die Ritualtexte KTU 1.119 und 1.127 29 (Caquot/Tarragon: *Textes*, II, S. 210, Fn. 202, 215).

[156] TUAT, II, S. 300–310; vgl auch Healey: *Mot*, DDD, S. 1123.

[157] Caquot/Sznycer: *Textes*, I, S. 231.

[158] Vgl. die Interpretation von KTU 1.4 VII 48–49, in Lange: *Maskengewänder* (unveröff. Manuskript).

[159] Baumgarten: *Philo*, S. 97, S. 215.

[160] Healey: *Mot*. In: DDD, S. 1131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000129

ganzjährigen Aufgabenbereich angehörte. In Ugarit könnte dieser Bund seinen Sitz im *bt ḫubur* gehabt haben, dem Versammlungsort der „siebzig Stiere" und „achtzig Gazellen", die im Keret-Epos anläßlich eines Totenrituals des Königs erwähnt werden.[161] Wie bei dem maskierten Mot, der bei einem Jahresfest im Frühling auftrat, handelte es sich bei diesen „Tieren" wohl um maskentragende Kultpersonen, die bestimmte Gottheiten – hier Baal und Rašap, sowie deren Gefolgschaft – verkörperten.[162] Aus dieser verbindenden Gemeinsamkeit zwischen dem „Mann Mots" (Baal-Zyklus) und den „Leuten Rašaps" (Keret-Epos) ist jedoch weder auf einen einheitlichen Totenkultbund noch auf eine beliebige Rollenverteilung zum Auftritt der Maskenträger während der Feste zu schließen.

Eine zentrale Bedeutung für die kultdramatische Darstellung der kanaanäischen Mythologie könnte das in ugaritischen und biblischen Texten erwähnte שדמת/שדמות 'Feld des Mot' gehabt haben. Im Baal-Zyklus bezeichnet der Terminus anscheinend den Ort, an dem Baal den Boten Jamms eine Verletzung zufügt.[163] Auf einem *šd šḫl mmt* 'Feld am Ufer des Todeslandes' zeugt Baal mit Anat in Gestalt einer Färse einen Sohn.[164] In der Dichtung Šahar und Šalim wird ein *šdmt* in Zusammenhang mit Mot und einem Weinstock genannt. Anschließend ist die Rede vom Feld (*šd*) der Götter und vom Feld (*šd*) der Aṯirat und der Anat, auf dem es zum Vollzug der heiligen Hochzeit kommt.[165] Aus zwei weiteren Stellen geht hervor, daß das *šd šhl mt* einerseits den Eingang in die Unterwelt bezeichnet, den die Boten Baals erreichen, und andererseits das Gefilde, auf dem Baal von Mot gefunden und verschlungen wird.[166] Sollte es sich bei diesen verschiedenen Angaben nicht jeweils um eine bestimmte Lokalität handeln, die eine wichtige Rolle während der kultischen Jahresfeste spielte?

[161] KTU 1.15 IV 6–8; in der mesopotamischen Tradition gilt der im Westen gelegene Fluß Ḫubur als Unterweltsfluß (MEISSNER: *Babylonien*, II, S. 34, S. 112, S. 143); EDZARD: *Unterweltsfluß*. In: WM, S. 132).

[162] GRAY: *Legacy*, S. 147–148; LANGE: *Maskengewänder* (unveröff. Manuskript).

[163] KTU 1.2 I 43. Baal schlägt die Boten mit seinen Waffen. Ob das gegen Ende dieser Szene genannte *šdmt* den Ort des Geschehens bezeichnet (DEL OLMO LETE: *Mitos*, S. 173), ist aus dem beschädigten Text nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

[164] KTU 1.5 V 18–19. Nach dem Wortlaut des Textes kopuliert Baal mit einer Färse.

[165] KTU 1.23 10–13. Text: Aṯirat und Raḥmay.

[166] KTU 1.5 VI 7, und 1.6 II 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000130

In Jerusalem gab es ein שדמות 'Feld des Todes' oder 'Feld Mots' im Südosten der Stadt.[167] Es erstreckte sich an den östlichen Hängen des Zion entlang dem Kidrontal bis über das Roßtor hinaus, das auf der Höhe des Palastes lag.[168] Südlich des שדמות befand sich der „königliche Garten". Diesen erreichte man, wenn man Jerusalem durch das „Tor zwischen den beiden Mauern", das spätere „Misttor", verließ.[169] Noch weiter südlich lag auf der westlichen Seite des Kidronbaches, jenseits der Einmündung des Hinnom-Tales, die alte Kultstätte des Drachen- oder Rogelbrunnens.[170] Am südöstlichen Stadtrand von Jerusalem, an den Hängen des Zion und in der Talebene des Kidron, finden wir somit drei Lokalitäten, die – wie aus anderen Zusammenhängen zu schließen ist – für die kanaanäischen Kultfeste im Frühling und im Herbst eine wichtige Rolle spielten: das „Feld Mots", den „Garten des Königs" und den „Drachenbrunnen".

Unterschiedliche Namen für das Kidron-Tal lassen vermuten, daß hier während der Jahresfeste wichtige Zeremonien stattfanden. Von besonderem Interesse ist der in Joël 4,2,12 bezeugte Name des Tales יְהוֹשָׁפָט (*jəhôšāfāṭ*), dessen Bedeutung 'Jahwe urteilt' einen wichtigen Hinweis auf einen kultischen Hintergrund liefert. Nach jüdischen, christlichen und muslimischen Legenden soll in der Tat im Kidron-Tal das letzte Gericht stattfinden.[171] Aus Gen 14,17-18 ist, im Zusammenhang mit einer Notiz des Josephus, zu schließen, daß das Kidron-Tal auch „Tal der Könige" genannt wurde.[172] Dieser Name scheint, wie die Benennung und die Lage des „Gartens des Königs", auf die Anwesenheit der Könige während des Neujahrsfestes hinzudeuten.[173] Die noch heute sichtbaren Gräber der

[167] 2 Kö 23,4; Jer 31,40. An anderen Stellen hat *šdmwt* nur noch eine formelhafte Bedeutung (Deut 32,32; Jes 37,27; Hab 3,17).

[168] Jer 31,40; Kosmala: *Jerusalem*. In: BHH II, S. 832 (Karte); Herion: *Gareb*. In: ABD II, S. 907.

[169] 2 Kö 25,4 (Flucht des Zedekia); Neh 3,15 (Lage des Königsgartens bei der Wasserleitung der Gihon-Quelle); Küchler: *Jerusalem*. In: NBL, II, S. 303 (Karte); Liid: *Gate between the two walls*. In: ABD, II, S. 907-908.

[170] Neh 2,13 (Drachenbrunnen); Küchler: *Jerusalem*. In: NBL, II, S. 303 (vermutliche Lage des Drachenbrunnens); Kosmala: *Jerusalem*. In: BHH, II, S. 831 (Rogelbrunnen); Stoebe: *Rogel*. In: BHH, III, S. 1606 (eine Kultstätte); Kosmala: *Jerusalem*. In: BHH, II, S. 825 (Identität von Rogel- und Drachenbrunnen).

[171] Mare: *Kidron, brook of*. In: ABD, IV, S. 38; Mare: *Jehoshaphat, valley of*. In: ABD, III, S. 668-669; Küchler: *Kidron-Tal*. In: NBL, II, S. 471. Vgl. 1 Hen 53,1.

[172] Mare: *Kidron, brook of*. In: ABD, IV, S. 37.

[173] Vgl. Mowinckel: *Psalms*, I, S. 118-130, S. 164-165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000131

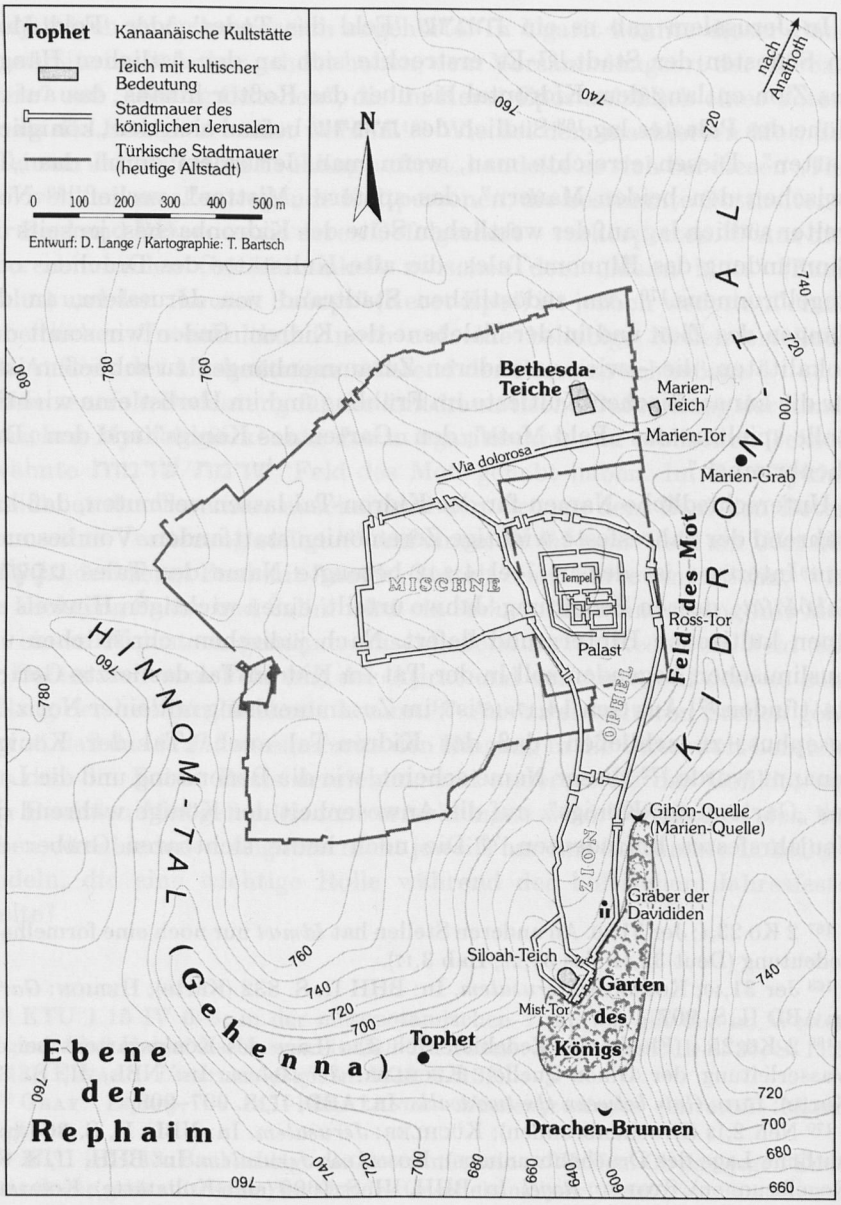


Abb. 6: Kanaanäische Kultstätten im alttestamentlichen Jerusalem

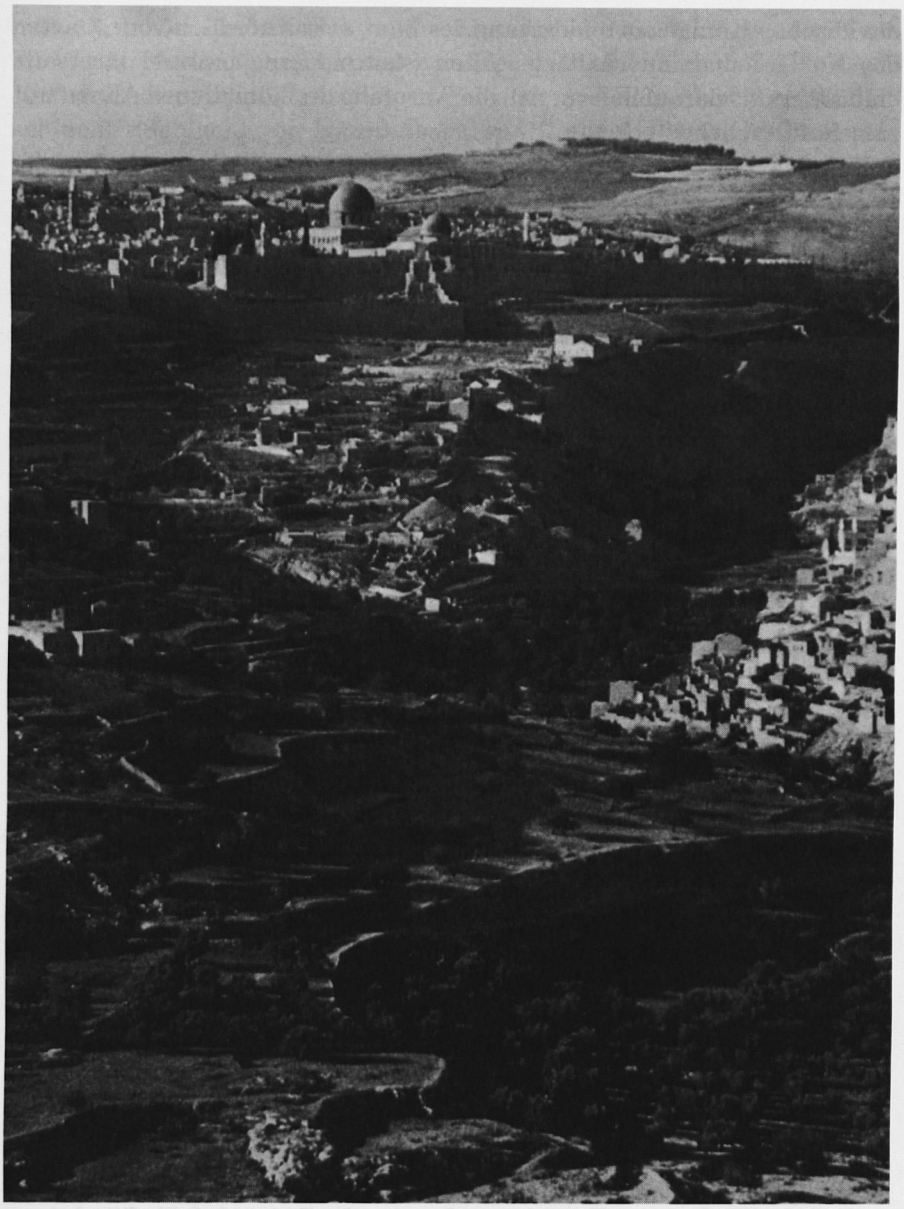


Abb. 7: Blick auf Alt-Jerusalem von Süden:
Im Zentrum die Davidstadt mit dem Zion, davor der königliche Garten
und der Drachenbrunnen,
links das Hinnom-Tal und rechts das dunkle Kidron-Tal.
(BHH, II, S. 841).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000133

davidischen Könige am Südosthang des Zion, etwas nördlich vom „Garten des Königs" und innerhalb der alten Stadtmauern, könnten ihrerseits einen Hinweis darauf liefern, daß die Anrufung der königlichen Ahnen mit zum Festgeschehen gehörte.[174]

Eine kultische Bedeutung des Kidron-Tales geht auch aus dem arabischen Namen وادِ ستّ مريم 'Tal der Herrin Maria' und عين ستّ مريم 'Quelle der Herrin Maria' hervor, welche das obere Kidron-Tal und die Gihon-Quelle bezeichnen.[175] Vordergründig ist der Marien-Name auf das in diesem Bereich gelegene Mariengrab und auf das حمّا ستّ مريم 'Bad der Herrin Miryam' beim Marientor zurückzuführen. Darüber hinaus könnte aber auch ein Zusammenhang mit der jungfräulichen Mutter Anat, dem mythischen Prototyp der Jungfrau Maria, bestehen.[176] In der Tat beziehen die christlichen Araber die aus den Ugarit-Texten bekannten Epitheta der Anat *št* und *btlt* in der Form الستّ (*al-sitt*) und البتول (*al-batūl*) auf die Jungfrau Maria und die muslimischen Araber auf die Prophetentochter Fatima.[177] Aus dem Baal-Zyklus von Ugarit wissen wir, daß Anat eine wichtige Rolle bei der alljährlich gefeierten Bestattung Baals zukam.[178] Außerdem gibt der Name der Stadt ענתות (*'Anatôt*) zu erkennen, daß es hier einen Haupttempel der Anat gab.[179] Da Anathoth nur 4,5 km nordöstlich von Jerusalem in der vom Obertal des Kidron angedeuteten Richtung liegt, ergibt sich auch aus der geographischen Lage die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit den kultischen Geschehnissen von Jerusalem während der Jahresfeste.

Unterhalb des Rogel-/Drachenbrunnens wird das Kidron-Tal von den Arabern als وادِ النار bezeichnet.[180] Dieser Name spielt offensichtlich auf die Vorstellung an, daß hier die „Hölle" (نار 'Feuer, Hölle') begann. Von einer endzeitlichen Bestrafung im Süden von Jerusalem ist auch die Rede in einer Prophezeiung des Jeremias, wonach das Hinnom-Tal, welches unmittelbar nördlich des Rogel-/Drachenbrunnens in das Kidron-Tal

[174] Vgl. WYATT: *Myths*, S. 57–69.

[175] KÜCHLER: *Kidron-Tal*. In: NBL, II, S. 471; MARE: *Kidron, brook of*. In: ABD, IV, S. 37; GÖRG: *Gihon*. In: ABD, II, S. 1018.

[176] Vgl. DEL OLMO LETE: *Mitos*, S. 487–494 („la virgen-madre 'Anatu").

[177] LANE: *Lexicon*, I, S. 150.

[178] KTU 1.5 VI 26–31; 1.6 I 1–43.

[179] HAL, III, S. 814 („Haus der großen Anat"). Zur geographischen Lage s. PETERSON: *Anathoth*. In: ABD, I, S. 227–228. Vielleicht beriefen sich die Einwohner der Stadt sogar auf eine Abstammung von der Göttin (vgl. POPE: *'Anat*. In: WM, S. 237 [*'anātōt*: doppelter Plural]).

[180] KOSMALA: *Kidron*. In: BHH, II, S. 947; KÜCHLER: *Kidron-Tal*. In: NBL, II, S. 471.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000134

mündet, in der Endzeit sich in ein „Mordtal" verwandeln wird (Jer 7,31-32; 19,5-6). Muslimischen Legenden zufolge wird Muḥammad die Gläubigen in der Endzeit vom Jerusalemer Felsendom sicher über die „Höllenschlucht" (Schlucht von *jahannam/gehenna*) geleiten[181], womit hier wohl nicht das Hinnom-Tal (גי הנם 'Tal des Hinnom', daher aram. *gehenna* 'Hölle') mit dem „Moloch-Kult" auf dem תפת (Topfet),[182] sondern der tiefe Taleinschnitt des Kidron gemeint ist. Eine Unterscheidung zwischen einem nördlichen Talabschnitt, wo das Urteil gefällt, und einem südlichen Talabschnitt, wo es vollstreckt wird, scheint das Henochbuch mit dem Kontrast zwischen einer „Stätte des Urteils" (1 Hen 53,1-7) und einer „Stätte der Folter" (1 Hen 54,1-7) zu treffen. Die Übereinstimmung der verschiedenen eschatologischen Aussagen im Hinblick auf einen bestimmten geographischen Kristallisationspunkt – das Tal am Fuße des Zion – kann nicht mit dem Hinweis auf eine zufällige Konvergenz abgetan werden. Viel wahrscheinlicher ist es, daß ihnen als Ausgangspunkt ein alljährliches Festgeschehen mit drei Hauptelementen zugrunde lag: dem Kampf des Wettergottes gegen den Drachen, dem Aufstieg des Gottes aus der Unterwelt und der Offenbarung der göttlichen Schicksalsbestimmung für das neue Jahr.[183]

b) Bei den Yoruba

Ifẹ: Im Itapa-Fest von Ifẹ ist Ọbameri der große Widersacher Ọbatalas. Eigentlich steht er auf der Seite Oduduwas und handelt in dessen Auftrag, aber im Ritual des Festes spielt Oduduwa keinerlei Rolle. Aus dieser Tatsache kann man schließen, daß Oduduwa, der mit dem amoritischen Ahnherrn Didānu zu identifizieren ist[184], einen späten Eroberer repräsentiert, der von der Überlieferung im Nachhinein auf die Seite des Ọbameri gestellt wird.[185] Ursprünglich führte Ọbameri allein das Regiment in der Unterwelt: Sein von aram. *baʿalā mīt* 'Herr/König Tod' abgeleiteter Name ist mit dem unterweltlichen „Königtum Mots" des Baal-Zyklus (KTU 1.6 VI 28) und dem ملك الموت 'König des Todes' der Araber zu verbinden. Auch die Lage des Ọbameri-Tempels knapp jenseits der Stadtmauer von Ifẹ am Ẹsinmirin-Bach[186] deutet darauf hin, daß der eigent-

[181] Vgl. Küchler: *Hinnom-Tal*. In: NBL, II; S. 163–165, und Watson: *Gehenna*. In: ABD, II, S. 926–928.

[182] Mare: *Jehoshaphat, valley of*. In: ABD, III, S. 669.

[183] Mowinckel: *Psalms*, I, S. 140–148; vgl. Frankfort: *Kingship*, S. 313–333.

[184] Lange, *Erbe*, I, S. 87–96.

[185] Vgl. den Kommentar zu Jer 15,3-4 von Tsumuru: *Ugaritic god*, S. 410.

[186] Fabunmi: *Ifẹ*, S. 14, S. 29 (Karte); Willet: *Ife*, S. 16 (Karte).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000135

liche Herrschaftsbereich des Gottes außerhalb der Stadt in der Totenwelt liegt. Dort beginnt die Welt der Igbo, die heutzutage durch den Ṣanpọnna-Klan repräsentiert werden: Im jährlichen Edi-Fest, welches in Erinnerung an Mọremis Sieg über die Igbos gefeiert wird, treten die Ṣanpọnna-Leute als die großen Verlierer auf.[187]

Als Gegner des Ọbatala spielen die Nachkommen des Ọbameri, angeführt von dessen Hauptpriester Lokorẹ, eine wichtige Rolle im Itapa-Fest, welches die Ọbatala- und die Ọbameri-Leute gleichzeitig feiern. Am fünften Tag treffen sich die zwei feindlichen Gruppen und opfern gemeinsam ein vom König geliefertes Schaf am Ẹsinmirin-Bach.[188] Danach ziehen sich die Ọbameri-Leute in Stadtrichtung zurück und gießen an einer bestimmten Stelle Palmwein über die Straße, um die Rückkehr Ọbatalas in die Stadt zu vereiteln. Palmwein ist den Ọbatala-Leuten verhaßt, denn Oduduwa hatte den Schöpfungsakt anstelle von Ọbatala vollbracht, nur weil dieser währenddessen seinen Rausch ausschlief. Den Ọbatala-Leuten gelingt es jedoch, dieses Hindernis zu überwinden, und sie ziehen mit Jubel in die Stadt ein.[189]

Ọbameri hat verschiedene Eigenschaften, die ihn als einen Todesgott ausweisen: Nach Selbstmorden hat der Ọbameri-Priester die Aufgabe, das Bestattungsritual auszurichten, um damit ähnliche Todesfälle in der betroffenen Familie zu vermeiden, denn der Gott Ọbameri war es, der das Opfer in den Selbstmord trieb;[190] der Priester des Ọbameri hat auch für die Bestattung des Königs von Ifẹ die geeigneten Vorkehrungen zu treffen; er ist bei allen Festen Oduduwas zugegen, um Rebellionen gegen den Eroberer im Keime zu ersticken; im Krieg kann er die Feinde des Königs dadurch schwächen, daß er deren beste Kämpfer veranlaßt, Selbstmord zu begehen.[191] Einen Hinweis, daß der Ọbameri-Priester früher eine Maske trug, liefert ein im Ọbameri-Tempel vor Ifẹ gefundener Terrakottakopf mit der deutlichen Abbildung einer Maske.[192] Dieser Fund erinnert

[187] JOHNSON: *History*, S. 147–148; WALSH: *Edi*, S. 231–238.

[188] Der fünfte Tag nach der Zählung von STEVENS. Dieser übergeht die wichtige Episode des Scheinkampfes zwischen den beiden Gruppen, welche die Rückkehr Ọbatalas in die Stadt einleitet. Es ist allerdings unklar, wie diese schnelle Rückkehr Ọbatalas mit der zwischenzeitlichen „Alleinherrschaft Yemoos" zu verbinden ist.

[189] ADEMAKINWA: *Ife*, II, S. 31–32; Oladosu Ọbalẹpan, Ifẹ 2.10.96; Lokorẹ, Ifẹ, 3.9.97.

[190] FABUNMI: *Ifẹ*, S. 16; Lokorẹ, Ifẹ 3.9.97.

[191] Lokorẹ, Ifẹ 3.9.97.

[192] WILLET: *Ife*, S. 139, Abb. 67.

an den maskierten Totengeist im Baal-Zyklus, der Baals Herrschaft in Frage stellt (KTU 1.4 VII 47–49).[193] Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen Elemente ist eine Gleichsetzung des Ọbameri mit dem kanaanäischen Todesgott Mot kaum in Zweifel zu ziehen. Man kann sogar einen Schritt weitergehen und auf der Grundlage der Abstammungsverhältnisse in Ifẹ postulieren, daß die Träger von Mots Maske in Ugarit jeweils dem Klan angehörten, dessen Mitglieder sich als Nachkommen des Todesgottes Mot betrachteten.[194]

Ẹdẹ: In Ẹdẹ tritt während des jährlichen Egungun-Festes, welches im Mai/Juni gefeiert wird, eine Maske auf, die Andu genannt wird. Die Maske repräsentiert Mope, den Bruder des Stadtgründers Agbaran.[195] Der Sage nach wird das Andenken Mopes deshalb geehrt, weil dieser als König von Ẹdẹ in Abwesenheit seines Bruders heroisch gegen die Feinde der Stadt gekämpft habe.[196] Während des Egungun-Festes erscheint Andu vor den anderen Masken, er begibt sich zum Palast, segnet den König und setzt sich rechts von ihm auf einen Stuhl. Etwas später kommen die anderen Egungun zum Palast und segnen einer nach dem anderen den König und Andu.[197] Es heißt, daß Andu so großen Respekt genieße, daß er sogar in Abwesenheit des Königs das Regiment übernehmen könne.[198] Die gleiche Zeremonie soll während des Ṣango-Festes im Oktober stattfinden.[199]

Heute wird das Verweilen Andus neben dem König als Teil der lokalen Folklore betrachtet, dem die religiöse Dimension weitgehend fehlt. Dennoch ist unübersehbar, daß Andu zu den anderen Egungun 'Totengeistern' gehört und daß diese aus dem *igbó ìgbàlè* 'Eingang in die Unterwelt' zu den Lebenden zurückgekehrt sind.[200] Andu ist der Anführer der Egungun: Seine Maske ist die einzige, die beim Alaagba (*aláàgbāà* 'Oberpriester des

[193] Lange: *Maskengewänder* (unveröff. Manuskript).

[194] Vgl. dazu das in einer Bauurkunde des 5. Jh.s v. Chr. in Sidon genannte *'rṣ ršpm* 'Land der Rašaps' (KAI 15), ein Ausdruck, der zumindest auf irdische Repräsentanten des Pestgottes schließen läßt.

[195] Beier: *Year*, S. 27–29.

[196] Olalere Ọyẹwusi, Ẹdẹ, 3.9.95.

[197] Beier: *Year*, S. 27–28; Olalere Ọyẹwusi, Ẹdẹ, 3.9.95.

[198] Beier: *Year*, S. 27, S. 29, S. 31, Abb. nº 16.

[199] Olalere Ọyẹwusi, Ẹdẹ, 3.9.95; von Beier im Zusammenhang mit dem Ṣango-Fest nicht erwähnt (*Year*, S. 72–76).

[200] Zum *igbó ìgbàlẹ̀* siehe Abraham: *Yoruba*, S. 150, S. 286. Im Zuge der „Modernisierung" des Rituals wurde der *igbó ìgbàlẹ̀* von Ẹdẹ vor einiger Zeit aufgegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000137

Egungun-Totenkultbundes') aufbewahrt wird, die Maske setzt sich neben den König und wird von den anderen Egungun geehrt. Beim Vergleich mit dem kanaanäischen Mot stellen wir folgende Gemeinsamkeiten fest: Beide werden als „König" bezeichnet (KTU 1.6 VI 28), beide sind „König über die Unterwelt"[201] und beide sind jahreszeitliche Herrscher im Diesseits.[202] Daneben ist nicht zu übersehen, daß auch die Namen gewisse Ähnlichkeiten aufweisen: Mope - Mot und Agbaran - Baal. Heute betrachten sich die Könige von Ẹdẹ zwar als Nachkommen Ṣangos, aber dieser kann als Projektion des kanaanäischen Wettergottes auf den assyrischen Herrscher Šalmanassar III. gedeutet werden (vgl. oben S. 89). Angesichts dieser Übereinstimmungen ist die Identifikation von Mope/Andu mit Mot wohl gerechtfertigt.

3. Jahwe/Ọbatala und Rašap/Ṣanpọnna

a) Alter Orient und Altes Testament

Der Pest-, Unterwelts- und Kriegsgott Rašap war eine der ältesten und am weitesten verbreiteten Gottheiten des kanaanäischen Pantheons. Bereits um 2400 v. Chr. finden wir ihn in Ebla nordöstlich von Ugarit als einen Gott, der von großen Teilen der Bevölkerung verehrt wurde.[203] Er trat in Ebla in unterschiedlichen, zumeist nach lokalen Kultstätten benannten Erscheinungsformen auf. Eine dieser Formen, Rašap Gunu (^{d}*ra-sa-ap gú-nu*^{ki}), interpretieren die Kommentatoren als „Rašap des Königsgartens".[204] Auch in Ugarit gab es einen *ršp gn* 'Rašap des Gartens', wie wir aus einem kurzen Text erfahren, auf dessen Rückseite der Name *gn* als Monatsnamen erwähnt wird (KTU 4.219).[205] Der Herausgeber des Textes äußert die Vermutung, daß ein Zusammenhang zwischen dem Gottesnamen und dem Monatsnamen bestehen könnte.[206] In West-Afrika finden wir den verwandten Namen Gani als Bezeichnung eines

[201] KTU 1.4 VIII 12; 1.5 VII 7–8; vgl. WYATT: *Myths*, S. 106–109.

[202] Vgl. die Herausforderung, die Mot seinem Widersacher Baal entgegenhält (KTU 1.4 VII 47–49; Interpretation LANGE: *Maskengewänder* [unveröff. Manuskript], und die Möglichkeit, daß Baal sich als „Substitut" Mots bezeichnet [KTU 1.5 II 12]; Interpretation GRAY: *Legacy*, S. 58).

[203] Noch ältere Zeugnisse des Gottes stammen aus Abū Salabikh und aus dem vorsargonischen Mari (POMPONIO/XELLA: *Dieux*, S. 314; siehe auch LIPINSKI: *Dieux*, S. 179–180).

[204] POMPONIO/XELLA: *Dieux*, S. 299–309, S. 314.

[205] Der Name *ršp gn* findet sich auch in der Aufschrift eines Löwenkopfes (GORDON: *Textbook*, nº 2356).

[206] Text in: VIROLLAUD: *Palais*, V, S. 111, S. 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000138

Neujahrsfestes kanaanäischer Prägung, welches die Muslime mit der Geburt des Propheten Muḥammad verbinden.[207]

Allem Anschein nach spielte Rašap eine wichtige Rolle im Neujahrsfest. Er wird in Ugarit in den drei Texten erwähnt, von denen DE MOOR annimmt, daß sie sich auf das Neujahrsfest beziehen: in der Opferliste des Neujahrsmonats „Erstling des Weines" (*riš yn*) KTU 1.41, in der Ortsliste für die Weinzuteilung KTU 1.91 und in dem Gebet für Baal, den Heiler KTU 1.108.[208] Das Festgeschehen wird besonders deutlich in KTU 1.91 beschrieben: In Zl. 17–18 ist die Rede von einem Opfermahl für Baal, bei dem die „Baalat des Hauses" (Anat?)[209] sich in einer Prozession zum „Hain des Rašap des Heeres" (*b ġb ršp ṣbi*) begibt. Es folgt eine zerstörte Textpassage, von der nur *iln* 'unser Gott = Baal?' und *b'lt* 'Baalat/Anat' zu lesen sind.[210] Anscheinend erwartete man zunächst das Wiedererscheinen Rašaps aus der Unterwelt und dann die Auferstehung Baals.[211] In diesem Zusammenhang ist wohl auch der in Ebla und Ugarit auftauchende Beiname des Rašap, *gú-nu*^{ki}/*gn* zu verstehen: KTU 1.41 und 1.91 sprechen ausdrücklich von der Teilnahme des Königs, in KTU 1.91 ist die Rede vom Palast, und KTU 1.108 erwähnt den in Begleitung von gesalbten Tänzern singenden und tanzenden Baal. Nachdem Baal an einer bestimmten Stelle (*ġb* 'Hain, Grube') im Garten des Königs (*gn mlk*) zum Vorschein gekommen war[212], wurde er offensichtlich unter dem Jubel der Bevölkerung in den Palast begleitet.

Ein weiterer wertvoller Hinweis aus Ebla betrifft die Benennung eines Stadtteiles oder eines Stadttores nach Rašap.[213] Deutlicher ist der Name eines Stadtteiles, der nach dem Pestgott benannt wurde, in Sidon zu erkennen: Hier heißt es in einer Bauurkunde des 5. Jahrhunderts v. Chr., daß der König Bodaštart unter anderem in *'rṣ ršpm* 'Land der Rašaps' gebaut hat.[214] Der Rašap-Name bezeichnet in einem Fall sogar eine ganze Stadt: Der arabische Name Arsūf für die Überreste des nördlich von Tel

[207] LANGE: *Neujahrsfest* (im Druck).

[208] DE MOOR: *New Year*, II, S. 13–17, S. 24–28; vgl. id.: *Anthology*, S. 157–165; S. 187–190.

[209] DE MOOR: *New Year*, II, S. 27 (UF 2: S. 199 [Baalat = Anat]; *Anthology*, S. 170, Fn. 18); DIETRICH/LORETZ in: TUAT, II, S. 322 (Baalat = Pidray).

[210] DE MOOR: *New Year*, II, S. 26; KTU^2, S. 109.

[211] KTU 1.105 21, erwähnt einen *ġb* des Sapon.

[212] Zur Bedeutung von *ġb* siehe CAQUOT/TARRAGON: *Textes*, II, S. 176, Fn. 110, und DLU, I, S. 155.

[213] POMPONIO/XELLA: *Dieux*, S. 309–311, S. 314.

[214] KAI 15; LIPINSKI: *Dieux*, S. 179; XELLA: *Resheph*. In: DDD, S. 1327.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000139

Aviv gelegenen Apollonia erinnert daran, daß die Stadt einst dem Pestgott geweiht war.[215] Ein Grund für diese geographische Dimension des Namens könnte die Existenz eines Rašap-Heiligtums gewesen sein. Aufgrund des Plurals von *'rṣršpm* ist es jedoch wahrscheinlicher, daß hier, wie in 1 Chr 7,25, wo Reschef als Sohn des Ephraim genannt wird, von einem Abstammungsverhältnis die Rede ist: Offensichtlich betrachteten sich die Einwohner von *'rṣ ršpm* als Nachkommen des Rašap.

Ein schon früh belegter Zweitname Rašaps war Mikal. Aus einer ägyptischen Inschrift von Bet-Schean ist zu ersehen, daß in dieser Stadt südlich des Sees Genezareth in der Ramessidenzeit ein Stadtgott unter dem Namen Mikal verehrt wurde.[216] Spätere Darstellungen des gleichen Gottes zu Beginn des ersten Jahrtausends machen deutlich, daß es sich dabei um den Pestgott handelte.[217] Der Göttername Mikal erscheint erneut in phönikischen Inschriften des 4. Jahrhunderts v. Chr. auf Zypern, wo er mit Rašap verbunden wird.[218] In der griechischen Übersetzung einer dieser Inschriften wird Rašap-Mikal mit Apollon Amyklos identifiziert.[219] Da andere zyprische Bilinguen Apollon wiederum mit Rašap gleichsetzen, ist an der Identität des Mikal als Pestgott nicht zu zweifeln.[220] Hier sei noch kurz erwähnt, daß Mikal in der biblischen Tradition als Erzengel Michael mit Eigenschaften erscheint, die vermutlich schon für den kanaanäischen Pest- und Kriegsgott Rašap zutrafen: Er ist der oberste Engelfürst und der Fürsprecher Israels, er führt die göttlichen Heere gegen Satan und seine Mannschaft, er bewacht die göttlichen Geheimnisse und bläst am letzten Tag zum Gericht.[221]

Am besten ist uns Rašap aus Ägypten bekannt, wo er als asiatischer Patronatsgott besonders von Amenophis II. (1438–1412) verehrt wurde. Abbildungen auf königlichen Stelen zeigen ihn bis zur Mitte der 18. Dynastie als einen mit Schild und Speer bewaffneten Kriegsgott.[222] Aus Personennamen ist zu entnehmen, daß Rašap sich auch bei Soldaten des ägyptischen Heeres und bei anderen Ägyptern, die in Syrien-Palästina ansäs-

[215] ALBRIGHT: *Yahweh*, S. 139; BHH, IV, S. 181.

[216] ANEP nº 478, nº 732; RÖLLIG: *Mikal*. In: WM, S. 298–299; STADELMANN: *Gottheiten*, S. 52–56; HELCK: *Mikal*. In: LÄ, IV, S. 125.

[217] CONRAD: *Reschef*, S. 165, S. 175–178.

[218] KAI 38,2; 39,5 und 40,5.

[219] RÖLLIG: *Mikal*. In: WM, S. 298; XELLA: *Resheph*. In: DDD, S. 1327–1328.

[220] DAHOOD: *Deities*, S. 83–84; XELLA: *Resheph*. In: DDD, S. 1327–1328.

[221] ANGERSTORFER: *Michael*. In: NBL, II, S. 801; MACH: *Michael*. In: DDD, S. 1065–1072.

[222] Vgl. ANEP, nº 473, nº 476.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000140

sig waren, großer Beliebtheit erfreute. Sein Bekanntheitsgrad in Ägypten war zeitweilig so groß, daß man ein Tal nach ihm benannte (Pap. Wilbour). Unter den Ramessiden wurde er jedoch aus seiner Rolle als asiatischer Patronatsgott des Königs durch Baal verdrängt.[223] Verschiedene Privatstelen geben zu erkennen, daß Rašap in Ägypten nicht nur als Kriegsgott und Erzeuger von Pest und Seuchen verehrt wurde, sondern auch als Heilgott gegen diese Krankheiten, die er selbst verursachte.[224] Was den Kriegs- und Pestgott der Herrscher und des Volkes verbindet, ist die Tatsache, daß seine unheilvollen Kräfte, Krankeit und Tod, nicht zugunsten des Chaos, sondern zur Verwirklichung der himmlischen und irdischen Ordnung eingesetzt wurden.[225] Da seine Kräfte eindeutig gegen die Feinde der Ordnung gerichtet waren, konnte er zugleich als Pest-, Unterwelts- und Kriegsgott verehrt werden.

Zwei Inschriften aus Kleinasien bezeugen, daß Rašap auch hier, ganz wie Baal, zu den Dynastiegöttern gehörte: Panammuwa I. von Sam'al (Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.) nennt als seine Schutzgötter: Hadad, El, Rākib-El, Šamaš und Rašap, während Azitawadda von Karatepe (ca. 720 v. Chr.) sich lediglich auf den Beistand von Baal und Rašap beruft.[226]

Auf der Grundlage der Texte von Ugarit sah man in Rašap manchmal einen unheilvollen Genossen Mots.[227] Diese Auffassung erklärt sich durch seine Erwähnung im Keret-Epos als Dahinraffer eines Teiles der königlichen Nachkommenschaft (KTU 1.14 I 19).[228] Anzeichen für das positive Eintreten des Gottes gegen die Feindmächte finden wir in dem Beschwörungstext KTU 1.82: In Zl. 3 ergreift Baal die Pfeile Rašaps, um damit auf einen Feind, wahrscheinlich Mot, zu schießen.[229] In einem weiteren Beschwörungstext aus Ugarit wird Rašap als heilbringende Gottheit zum Schutz gegen einen Schlangenbiß angerufen (KTU 1.100 31). Aber Rašap ist in Ugarit auch als eine chtonische Gottheit bezeugt: In der akkadischen Übersetzung einer ugaritischen Pantheonliste wird er mit dem mesopotamischen Unterweltsgott Nergal gleichgesetzt.[230] Andere Ugarit-

[223] Stadelmann: *Gottheiten*, S. 56–76; Simpson: *Reshef*. In: LÄ, V, S. 244–246.
[224] Stadelmann: *Gottheiten*, S. 61–63, S. 73.
[225] Dahood: *Deities*, S. 84–85; Conrad: *Reschef*, S. 181–182.
[226] KAI 214 I, 2–3; KAI 26 II, 10, 12.
[227] Stadelmann: *Gottheiten*, S. 55; de Moor: *Egypt*, S. 237.
[228] de Moor: *Anthology*, S. 176, Fn. 2; S. 192, Fn. 7.
[229] Caquot/Tarragon: *Textes*, II, S. 63–64. de Moor übersetzt: „[May] Ba'lu [st]op the arrows of Rashpu" (*Anthology*, S. 176).
[230] Nougayrol: *Textes*, S. 45, S. 57; vgl. Albright: *Yahweh*, S. 139. Auch Ner-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000141

Texte bezeichnen ihn ausdrücklich als „Torhüter" (der Unterwelt).[231] Doch diese Verbindung mit der Unterwelt macht ihn nicht unbedingt zu einem Bundesgenossen Mots, da ja auch Baal seinen Nimbus als Heiler aus seinem Aufenthalt in der Unterwelt bezog.

Das Alte Testament erwähnt Rašap, trotz seines furchterregenden Auftretens, ebenfalls an der Seite des Nationalgottes.[232] Im Lied des Mose droht Jahwe dem treulosen Volk, daß er sie ausmergelt durch den Hunger und verzehrt durch die Pest (רֶשֶׁף) und die verheerende Seuche (Deut 32,24). In Bezug auf die Ägypter heißt es in Ps 78,48, daß Jahweh ihr Vieh der Pest (דֶּבֶר) überließ und ihre Herden den Seuchen (*ršpm*). Noch deutlicher kommt die enge Beziehung zwischen dem Nationalgott und dem Seuchengott in einem Vers im Habakukbuch zum Ausdruck, wo in einer Theophanie Elohim als himmlischer Krieger erscheint:

„Die Seuche (רֶשֶׁף) zieht vor ihm her,
die Pest (דֶּבֶר) folgt seinen Schritten." (Hab 3,5)

Fast hat man den Eindruck, daß der Prophet hier an einen Fruchtbarkeitsgott denkt, der zum Neujahrsfest zusammen mit seinen wichtigsten Gehilfen aus der Unterwelt ins Leben zurückkehrt. Wie dem auch sei, unbestreitbar ist die Tatsache, daß die Erinnerung an den kanaanäischen Pestgott in Israel fortbestand. Dabei sind seine positiven Seiten als Kämpfer gegen das Feindland nicht als Folge seiner späten Herabsetzung durch den Nationalgott zu deuten, da sie bereits in seinem ursprünglichen Charakter nachgewiesen sind.[233]

b) Bei den Yoruba

Gesamt-Yoruba: Der Pockengott Ṣanpọnna wird überall bei den Yoruba verehrt. Man schreibt ihm die Fähigkeit zu, Pocken und andere Krankheiten zu verbreiten und zu heilen.[234] Bei Krankheits- oder Todesfällen durch Pocken ist es die Aufgabe der Ṣanpọnna-Priester, den betroffenen Kranken und den Familien der Toten beizustehen, indem sie versuchen, die

gal kämpfte gegen das Feindland (EDZARD: *Nergal*. In: WM, S. 110; LIVINGSTONE: *Nergal*. In: DDD, S. 1171).

[231] KTU 1. 90 2; 1.106 1; 1.134 2; 1.168 1–2; Übers. CAQUOT/TARRAGON: *Textes*, II, S. 172, S. 185, S. 222, S. 232.

[232] DE MOOR macht Rašap zum mächtigsten Gehilfen Mots (*Ugarit*, S. 237).

[233] XELLA: *Resheph*, DDD, S. 1330. Ansonsten besticht diese Darstellung durch ihre Ausgewogenheit.

[234] PEMBERTON/AFOLAYAN erwähnen, daß man Ṣanpọnna heutzutage auch den Befall mit Aids zuschreibt (*Kingship*, S. 94).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000142

Nachsicht ihres Gottes zu erwirken. Einige Informanten sind der Ansicht, daß Ṣanpọnna und Ọbatala eng zusammenarbeiten, andere sprechen von einer ehrfurchtsvollen Substitution seines Namen durch Oṣala/Oriṣanla.[235] Tempel, die Ṣanpọnna geweiht sind, befinden sich nie in den Städten, sondern immer in einiger Entfernung davon in der Wildnis.[236] Die zeremonielle Bekleidung der Ṣanpọnna-Priester besteht häufig aus Palmenblättern oder Strohhalmen, die über die gewöhnlichen Kleider gebunden werden.[237] Die einfachen Adepten punktieren ihre Körper mit weißen Flecken, die die Pusteln der Krankheit nachahmen; während der Besessenheit durch ihren Gott tragen sie nur einen Lendenschurz.[238] Da die Engländer seit dem Beginn der Kolonialzeit energisch gegen den Ṣanpọnna-Kult vorgegangen sind, um die Verbreitung von Pocken einzudämmen, ist die Verehrung des Gottes in unserer Zeit stark eingeschränkt.[239]

Beim Vergleich zwischen Ṣanpọnna und Rašap sind folgende Gemeinsamkeiten hervorzuheben: Beide bringen verheerende Krankheiten, insbesondere die Pocken oder die Pest, beide sind Unterweltsgötter (wie die Blattbekleidung der Priester und die Tempel außerhalb der Städte auch für Ṣanpọnna andeuten) und beide stehen dem Staatsgott Ọbatala/Jahwe nahe. Allerdings sind die kriegerischen Eigenschaften des Pestgottes bei den Yoruba kaum nachzuweisen. Eine Ausnahme bildet lediglich der Volksglaube in Ifẹ, wonach der König von Ifẹ die Fähigkeit hat, die Pokken auf seine Feinde zu übertragen.[240] Eine deutlichere Verknüpfung zwischen Krankheitsgott und Krieg besteht bei den Hausa, wo dem Gott Kuturu (Lepra) eine Stellung zukommt, die mit der des Ṣanpọnna weitgehend übereinstimmt: Für die Bori-Adepten ist Kuturu der „Türhüter der Geisterstadt Jangare"; seine Zweitnamen Ubandawaki 'Herr der Pferde' und Kaura (Madaki) bezeichnen ebenfalls den höchsten Kriegsführer des Staates, dessen Klan-Gott in vorislamischer Zeit zweifelsohne Kuturu war.[241] Offensichtlich betrachtete man die Klansmänner des Kuturu/

[235] Simpson: *Religion*, S. 37; Palau Marti: *Société*, S. 208.

[236] Ellis: *Yoruba*, S. 73–74; Frobenius: *Afrika*, S. 194, S. 288; Johnson: *History*, S. 28–29; Palau Marti: *Société*, S. 208–210.

[237] Verger: *Notes*, S. 448; Simpson: *Religion*, S. 41.

[238] Palau Marti: *Société*, S. 208, S. 209. Vgl. die Abbildung des Gottes auf der ägyptischen Reschef-Stele (ANEP, nº 476).

[239] Lucas: *Religion*, S. 113–114; Palau Marti: *Société*, S. 208, Fn. 106.

[240] Stevens: *Festival*, S. 194, Fn. 1.

[241] Tremearne: *Ban*, S. 263, S. 298–299, S. 369; Abraham: *Hausa*, S. 506, S. 908; Feldforschungen des Autors in Daura (August 1997).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000143



Abb. 8: Priester des Ọbatala/Jahwe verehren einen Terrakottakopf des Pockengottes Ṣanpọnna/Rašap. (WILLETT: *Ife*, S. 140).

Rašap als am besten geeignet, in kriegerischen Auseinandersetzungen den Feinden Tod und Verderben zukommen zu lassen. Bei den Yoruba ist weiterhin auf die wahrscheinliche Verwandtschaft von Ṣanpọnna und *rašap* hinzuweisen: Der Wegfall der ersten Silbe und die Hinzufügung einer nasalen Endsilbe scheinen zur Entwicklung *rašap* > *šap* > *šanpọnna* (= Ṣanpọnna) geführt zu haben.

Ifẹ: Als Herrscher über Iwinrin oder Igbo Igbo spielt der Pockengott Ṣanpọnna eine wichtige Rolle im Itapa-Fest von Ifẹ. Sein Tempel liegt im Westen außerhalb der vorkolonialen Stadt.[242] Am fünften Tag des Festes[243], an dem die Reise der Statuen nach Ideta-Oko stattfindet, wird ein Ritual praktiziert, welches sich direkt auf den Pockengott bezieht: Im Ọbatala-Tempel von Ideta-Ile bringt man die Statuen in einen Hinterraum und bemahlt sie kreuzweise und gepunktet mit weißer Farbe; außerdem bindet man ihnen in Ita-Yemoo gepflückte Blätter um die Hüften; bei sich zu Hause werden die vier Oberpriester des Ọbatala – Ọbalalẹ, Ọbalesu, Ọbalurin und Ọbalẹpan – in der gleichen Art wie die Statuen bemalt.[244] Die Priester knien in Ideta-Ile vor einem kleinen Schrein mit einem gestreiften Terrakottakopf nieder und verehren ihn, indem sie Eisenstangen wie Gongs aufeinanderschlagen.[245] Danach beginnt die lange Reise nach Ideta-Oko, mit der die Verbannung des Ọbatala rituell nachvollzogen wird.[246]

Am zehnten und letzten Tag des Festes besuchen die Ọbatala-Priester den Palast und opfern an den Gräbern (?) den königlichen Ahnen. Hier treffen sie sich mit den Adepten des Ṣanpọnna, um gemeinsam mit ihnen – wie es heißt – des Exils Ọbatalas in Igbo Igbo bei Ọbawinni/Ṣanpọnna zu gedenken.[247]

Zur Interpretation dieser beiden Episoden des Festrituals gilt es, besonders die Eigenschaft des Ṣanpọnna als Herrn der Unterwelt hervorzuheben. Die Bemalung der Figuren und der Priester sowie die Anbetung

[242] Fabunmi: *Ifẹ*, S. 22–23; S. 29 (Karte).

[243] Nach der Zählung von Stevens.

[244] Willet: *Ife*, S. 140; nach Stevens wird nur Ọbalale bemalt (*Festival*, S. 190). Nebenbei sei bemerkt, daß allen vier Priestertiteln das sem. *ba'al* bei Beibehaltung des finalen *-l* zugrundezuliegen scheint.

[245] Willet: *Ife*, S. 140; Abb. 69 und 70. Eisengongs gehören zu den Instrumenten, die für das Fest von Ṣanpọnna benutzt werden (Simpson: *Yoruba*, S. 40).

[246] Stevens: *Festival*, S. 192–194; Abb. 189, Abb. 192.

[247] Ein Hügel vor dem Tempel von Ideta-Ile soll nach einigen Informanten Ṣanpọnna repräsentieren (Verger: *Notes*, S. 437). Wohlgemerkt, die zweite Hälfte des Itapa-Festes ist bisher weitgehend unbekannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000145

eines Ṣanpọnna-Kopfes sollen offenbar dafür sorgen, daß Ọbatala gnädige Aufnahme in der Unterwelt findet. Heute wird diese Idee von Historikern dahingehend umgedeutet, daß Ọbatala vor seiner Verbannung versucht habe, seinen Widersacher Oduduwa doch noch mit Hilfe des Pockengottes zurückzuschlagen.[248] In Wirklichkeit herrschte früher gewiß die Vorstellung, daß sich der Zugang in die Unterwelt in Ideta-Oko am Ẹsinmirin-Bach befand. Dort gelangte Ọbatala/Baal zunächst in die Gewalt des Todesgottes Ọbameri/Mot. Später entzog er sich jedoch dessen Autorität, indem er sich nach Iwinrin oder Igbo Igbo zu Ṣanpọnna/Rašap, dem gerechten Herrscher der Unterwelt, begab. Aufgrund seines Aufenthaltes in Igbo Igbo erhielt er den Ehrentitel Ọba Igbo 'der König von Igbo',[249] der auch außerhalb von Ifẹ belegt ist.[250]

Zum besseren Verständnis der Identität des Ṣanpọnna und seiner Stadt Igbo Igbo ist es unerläßlich, etwas detaillierter auf das Edi-Fest einzugehen, welches zu Beginn der Trockenzeit im Oktober/November in Ifẹ gefeiert wird.

> Nach der Festlegende bemühte sich die schöne und tapfere Frau Mọremi, dem Geheimnis der mit Grasgewändern verkleideten Igbo-Männer auf die Spur zu kommen, da diese die Stadt regelmäßig mit ihren verheerenden Angriffen heimsuchten. Sie ließ sich deshalb absichtlich von den Igbo gefangennehmen. In deren Land wurde sie sogar zur Konkubine des Königs der Igbo, der ihr in einer schwachen Stunde das Geheimnis der Feueranfälligkeit der Graskostüme verriet. Mit diesem Wissen entkam Mọremi den Igbo und kehrte nach Ifẹ zurück. Hier war es von nun an für die Einwohner der Stadt ein leichtes, sich mit Brandfackeln gegen die Igbo zur Wehr zu setzen.[251]

Zur praktischen Durchführung des Edi-Festes verkleiden sich Ọbawirin/Ọbawinni und andere Priester des Ṣanpọnna-Klans mit Grasgewändern, da sie als Repräsentanten der Igbo gelten. Die Oduduwa-Leute des Königs greifen sie als Fackelträger an und fordern sie zu einem Scheinkampf heraus. Die Ṣanpọnna-Leute verhalten sich dabei analog zu den legendären Igbo, indem sie sich geschlagen zurückziehen.[252]

[248] STEVENS: *Festival*, S. 194; ähnlich ADEDIRAN: *Beginnings*, S. 84.

[249] ADEMAKINWA: *Ife*, II, S. 34; BEIER: *Year*, S. 14 (Orịṣa Igbo); STEVENS: *Festival*, S. 185 (Ọba Igbo), S. 197 (Ọṣẹrẹ Igbo).

[250] VERGER: *Notes*, S. 485 (Sabe), S. 489 (Ilodo), S. 480 (Lagos: *Ọṣẹrẹ Igbó*); BEIER: *Year*, S. 14 (*odù* Orakelverse).

[251] ADEMAKINWA: *Ife*, II, S. 34; WALSH: *Edi*, S. 231–238.

[252] ADEMAKINWA: *Ife*, II, 42–43; WALSH: *Edi*, S. 235–236. Über das Mọremi-Fest von Offa liegen keine Angaben vor (WALSH: *Edi*, S. 232).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000146

Heutzutage wird die Moremi-Legende im Sinne eines Heldenepos interpretiert: In tapferer Selbstaufopferung sei es Moremi gelungen, die nationalen Feinde von Ife ein für alle Mal zu besiegen.[253] Historiker gehen noch einen Schritt weiter, indem sie die Igbo als Urbevölkerung von Ife ansehen, die schon vor dem fremden Eroberer Oduduwa im Lande lebten.[254] ADEMAKINWA weicht dem historisierenden Reduktionismus geschickt aus, indem er darauf hinweist, daß ein Zusammenhang zwischen den Igbo der Itapa- und Edi-Feste und den heiligen Hainen der Egungun und Oro Adepten besteht, die *igbó ìgbàlẹ* und *igbó igbórò* genannt werden.[255] Im heutigen Sprachgebrauch der Yoruba bedeutet *igbó* wie غابة (*ġāba*) 'Busch, Wald'.[256] Wie bereits erwähnt, taucht in den ugaritischen Texten mit *ġb* ein verwandtes Wort auf, das zusätzlich zu 'Wald, Hain' auch die Bedeutung von 'Grube' hat.[257] Parallel dazu heißt akk. *apu/abu* zugleich 'Röhricht, Schilfdickicht' und 'Loch, Öffnung in der Erde'. Nach einem assyrischen Text bietet der König den Geistern der Toten in diesem Loch Essen dar.[258] Im biblischen Hebräisch bezeichnet עב (*'b*) zugleich die „Wolke" und ein bestimmtes hölzernes Bauteil im Palast und im Tempel, daneben aber auch allgemeiner die „Dichtigkeit", und an einer Stelle „Wald, Dickicht" (Jer 4,29).[259] Im mittelalterlichen Arabisch hat sich eine mit dem ug. und assyr. Sprachgebrauch vergleichbare Doppelbedeutung für غابة erhalten: "A low place or a hollow in the ground before which is an eminence; a collection of trees densely disposed, a thicket or forest."[260] Angesichts dieser parallelen Bedeutungen ist es kaum zweifelhaft, daß *igbó* etymologisch mit sem. *ġb* verbunden ist. Die zweite Hälfte des Ausdrucks *igbó igbórò*, das Wort *igbórò*, setzt sich – parallel zu Igbo Igbo 'Unterwelt' – aus *igbó* 'Hain' und *Òro* 'strafender Gott' zusammen. Ähnlich scheint das Wort *igbàlẹ* aus *igbò ilẹ* 'Hain des Landes' entstanden zu sein. Daneben finden wir in Hebr. בור (*bôr*) 'Grube' und 'Eingang

[253] JOHNSON: *History*, S. 147–148; FABUNMI: *Ifẹ*, S. 17–18.

[254] BEIER: *Oduduwa*, S. 28–29; WILLET: *Ife*, S. 122–123; SMITH: *Kingdoms*, S. 14.

[255] ADEMAKINWA: *Ife*, II, S. 34; vgl. ABRAHAM: *Yoruba*, S. 268 (*igbó ìgbàlẹ*), 484 (*igbó igbórò*).

[256] ABRAHAM: *Yoruba*, S. 286; LANE: *Lexicon*, VI, S. 2313.

[257] CAQUOT/TARRAGON: *Textes*, II, S. 176, Fn. 110; DLU, I, S. 155.

[258] CAD, II/1, S. 201; vgl. auch AHw, I, S. 62.

[259] Unter Bezugnahme auf ug. *ġb* und yor. *igbó* bietet es sich an, in Hebr. folgende ursprüngliche Bedeutungen für *'b* anzunehmen: „Erscheinungswolke" (Ex 19,9), „Vordach für ein Erscheinungstor" (1 Kö 7,6; Ez 41,25 f.) und „Erscheinungshain" (Jer 4,29).

[260] LANE: *Lexicon*, VI, S. 2313.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000147

in die Unterwelt' und יורדי בור (*yôrədê bôr*) 'Sterbende' (eigentlich: 'die in die Grube Hinabsteigenden').[261] Davon abgeleitet heißen Totengeister bei den Ifẹ-Yoruba *ẹbọra*, bei den Hausa *bòoríi* und bei den Somali *boorane*.[262]

Im Gegensatz zu dem nicht bezeugten Aussehen der altorientalischen *apu*, *ġb* und *'b* wissen wir, daß die *igbó ìgbàlẹ* bei den Yoruba heilige Haine am Rande der Städte sind, die als Eingang in die Unterwelt angesehen werden, durch die Totengeister in die Welt der Lebenden zurückkehren.[263] Darüber hinaus verdeutlicht besonders die Tatsache, daß Ṣanpọnna/Rašap als König von Igbo Igbo und als Repräsentant der Igbo angesehen wird, daß wir es hier nicht mit nationalen Feinden der Bewohner von Ifẹ zu tun haben, sondern mit der „Hauptstadt der Unterwelt" und mit den „Bewohnern der Unterwelt".[264]

Wenn also Ọbatala als *ọba igbó* bezeichnet wird, bedeutet dieser Ehrentitel, daß der Gott jährlich durch den *igbó ìgbàlẹ* ein- und ausging. Mehr als jede andere Gottheit hatte er gleichzeitig den Rang eines Unterweltsund eines Himmelsgottes. Diese Eigenschaften machen ihn zum Pendant des kanaanäischen Baal, dessen Ehrentitel *zbl b'l arṣ* 'Baal, Herr der Erde/Unterwelt' ebenfalls auf eine zeitweilige Herrschaft über die Unterwelt hinweist.[265] Auch in Israel war die Vorstellung eines über die Unterwelt herrschenden Fruchtbarkeitsgottes bekannt. Sie stieß hier jedoch auf die heftige Kritik der Jahwisten, die den Titel Baals bewußt zu בעל זבוב (*b'l zbwb* 'Herr der Fliegen') entstellten.[266] Aber gerade weil der Nimbus des Heilbringers Baal so stark mit seinem Aufenthalt in der Unterwelt verbunden war, konnte der „lebendige Gott" der Israeliten sich so schwer gegen ihn durchsetzen.

Als jahreszeitlicher König der Unterwelt stand Ọbatala/Baal in nächster Nähe zum ständigen König der Unterwelt, dem Pockengott Ṣanpọnna/Rašap. Ebensowenig wie die Nachkommen des Ọbatala sich,

[261] HAL, I, S. 112.

[262] ABRAHAM: *Dictionary-Yoruba*, S. 172, S. 279 pp.; *Dictionary-Hausa*, S. 110; ZORC/OSMAN: *Somali*, S. 44.

[263] Vgl. LANGE: *Maskengewänder* (unveröff. Manuskript). Zur Darstellung verschiedener *igbó ìgbàlẹ* siehe OLAJUBU: *Aspects*, S. 262, S. 267.

[264] Vielleicht hat die häufig vermutete Verbindung zwischen den Igbo der Yoruba-Tradition und den Ibo/Igbo Südost-Nigerias (ADEMAKINWA: *Ife*, II, S. 41) ihre Begründung in der Identifikation der Ibo mit den „Leuten der Unterwelt". Ähnliches könnte auch für die von den Yoruba als Tapa (vgl. „Itapa"-Fest) bezeichneten Nupe gegolten haben.

[265] KTU 1.3 I 3; DIETRICH/LORETZ: *Ba'al-Titel*, S. 392.

[266] 2 Kö 1,2.3.6.16; vgl. MULDER: בַּעַל. In: ThWAT, I, S. 720.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000148

trotz ihrer israelitischen Prägung, von der Vorstellung eines zeitweiligen Exils ihres Gottes lösen können, ist es den Mitgliedern des Ṣanpọnna-Klans, den Oluyare Igbo[267], möglich, die Idee eines Bezuges zur Unterwelt gänzlich abzustreifen. So repräsentiert ihr Klanchef und Oberpriester Ọbawirin/Ọbawinni in Ifẹ, trotz der negativen Rolle seiner Vorfahren in der Mọremi-Legende, die wilden, grasbedeckten Igbo noch heute während des Edi-Festes. Der Grund für diese erstaunliche Permanenz seiner Rolle liegt bestimmt nicht in ihrer ethnischen, sondern ihrer religiösen Verwurzelung: Als Leute der Unterwelt haben die Mitglieder des Ṣanpọnna-Klans weiterhin bestimmte rituelle Funktionen zu erfüllen, und sei es nur, Schutz gegenüber den schrecklichen Krankheiten zu gewähren, mit denen ihr Gott die Menschen heimsucht. In Israel haben wir mit den Rephaim ebenfalls einen Namen, den man zunächst auf die Totengeister und dann auf die Urbevölkerung bezog.[268] Die Parallelität der Rephaim zu den Igbo legt nahe, daß die 'Rephaim-Ebene' südwestlich von Jerusalem, die wohl ursprünglich als 'Ebene der Rephaim' angesehen wurde, eine ähnliche mythisch-rituelle Bedeutung hatte wie das unterweltliche Igbo Igbo von Ife.

Und wer steht hinter Mọremi, deren Name an hebr. Mirjam anklingt und die deshalb mit der Schwester des Mose identifiziert wurde[269], deren Geschichte aber eher an die der Esther erinnert, die dem jüdischen Purim-Fest zugrundeliegt, und an die der Judith? Wenn wir „Igbo" als Unterwelt verstehen, dann entspricht Mọremis Gang zum „König der Igbo" dem Gang der Anat/Ištar in die Unterwelt.[270] Sollte deshalb die Mọremi-Tradition von Ifẹ nicht wesentliche Eigenschaften des kanaanäischen Prototyps der biblischen Figuren von Mirjam und Esther bewahrt haben,[271] die der Zensur der Jahwisten bei dem Versuch, den Totenkult und die damit verbundenen mythischen Vorstellungen völlig zu verschweigen, zum Opfer gefallen sein könnten?[272]

[267] Ademakinwa: *Ife*, II, S. 43.

[268] Loretz: *Ugarit*, S. 128–131; M. S. Smith: *Rephaim*. In: ABD, V, S. 674–676.

[269] Ademakinwa: *Ife*, II, S. 4.

[270] Vgl. ANET, S. 52–57; TUAT, III, S. 458–495.

[271] Die nach der Legende von Mọremi selbst angeordnete freie Liebe zu ihrem Fest (Wyndham: *Creation*, S. 108) unterstreicht den Fruchtbarkeitscharakter des Festes.

[272] Targum Esther II § 7 identifiziert Esther mit dem Planeten Venus; Ringgren schließt von den Namen Esther (Ištar), Mordechai (Marduk) und Haman (Khumban von Elam?) auf einen mythischen Hintergrund der Festlegende (*Esther, Estherbuch*. In: BHH, I, S. 445–446); Angerstorfer führt den Esther/Hadassa-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000149

Schlußbemerkung

Die Vergleiche zwischen den Traditionen der Yoruba und der Kultur Kanaan-Israels ergeben so viele und deutliche Parallelen, daß von einer vagen Diffusion dieser Elemente vom Vorderen Orient nach Westafrika keine Rede sein kann. Den ältesten chronologischen Anhaltspunkt für historische Verbindungen zwischen den Yoruba und Israel liefert die in der Ọyọ-Tradition bezeugte assyrische Eroberung Israels durch Šalmanassar III. im Jahre 841 v. Chr. Verbunden mit dieser Eroberung erfolgte im gleichen Jahr die jahwistische Revolution des Jehu, die zur Eliminierung der kanaanäisch orientierten Omriden führte.[273] Mit seinem grausamen Blutbad konnte Jehu zwar die politische Führung im israelitischen Nordreich an sich reißen, doch die von den Omriden versuchte Synthese zwischen jahwistischem Radikalismus und kanaanäischer Toleranz war damit noch nicht endgültig gescheitert. Vieles deutet darauf hin, daß sich wesentliche Elemente des omridischen Synkretismus, die in Israel durch die „Jahwe-allein Bewegung" nach und nach verdrängt wurden[274], bei den Yoruba erhalten konnten. Eine bewußte und konsequente Fortführung des vor Jehu praktizierten Henotheismus könnte in der Tat die Erklärung dafür liefern, daß wir bei den Yoruba, trotz eindeutiger Parallelen zur Geschichte und Kultur Israels und Kanaans, keine Hinweise auf die Namen Israel und Jahwe, auf die Vätergeschichten oder auf die rein israelitischen Jahresfeste finden.

Andererseits sind bei den Yoruba durchaus Tendenzen zur Verweltlichung der Fruchtbarkeitskulte und zum Monotheismus festzustellen, die als israelitisch bezeichnet werden können. In Ifẹ erinnert der Kult der Mọremi mehr an die heroischen Taten der biblischen Frauengestalten Mirjam und Esther als an Ištars Gang in die Unterwelt. Weiterhin liefert hier die Erinnerung an den Sklaven Adimu, der nach den Göttern stellvertretend die Macht übernimmt, einen Hinweis auf die biblische Konzeption des Adam, nur daß Adimu – nach kanaanäischer Vorstellung – die

Namen auf die Bedeutung „Myrthe" zurück und erklärt, daß dieses Gewächs der Aphrodite/Venus heilig war (*Ester*. In: NBL I, S. 602–603).

[273] Auch DONNER datiert jetzt die Revolution Jehus auf das gleiche Jahr wie den Feldzug Šalmanassars III. nach Ba'li-ra'si (*Geschichte*, 2. Aufl. II, S. 305, S. 310, Fn. 88).

[274] STOLZ: *Einführung*, S. 163–203; LANG: *Monotheismus*. In: NBL II, S. 834–844.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000150

Aufgabe hat, den Göttern zu dienen.[275] In Ejigbo geht die Verehrung der beiden Gemahlinnen Ọbatalas, Afaare und Yemoo, nicht auf zwei eigenständige Kulte der beiden Göttinnen zurück, die mit Aschera und Anat zu identifizieren sind, sondern auf den Verschmelzungsprozeß von El und Baal zu Jahwe. In Ọyọ ist es die Verweltlichung der Königsideologie, die im Vordergrund steht: Im Gegensatz zu der häufig behaupteten Verkörperung des Wetter- und Fruchtbarkeitsgottes Ṣango durch den König[276] stellen wir hier fest, daß nicht der König selbst, sondern der Ṣango-Priester während des Neujahrsfestes die Rolle des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes übernimmt.[277]

Letztlich noch kurz zu der Frage der Übertragung der kanaanäisch-israelitischen Kulturelemente nach Westafrika, auf die es keine klare Antwort gibt. Ein Datum *post quem* für die Abwanderung der israelitischen Traditionsträger ist in der Ọyọ-Überlieferung mit ihren Hinweisen auf die assyrische Einflußnahme im Nordreich zu finden. Als Datum *ante quem* ist die hellenistische Zeit zu nennen, zu der keine Abwanderungen kanaanäisch geprägter Israeliten nach Ägypten mehr stattgefunden haben können. In der dazwischenliegenden Zeitspanne verdienen die assyrischen Kriegszüge nach Ägypten und die zeitweilige Besetzung des Niltales durch die Assyrer und ihre syrisch-palästinensischen Hilfstruppen (671–664) besondere Beachtung.[278] Zwangsdeportationen nach Ägypten, die für die Elamiten nachweisbar sind,[279] könnten auch Israeliten betroffen haben. Die schnell einsetzenden politischen Wirren der knapp dreizehnjährigen assyrischen Besatzungszeit haben vielleicht anschließend Fluchtbewegungen nach Westafrika ausgelöst. Dieses Szenario mag sehr hypothetisch erscheinen, angesichts der aufgezeigten historischen und kulturellen Parallelen ist es jedoch plausibler als die mögliche Abwanderung von jüdisch-aramäischen Militärkolonisten, deren Präsenz in Oberägypten zur persischen Zeit am Ende des 5. Jahrhunderts durch die bekannten Papyrusfunde von Elephantine bezeugt ist.[280] Zwar liefern

[275] Johnson: *History*, II, S. 144; Lange: *Erbe*, I, S. 96–98.

[276] Frobenius: *Afrika*, S. 184, S. 186; Law: *Empire*, S. 66.

[277] Zum Höhepunkt des dreitägigen Ṣango-Festes im August verbringt der Mọgba-Priester eine Nacht im Ṣango-Tempel auf dem Vorhof des Palastes, bevor er am nächsten Nachmittag unter dem Jubel der Bevölkerung vom König im Aganju (überdachte Estrade vor dem Palast) empfangen wird (Mọgba Olatunji, Ojọ 1.9.97; Odejin Ismail, Ọyọ 2.9.97).

[278] Der Feldzugsbericht des Assurbanipal erwähnt unter anderem Manasse von Juda (ANET, S. 294–296).

[279] Oded: *Deportations*, S. 29.

[280] Cowley: *Papyri*, passim; Porten: *Archives*, S. 3–27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000151

die aramäischen Texte noch Hinweise auf heterodoxe Glaubenseinstellungen der dortigen Juden, aber insgesamt hatte sich der radikale Jahwismus in der Exil- und Nachexilzeit schon eindeutig gegenüber anderen religiösen Tendenzen der Hebräer durchgesetzt.

Abkürzungen

ABD: DAVID NOEL FREEDMAN (Hrsg.), *Anchor Bible Dictionary*. 6 Bde., New York 1992.

AHw: WOLFRAM VON SODEN: *Akkadisches Handwörterbuch*. 3 Bde., 2. Aufl., Wiesbaden 1982–1985.

ANEP: JAMES B. PRITCHARD: *The Ancient Near East in Pictures*. 2. Aufl., Princeton 1969.

ANET: JAMES B. PRITCHARD: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3. Aufl., Princeton 1969.

BHH: B. REICKE und L. ROST (Hrsg.): *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*. 4 Bde., Göttingen 1962–1979.

CAD: A. LEO OPPENHEIM et al. (Hrsg.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. 21 Bde., Chicago 1961 f.

DDD: KAREL VAN DER TOORN et al. (Hrsg.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden 1995.

DLU: GREGORIO DEL OLMO LETE und J. SANMARTIN: *Diccionario de la lengua ugarítica*. Bd. 1, Barcelona 1996.

HAL: LUDWIG KOEHLER und WALTER BAUMGARTNER: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde., Leiden 1967–1996.

KAI: HERBERT DONNER und WOLFGANG RÖLLIG (Hrsg.): *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. 3 Bde., Wiesbaden 1962–1964.

KTU: MANFRIED DIETRICH et al. (Hrsg.): *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. 2. Aufl., Münster 1995. Übersetzungen vd.: CAQUOT/SZNYCER: *Textes*, I; CAQUOT/TARRAGON: *Textes*, II.; DIETRICH/LORETZ: *Baal-Zyklus*; GASTER: *Thespis*; GIBSON: *Myths*; GINSBERG: ANET, S. 129–158; GRAY: *Legacy*; MARGALIT: *Matter*; DE MOOR: *Anthology*; id.: *New Year*; id.: *Pattern*; DEL OLMO LETE: *Mitos*; VIROLLEAUD: *Palais*, V.

LÄ: WOLFGANG HELCK (Hrsg.): *Lexikon der Ägyptologie*. 7 Bde., Wiesbaden 1975–1992.

NBL: MANFRED GÖRG und BERNHARD LANG (Hrsg.): *Neues Bibel-Lexikon*. Zürich 1991 ff.

TUAT: OTTO KAISER et al. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 3 Bde., Gütersloh 1981–1997.

ThWAT: G. JOHANNES BOTTERWECK und HELMER RINGGREN (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 8 Bde., Stuttgart 1973–1995.

UF: *Ugarit-Forschungen*. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Bd. 1 (1969) ff.

WM: H. W. HAUSSIG et al. (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie*. Bd. 1: *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Stuttgart 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000152

Bibliographie

Abraham, Roy C.: *Dictionary of Modern Yoruba*. London 1958.

–: *Dictionary of the Hausa Language*. 2. Aufl. London 1962.

Adediran, Biodun: *The early beginnings of the Ifẹ State*. In: Isaac A. Akinjogbin (Hrsg.): *The Cradle of a Race: Ife from the Beginning to 1980*. Lagos 1992, S. 77–95.

Ademakinwa, John A.: *Ife, Cradle of the Yoruba*. Lagos 1958.

Agiri, B. A.: *Early Ọyọ history reconsidered*. In: History in Africa, 2 (1975), S. 1–16.

Ahlström, Gösta W.: *King Jehu – A prophet's mistake*. In: Arthur L. Merrill und Thomas W. Overholt (Hrsg.): *Scripture in History and Theology*. Pittsburgh 1977, S. 47–69

–: *The battle at Ramoth-Gilead in 841 BC*. In: Beiträge zur Erforschung des Alten Testamentes und des antiken Judentums, 13 (1988), S. 157–166.

Albright, William F.: *Yahweh and the Gods of Canaan*. London 1968.

Astour, Michael C.: *841 B. C.: The first invasion of Israel*. In: Journal of the American Oriental Society 91 (1971), S. 383–389.

Bascom, William: *Ifa Divination*. Bloomington 1969.

Baumgarten, Albert: *The Phoenician History of Philo of Byblos*. Leiden 1981.

Beier, Ulli: *Before Oduduwa*. In: Odu 3, 1955, S. 25–32.

–: *A Year of Sacred Festivals in One Yoruba Town*. Lagos 1959.

Black, Matthew, und Harold H. Rowley (Hrsg.): *Peake's Commentary on the Bible*. London 1962.

Caquot, André, André Sznycer und Andrée Herdner: *Textes ougaritiques*, I. Paris 1974.

Caquot, André, und Jean-Michel de Tarragon: *Textes ougaritiques*, II. Paris 1989.

Conrad, Diethelm: *Der Gott Reschef*. In: Zeitschrift für Alttestamentliche W issenschaft 83 (1971), S. 157–183.

Cowley, A.: *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C*. Oxford 1923.

Dahood, Mitchell J.: *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*. In: Sabatino Moscati (Hrsg.): *Le antiche divinità semitiche*. Roma 1958.

Dietrich, Manfried, und Oswald Loretz: *Baal rpu in KTU 1.108; 1.113 und nach 1.17 VI 25–33*. In: UF 12 (1980), S. 171–182.

–: *Die Baʿal-Titel bʿl arṣ und aliy qrdm*. In: UF 12 (1980), S. 391–393.

–: *„Jahwe und seine Aschera"*. Münster 1992.

–: *Der Baal-Zyklus KTU 1.1.–1.6*. In: TUAT II./6, S. 1091–1316. Gütersloh 1997.

Donner, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. 2 Bde., 1. Aufl., Göttingen 1984; 2. Aufl., Göttingen 1995.

Ellis, A. B.: *The Yoruba-Speaking Peoples*. London 1894.

Fabunmi, Michael A.: *Ifẹ Shrines*. Ifẹ 1969.

Frankfort, Henri: *Kingship and the Gods*. Chicago 1948.

Frobenius, Leo: *Und Afrika sprach*. Berlin 1912.

Gaster, Theodor H.: *Festivals of the Jewish Year*. New York 1952.

–: *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. 2. Aufl., Garden City 1961.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000153

GESE, HARTMUT: *Die Religionen Altsyriens.* In: H. GESE et al. (Hrsg.): *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer.* Stuttgart 1970, S. 3–233.

GESENIUS, WILHELM: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch.* 17. Aufl., Berlin 1915.

GIBSON, J. C. L.: *Canaanite Myths and Legends.* Edinburgh 1976.

GINSBERG, LOUIS: *The North-Canaanite myth of Anath and Aqath I.* In: Bulletin of the American School of Oriental Research 98 (1945), S. 15–23.

GORDON, CYRUS H.: *Ugaritic Textbook.* Roma 1965.

GRAY, JOHN: *The Legacy of Canaan.* Leiden 1965.

GRAYSON, ALBERT K.: *Assyria: Ashurdan II. to Ashur-Nirari V (934–745 B. C.).* In: JOHN BOARDMAN et al. (Hrsg.): *The Cambridge Ancient History.* 2. Aufl. Bd. III./1, Cambridge 1982, S. 238–281.

HALLGREN, ROLAND: *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People.* Lund 1991.

HESS, JEAN: *L'âme nègre.* Paris 1898.

JEFFERS, ANN: *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria.* Leiden 1996.

JEPSEN, ALFRED: *Israel und Damaskus.* In: Archiv für Orientforschung. 14 (1941–1944), S. 153–172.

JIRKU, ANTON: *Geschichte des Volkes Israel.* Leipzig 1931.

JOHNSON, SAMUEL: *The History of the Yorubas.* London 1921.

KAPELRUD, ARVID S.: *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts.* Oslo 1969.

KINET, DIRK: *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes.* Stuttgart 1981.

LABAT, RENÉ: *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne.* Paris 1939.

LANE, EDWARD: *Arabic-English Lexicon.* 8 Bde., Edinburgh 1863–1893.

LANGE, DIERK: *Der Ursprung des westafrikanischen Wettergottes Schango.* In: Saeculum 45 (1994), S. 213–238.

–: *The pre-Islamic dimension of Hausa history.* In: Saeculum 46 (1995), S. 161–203.

–: Das hebräische Erbe der Yoruba. I: *Ursprungssagen, Schöpfungsmythen und Festrituale.* In: ZDMG 147 (1997), S. 77–136.

–: *Das kanaanäisch-israelitische Neujahrsfest bei den Hausa.* In: MANFRED KROPP und ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Schnittpunkt Ugarit.* Frankfurt (im Druck).

–: *Maskengewänder im Ahnenkult: Ugaritische gngn und biblische Terafim im Licht der Egungun der Yoruba* (unveröff. Manuskript).

LAW, ROBIN: *The Ọyọ Empire c. 1600 – c. 1836.* Oxford 1977.

–: *How many times can history repeat itself? Some problems in the traditional history of Ọyọ.* In: International Journal of African Historical Studies 18 (1985), S. 33–51.

LIPINSKI, EDWARD: *Note de topographie historique: Ba'li ra'ši et ra'šu qudšu.* In: Revue biblique, 78 (1971), S. 84–92.

–: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique.* Leuven 1995.

LORETZ, OSWALD: *Ugarit und die Bibel.* Darmstadt 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000154

Lucas, J. Olumide: *The Religion of the Yorubas*. Lagos 1948.
Margalit, Baruch: *A Matter of 'life' and 'death'*. Neukirchen-Vluyn 1980.
Maupoil, Bernard: *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris 1943.
Meissner, Bruno: *Babylonien und Assyrien*. 2 Bde., Heidelberg 1920, 1925.
Meyer, Eduard: *Geschichte des Altertums*. 5 Bde. Berlin 1884–1902.
Meyerowitz, Eva: *Notes on the king-god Shango and his temple at Ibadan, Southern Nigeria*. In: Man 47 (1946), S. 25–31.
Moor, Johannes de: *The Seasonal Pattern of the Ugaritic Myth of Ba'lu*. Neukirchen-Vluyn 1971.
–: *New Year with Canaanites and Israelites*. 2 Bde., Kampen 1972.
–: *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*. Leiden 1987.
–: *Ugarit and the origin of Job*. In: G. J. Brooke et al. (Hrsg.): *Ugarit and the Bible*. Münster 1994, S. 225–257.
Morton-Williams, Peter: *An outline of the cosmology and cult organisation of the Ọyọ Yoruba*. In: Africa 34 (1964), S. 245–260.
–: *The Yoruba kingdom of Ọyọ*. In: Darryl Forde und P. M. Kaberry (Hrsg.): *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. Oxford 1967, S. 36–69.
Moscati, Sabatino (Hrsg.): *Le antiche divinità semitiche*. Roma 1958.
Mowinckel, Sigmund: *The Psalms in Israel's Worship*. 2 Bde., Oxford 1967.
Noth, Martin: *Geschichte Israels*. 3. Aufl., Göttingen 1956.
Nougayrol, Jean: *Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*. In: Claude Schaeffer (Hrsg.): *Ugaritica V*. Paris 1968, S. 1–446.
Oded, Bustenay: *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden 1979.
Oduyoye, Modupe: *Words and Meaning in Yoruba Religion*. London 1996.
Ogunmola, M. O.: *A New Perspective to Ọyọ Empire History, 1530–1944*. Ibadan 1997.
Ojo, G. J. Afolabi: *Yoruba Palaces. A Study of Afins in Yorubaland*. London 1966.
Olajubu, Oludare: *Some aspects of Ọyọ-Yoruba masquerades*. In: Africa 47 (1977), S. 253–271.
Olivier, J. P. J.: *Notes on the Ugaritic month names*. In: Journal of Northwestern Semitic Languages, 1 (1971), S. 39–45.
Olmo Lete, Gregorio del: *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid 1981.
Olyan, Saul M.: *Some observations concerning the identity of the queen of heaven*. In: UF 19 (1987), S. 161–174.
Palau Marti, Montserrat: *Société et religion au Bénin (les Ṣabẹ-Ọpara)*. Paris 1993.
Palmer, Herbert Richmond: *Sudanese Memoirs*. 3 Bde., Lagos 1928.
Pemperton, John, und Funso S. Afolayan: *Yoruba Sacred Kingship*. Washington 1996.
Pitard, Wayne T.: *Ancient Damascus*. Winona Lake, 1987.
Pomponio, Francesco, und Paolo Xella: *Les dieux d'Ebla*. Münster 1997.
Porton, Bezalel: *Archives from Elephantine*. Berkeley 1968.
Rouch, Jean: *La religion et la magie songhay*. Paris 1960.
Seux, M.-J.: *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000155

SIMPSON, GEORGE E.: *Yoruba Religion and Medicine in Ibadan*. Ibadan 1980.
SMITH, MARK S.: *The Early History of God*. San Francisco 1990.
SMITH, ROBERT S.: *Kingdoms of the Yoruba*. 3. Aufl., London 1988.
STADELMANN, RAINER: *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. Leiden 1967.
STEVENS, PHILLIPS: *Orisha-nla festival*. In: Nigeria Magazine 90 (1966), S. 184–199.
STIER, R., und K. THEILE: *Polyglotten-Bibel. Die prophetischen Bücher des Alten Testaments*. 4. Aufl., Bielefeld 1875.
STOLZ, FRITZ: *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt 1996.
TIMM, STEFAN: *Die Dynastie Omri*. Göttingen 1982.
TREMEARNE, A. J. N.: *The Ban of Bori*. London 1914.
TSUMURU, DAVID TOSHIHO: *A Ugaritic god, mt-w-šr, and his two weapons*. In: UF 6 (1974), S. 407–413.
VERGER, PIERRE: *Note sur le culte des orişa et vodun*. Dakar 1957.
–: *Ejigbo festival*. In: Nigeria Magazine, 70 (1970), S. 206–217.
VIROLLEAUD, CHARLES: *Le palais royal d'Ugarit, V*. Paris 1965.
WALSH, MICHAEL J.: *The Edi festival of Ile Ifẹ*. In: African Affairs, 47 (1948), S. 231–238.
WILLET, FRANK: *Ife in the History of West African Sculpture*. London 1967.
WYATT, NICK: *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*. Münster 1996.
WYNDHAM, JOHN: *Yoruba folklore: the creation*. In: Man 19 (1919), S. 107–108.
ZORC, R. DAVID, und MADINA OSMAN: *Somali-English Dictionary*. 3. Aufl., Kensington 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000156

Böse Brut: Bao Si [褒姒] und das Ende von König You [幽王]

Jianfei Kralle (München)
unter Mitarbeit von Roderich Ptak und Dennis Schilling

I

Chinesischer Tradition zufolge wird der Untergang mehrerer Herrscherhäuser dem verwerflichen Wirken ebenso schöner wie böser Frauen angelastet, die ihre jeweiligen Ehemänner angeblich vom guten Regieren abhielten und somit Schimpf und Schande über Land und Leute brachten. Zu den typischen Exemplaren solcher „Dynastienvernichterinnen" gehört auch Bao Si, die am Hof des letzten Herrschers der Westlichen Zhou, König You, lebte. König You regierte von 781 bis 771 v. Chr. und ließ sich von Bao Si offenbar so betören, daß er „von morgens bis abends an ihrer Seite weilte und tagelang keine Audienzen gab". So wenigstens Liu Shisheng [劉士聖] in einer modernen Geschichte der chinesischen Frau.[1] Die Ereignisse nehmen dann den „üblichen" Verlauf. Bao Si bekommt einen Sohn, der zum künftigen Thronfolger deklariert wird. Sie selbst steigt auf in den Rang der Erstfrau oder Königin. Der eigentliche Kronprinz, Yijiu [宜臼], Sohn von König Yous ursprünglicher Hauptfrau, einer Dame aus dem Hause Shen [申], ist damit abgesetzt. Das sorgt für Neid und Mißstimmung. Doch nicht genug der Verwirrungen: der hübschen Bao Si fehlt es sichtlich an Lebensfreude, so daß sie – sehr zum Entsetzen Yous – niemals lacht.[2] Bao Si habe eben unter den lustvollen Nachstellungen (*yinwei* [淫威]) Yous gelitten, so Liu Shishengs Erklärung hierzu. Wie auch immer der Sachverhalt gewesen sein mag, die meisten Autoren glauben – alte Erzähltradition aufgreifend –, der König wollte seiner Favoritin das Leben darob ein

[1] Liu Shisheng: *Zhongguo gudai funü shi*. Qingdao: Qingdao chubanshe, 1991, S. 41.

[2] Ähnliche Klischees – etwa, Bao Si sei einsam gewesen – z. B. in He Luo tushu chubanshe (Hrsg.): *Baihua ben Zhongguo shenhua gushi*. Taibei: He Luo tushu chubanshe, 1976 (Zhongguo gudian xiaoshuo congkan. 1.), S. 348; Yuan Ke [袁珂]: *Zhongguo shenhua chuanshuo*. 2 Bde. Beijing: Zhongguo minjian wenyi chubanshe, 1984, II, S. 491.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000157



Abbildung 1: Die wichtigsten Figuren der Bao Si-Geschichte.
Hintere Reihe von links nach rechts:
Die Könige Ping (vor der Inthronisierung Yijiu),
Xuan und You der Zhou-Dynastie.
Vordere Reihe von links nach rechts: Königin Shen, Kronprinz Bofu
und seine Mutter Bao Si.
(Aus *Huitu Dong Zhou lieguo zhi*, Shanghai: Zhonghua shuju, 1915, xiang 1b.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000158

wenig versüßen und sei infolgedessen auf allerlei merkwürdige Gedanken gekommen. Am Ende lacht Bao Si dann tatsächlich – und You wird von seinen Pfründen vertrieben und durch Yijiu, den alten Kronprinzen, ersetzt, der als König Ping [平王] auf den Thron kommt und damit die Östliche Zhou-Periode einleitet.

Die genauen Umstände des Machtwechsels interessieren hier zunächst noch nicht. Festzustellen ist allerdings, daß verschiedene, nur leicht voneinander abweichende Varianten dieser Geschichte in biographischen Lexika – etwa bei Herbert Giles – als den Tatsachen entsprechend verkauft werden. Daß Giles die Bao Si-Geschichte hierbei mit Elementen der Mo Xi [末喜]-Legende vermengt hat, ist vermutlich nur wenigen aufgefallen. Ein ähnliches Durcheinander findet sich bereits im *Dong Zhou lieguo zhi*, aber der Autor dieses Qing-Werkes mag entschuldigt sein, zumal es sich in seinem Falle ja um einen Roman handelt und nicht um Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne.[3] Nicht ganz einsichtig ist dagegen, daß andere Bücher, die seriös sein wollen, den Blick nur selten hinter die Quellen lenken und gelegentlich gewisse Details sogar falsch präsentieren. Eine ziemlich oberflächliche Darstellung findet sich zum Beispiel bei Hsu und Linduff. Sie weicht kaum vom üblichen Raster ab und stückelt im wesentlichen diejenigen Informationen zusammen, die im *Shijing*, *Guoyu*, *Shiji* und *Hou Hanshu* enthalten sind.[4]

Ein Grund für die mitunter sehr einseitige Präsentation von Frauengestalten aus dem chinesischen Altertum ist darin zu sehen, daß Liu Xiang [劉向] (79–8 v. Chr.; auch leicht abweichende Datierungen), bekannt durch seine Redaktion mehrerer zentraler Texte der Vor-Qin-Zeit, auch eine entsprechende Sammlung von „Frauenbiographien" hinterließ. Diese Sammlung, *Lienü zhuan* genannt, durchlief seither verschiedene Editionen und hat die Phantasie späterer Exegeten immer wieder beflügelt. Bao Si erscheint daselbst – wie kaum anders zu erwarten – im Kapitel über schlechte Frauen, nebst Mo Xi, Da Ji [妲己], Li Ji [驪姬] und anderen verderbenbringenden Persönlichkeiten.[5] Im folgen-

[3] Herbert Giles: *A Chinese Biographical Dictionary*. London und Shanghai: Bernard Quaritch und Kelly & Walsh, 1898, S. 619–620; Feng Menglong [馮夢龍] (Verf.), Cai Yuanfang [蔡元放] (Hrsg.): *Dong Zhou lieguo zhi*. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1990, hui 1 bis 3 (z. B. Zerreißen der Seide, Aussetzen auf einem Fluß).

[4] Hsu Cho-yun und Katheryn M. Linduff: *Western Zhou Civilization*. New York und London: Yale University Press, 1988, S. 258–260.

[5] Liu Xiang: *Lienü zhuan jiaozhu* (Sibu beiyao-Ausg.), j. 7, 2b–3a; Albert

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000159

den wird auch dieser Text berücksichtigt werden, doch geht es zunächst darum, ältere Bausteine der Bao Si-Geschichte zu untersuchen, also aufzuzeigen, wie sich ihre Darstellung bis zur Han-Zeit entwickelte und welche mutmaßlichen Sichtweisen sich mit den jeweiligen Erzählelementen verbanden. Das setzt voraus, daß die einzelnen Erzählelemente, also die einzelnen Texte, ungefähr datiert werden können. Da die Geschichte fast aller Vor-Qin-Werke nach wie vor umstritten ist, wird hier von traditionellen Zuschreibungen bzw. von den Angaben MICHAEL LOEWES ausgegangen.[6]

II

Zu den sicherlich ältesten Aufzeichnungen, die den allmählichen Untergang der Westlichen Zhou begleiten und daher berücksichtigt werden müssen, gehören einige Lieder im *Shijing*. Gemeinhin wird die Weise „Shiyue zhi jiao" (Mao 193), in der das drohende Ende des Reiches anklingt, auf die Regierung von König You bezogen. Ein möglicher Anhaltspunkt hierfür ist in der ersten Strophe gegeben. Dort findet eine Sonnenfinsternis Erwähnung, die auf das Jahr 775 v. Chr. datiert wurde.[7] Etwas weiter, in der vierten Strophe, werden verschiedene höfische Würdenträger genannt, deren Namen allerdings in späteren Texten nicht mehr auftauchen. Am Ende der Aufzählung heißt es dann: „Nun kann das schöne Weib im Sichern schüren" (bei LEGGE: "And the beau-

RICHARD O'HARA: *The Position of Women in Early China, According to the Lieh Nü Chuan, "The Biographies of Chinese Women"*. Taibei: Mei Ya Publications, 1971, S. 189–192; GUOXUE YANJIU XIAOZU: *Xinbian baihua ben Lienü zhuan*. Taibei: Hanxue chubanshe, 1984, S. 133–135; HUANG QINGQUAN [黃清泉] (Übers. und Komm.), CHEN MANMING [陳滿銘] (Redaktion): *Xinyi Lienü zhuan*. Taibei: Sanmin shuju, 1996, S. 350–354. Zur Textgeschichte auch ILSE MARTIN: *Das Lieh-nü-chuan und seine Illustrationen. Entstehung und Tradition bis zur Sung-Zeit*. In: *Chung Tê Hsüeh Chih* (*Sinologische Arbeiten*) 5.1/2 (1943), S. 87–118, S. 161–186.

[6] MICHAEL LOEWE: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California Press, 1993 (Early China Special Monograph Series. 2.).

[7] Andere Interpretationen z. B. in HASHIMOTO MASUKICHI [橋本增吉]: *Shina kodai rekihôshi kenkyû*. Tokyo: Tôyô shorin, 1982, S. 363 und S. 10 (dt. Zusammenfassung); *Shisan jing zhushu, fu jiaokan ji*. 2 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1979, S. 445b. Nach dem Han-Gelehrten Zheng Xuan [鄭玄] ist „Shiyue zhi jiao" auf König Li [厲王], den Vorvorgänger Yous, zu beziehen. Mao Heng [毛亨] habe die Sequenz der Lieder im *Shijing* so verändert, daß sich ein falscher Bezug ergäbe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000160

tiful wife blazes, now in possession of her place.").[8] Die Dame, um die es geht, bleibt leider ohne Namen. Ob Bao Si gemeint war, wie gerne behauptet, wissen wir nicht.[9] Interessant sind jedoch zwei Dinge: Daß die scheinbar ebenso Böse wie Schöne den letzten Vers der Strophe füllt, könnte als rhetorisches Mittel verstanden werden – der Autor wollte vielleicht ihre Bedeutung unterstreichen. Und ferner: die betreffende Zeile enthält ein schwer zu verstehendes Verb (*shan* [煽], mit Radikal Feuer), das von Legge als 'blaze' wiedergegeben wurde und weiter unten noch einmal Erwähnung finden wird.

Die zweite Weise, „Zheng yue" genannt (Mao 192), wird gleichfalls auf die Regierungszeit von König You bezogen. Sie enthält etliche Klagen über die „heillosen Zustände im Reich" und nennt Bao Si sogar beim Namen – wohl der einzige Personenname, der überhaupt in diesem Lied enthalten ist, wodurch Bao Sis Rolle symbolisch hervorgehoben wird. Von Strauss hat die entsprechende Stelle so übertragen:[10]

Von Angst beklommen ist mein Herz,
Als ob es eingeschnüret sei.
Dieß gegenwärt'ge Regiment,
Wie ist es voller Tyrannei!
Wenn sich der Brand ringsum erhebt,
Wer kommt ihm dann mit Löschen bei?
Das ruhmvoll ehrenreiche Zhou
Bao Si führt seinen Sturz herbei.

Abermals ist die Verderbenbringende mit dem Bild des Feuers verknüpft. Hieran ändert auch die Tatsache nichts, daß andere Übersetzungen leicht abweichende Fassungen liefern. Münke überträgt z. B. die Verse 5 bis 7 in der folgenden Weise: „Wenn Waldbrand just lodert, wer

[8] Victor von Strauss: *Shi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen.* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1880, S. 314; James Legge: *The Chinese Classics.* Bd. 4: *The She King.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, S. 322.

[9] Vgl. z. B. die Hinweise in Ma Ruichen [馬瑞辰]: *Maoshi zhuanjian tongshi* (Sibu beiyao-Ausg.), j. 20, 14a; *Shisan jing zhushu*, S. 445b. Zheng Xuan versteht die Stelle als Attacke gegen König Li. Kong Yingda [孔穎達] zitiert das verlorene *Shangshu wei* [尚書緯]. Darin heißt es laut Kong, mit dem „schönen Weib" sei die Gemahlin König Lis gemeint.

[10] von Strauss: *Shi-king*, S. 311 (Namen in Umschrift hier und bei anderen Zitaten auf Pinyin umgestellt); Legge: *She King*, S. 318.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000161

könnte ihn löschen? Glühendes, glühendes Zhou[-Land] der Ahnen ..."[11] Auch hierauf wird weiter unten noch einzugehen sein.[12]

Wenden wir uns nun einer anderen Beobachtung zu. In der Einleitung wurde erwähnt, daß König You ursprünglich den Sohn einer Frau aus dem Hause Shen für die Erbfolge vorgesehen hatte. Dieser Sachverhalt ist zwar nicht im *Shijing* aufgezeichnet, ruft jedoch folgenden Tatbestand ins Gedächtnis: In dem Lied „Song gao" (Mao 259) heißt es, der Baron von Shen (Shen Bo [申伯]) sei der Großonkel (*yuanjiu* [元舅]) des Königs von Zhou gewesen. Mit letzterem ist wohl der Zhou-König Xuan [宣王] gemeint (827–782 v. Chr.).[13] Shen, so wird überdies aus dem Text klar, diente Zhou als Schutzmacht. Die enge und sehr einvernehmliche Verbindung zwischen Zhou und Shen wies also zwei Komponenten auf: eine politische – Shen hatte eine Schutzfunktion gegenüber Zhou – und eine familiäre. Bleiben wir kurz bei der familiären. Sofern die Aussage im Lied „Song gao" stimmt, muß der Baron von Shen der Bruder von König Xuans Mutter gewesen sein. Das würde bedeuten, daß König You, Xuans Sohn, durch seine Vermählung mit einer Dame des Hauses Shen gleichsam in die eigene Verwandtschaft einheiratete, also eine Verbindung einging, die im chinesischen Altertum durchaus gang und gäbe war.[14] Der ursprüngliche Kronprinz, Yijiu, dürfte demnach ein angemes-

[11] WOLFGANG MÜNKE: *Die klassische chinesische Mythologie*. Stuttgart: Klett Verlag, 1976, S. 256.

[12] Zwei andere *Shijing*-Stellen bedürfen der Erwähnung: Die Lieder „Che xia" (Mao 218) und „Bai hua" (Mao 229) wurden mit Bao Si in losen Zusammenhang gebracht, allerdings erst von späteren Kommentatoren. Bao Si ist in diesen Liedern nicht *expressis verbis* erwähnt, die Auslegung bleibt daher sehr vage. Gleiches gilt für die Weise „Zhan ang" (Mao 264), in der die Zeilen „Der kluge Mann erbaut die Mauer, / Das kluge Weib zerstört die Mauer" vorkommen. Ob sie etwas mit Bao Si zu tun haben, bleibt ebenfalls offen. Dazu z. B. VON STRAUSS: *Shi-King*, S. 362, 379, 459; LEGGE: *She King*, S. 392, S. 416, S. 561.

[13] LEGGE: *She King*, S. 539 und S. 540; VON STRAUSS: *Shi-King*, S. 447–448. Vgl. auch ZHENG QIAO [鄭樵]: *Tongzhi*, Hangzhou: Zhejiang guji chubanshe, 1988, j. 26, S. 452b. Ferner Wei Zhaos [韋昭] Kommentar in DONG ZENGLING[董增齡]: *Guoyu zhengyi*. Chengdu: Ba Shu shushe, 1985, j. 16, 24b; ebenso Shanghai shifan daxue guji zhenglizu (Hrsg.): *Guoyu*. 2 Bde. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1978, j. 16, S. 515, Anm. 1.

[14] Vgl. z. B. MARCEL GRANET (Verf.), CLAUDIUS C. MÜLLER (Übers.): *Die chinesische Zivilisation. Familie, Gesellschaft, Herrschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, S. 23; MELVIN P. THATCHER: *Marriages of the Ruling Elite in the Spring and Autumn Period*. In: RUBIE S. WATSON und PATRICIA BUCKLEY EBREY (Hrsg.): *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley etc.: University of California Press, 1991, S. 25–57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000162

sener Kandidat für die Erbfolge gewesen sein, vorausgesetzt, seine Mutter kam wirklich aus dem befreundeten Hause Shen. Falls ja, dann hätte Bao Si die altbewährte Heiratsallianz gleichsam durchbrochen und der Ärger über sie wäre verständlich – dies auch deshalb, da Shen offenbar eine ziemlich aktive „Heiratspolitik" betrieb, um Verbündete zu gewinnen.[15]

Eigentümlicherweise ist jedoch die Vermählung König Yous mit einer Dame aus Shen nicht im *Shijing* überliefert. Das Lied „Song gao" stellt Shen positiv dar, sagt aber nichts hierzu (wobei die Datierung eine Rolle spielen kann).[16] Anders läge der Sachverhalt, wenn Yijius Mutter nicht aus Shen, sondern aus einem anderen Hause käme. War dies vielleicht der Fall? Oder wurde Yijiu aus Gründen, die nicht mehr bekannt sind, als ungeeigneter Nachfolger gesehen? Wir wissen es nicht, das Schweigen im *Shijing* verblüfft allerdings, würde man doch davon ausgehen, daß sowohl er als auch seine leibliche Mutter namentlich genannt worden wären, hätte Bao Si ihnen direkt oder indirekt Schaden zugefügt. Wie auch immer der Sachverhalt lag, eines dürfte sicher sein: Wenn Shen, verbürgt durch das *Shijing*, in positivem Lichte erschien, mußte jedes auch noch so kleine Vergehen Yous in den Augen späterer Kritiker umso schwerer wiegen. Allein schon rhetorische Überlegungen sprachen dafür, hier den nötigen Kontrast zu erzeugen.

III

Die Exegese des *Shijing* läßt hinsichtlich des höfischen Umfeldes von König You, seiner Frau aus Shen und seiner Favoritin Bao Si keine weiteren Schlüsse zu. Sofern das *Shijing* am Anfang der Überlieferung steht, bietet es also nur dürftige Informationselemente, die dann durch spätere Texte, *Guoyu*, *Lüshi chunqiu*, *Shiji* und andere, – wie noch zu zeigen sein wird – um zusätzliche Bestandteile erweitert werden. Bevor wir uns diesen zuwenden können, ist jedoch noch ein anderer Text zu berücksichtigen, den die spätere Geschichtsschreibung kaum oder überhaupt nicht aufgreift, der also fast isoliert dasteht, insofern aber wichtig ist, als er einige Gesichtspunkte einblendet, die vom „Üblichen" deut-

[15] Vgl. z. B. Sima Qian: *Shiji*. Beijing: Zhonghua shuju, 1975, j. 5, S. 177; j. 14, S. 536; j. 42, S. 1759.

[16] Am Ende des Liedes erscheint [Yin] Jifu [尹吉甫] als Autor. Die Lieder „Liuyue" (Mao 177) und „Zheng min" (Mao 260), die ihn gleichfalls nennen, werden im allgemeinen der Zeit von König Xuan zugeschrieben. Vgl. z. B. Legge: *She King*, S. 281–284, S. 540, S. 541, S. 545.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000163

lich abweichen. Gemeint ist das *Zhushu jinian*. Die Datierung dieses Textes ist umstritten, doch hat SHAUGHNESSY gezeigt, daß er sehr wohl Elemente aus alter Zeit enthält.[17]

Im Gegensatz zu anderen Werken legt das *Zhushu jinian* viel Gewicht auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Zhou und verschiedenen nicht-chinesischen Stämmen. Ferner berichtet es, daß bereits im zweiten Regierungsjahr unter König You (780 v. Chr.) die Flüsse Jing [涇], Wei [渭] und Luo [洛] austrocknen und der König hiernach die Steuern anheben läßt. Im darauffolgenden Jahr, so heißt es, nimmt er Bao Si zur Konkubine (*bi* [嬖], eigentlich „Favoritin", wird als Verb im Text benutzt). Zwei Jahre später (777 v. Chr.) flieht Yijiu, der Kronprinz, nach Shen. Seine Herkunft wird auch hier nicht erwähnt; wir erfahren also wiederum nichts über seine Mutter und nichts über den Grund der Flucht. Erst 774 v. Chr. – wiederum drei Jahre später – wird Bao Sis Sohn Bofu [伯服] zum neuen Erbfolger deklariert.[18]

Während der gesamten Regierungszeit Yous gehen laut *Zhushu Jinian* die kriegerischen Auseinandersetzungen weiter, außerdem werden verschiedene außergewöhnliche Naturerscheinungen gemeldet. Die Militärkonflikte betreffen mehrere Orte. Auch attackiert Jin, zusammen mit Truppen des Königshauses, das Gebiet von Zeng [鄫] (mit Rad. 163; Kuai [鄶] in den alten Bambus-Annalen).[19] Schließlich verbünden sich Shen, Zeng und die Xi-Rong [西戎], wörtlich „West-Barbaren", gegen Zhou. Im Gegenzug paktiert You mit verschiedenen Lehnsfürsten und attackiert Shen, doch die Dreier-Allianz – statt Xi-Rong erscheint im Text nun allerdings Quan-Rong ([犬戎] „Hunde-Barbaren") – bleibt letztlich siegreich. Der König und Bofu werden getötet, Bao Si wird gefangen. Gleich danach setzen der Fürst von Shen [申侯] und andere Yijiu zum neuen Herrscher ein, allerdings, so der Text, in Shen. Offenbar gab es zeitweilig auch einen Gegenkandidaten, Yuchen [余臣], der in Xi [攜] zum Nachfolger berufen wurde. Später dann muß sich Yijiu durchgesetzt

[17] EDWARD L. SHAUGHNESSY: *On the Authenticity of the Bamboo Annals*. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46.1 (1986), S. 149–180. Hier sind nicht die „alten Bambusannalen" von Belang – dazu FANG SHIMING [方詩銘] und WANG XIULING [王修齡]: *Guben Zhushu jinian jizheng*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1981, bes. S. 58–60; LI MIN [李民] et al.: *Guben Zhushu jinian yizhu*. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 1990, bes. S. 86–88 –, sondern die neuen, die mehr Details enthalten. Vgl. LEGGE: *The Chinese Classics*. Bd. 3: *The Shoo King*, S. 157–158.

[18] In den alten Bambusannalen heißt er auch Bopan [伯盤].

[19] LI MIN et al.: *Guben Zhushu jinian yizhu*, S. 85 und S. 86 Anm. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000164

haben, zumal er als König Ping also in der neuen Zhou-Hauptstadt residiert.

Mehrere Dinge fallen auf: Bao Si erscheint nicht als Schönheit und nicht als Urheberin des Untergangs; Yous „Erstfrau", die Dame aus Shen, fehlt; die Erhebung Bofus zum neuen Kronprinzen erfolgt lange nach der Flucht Yijius – man könnte fast meinen, aus einer Notlage heraus, denn einen Kronprinzen mußte es ja geben –; und es ist ein Dreierbündnis, das den König zu Fall bringt.

Letzteres ist insofern bemerkenswert, als einige Texte nur von einer Zweierallianz sprechen – Shen plus „Barbaren" contra Zhou – bzw. gar nur den Barbaren das Ende König Yous anlasten. Hierbei lassen sich manche Widersprüchlichkeiten innerhalb der Texte selbst feststellen. Im *Shiji* etwa wird die Dreierallianz einmal erwähnt (Zeng [繒] erscheint mit Rad. 120) und die Doppelallianz zweimal, während an etlichen weiteren Stellen nur von den Rong [戎] die Rede ist.[20] Auffällig ebenso: im *Zhushu jinian* erscheint Shen als erster Name im Bündnis. Offenbar also hat Shen den Feldzug gegen Zhou angeführt; möglich ergo, daß andere Texte hierin einen Grund sahen, die Rolle Shens, die ja durch das *Shijing* positiv belegt war, im nachhinein besonders rechtfertigen zu müssen – dadurch etwa, daß König You bzw. Zhou mit negativen Elementen verknüpft wurde.

Doch die Darstellung im *Zhushu jinian*, so entlastend sie für Bao Si sein könnte, wirft auch Fragen auf. Shen lag im heutigen Nanyang [南陽] (Provinz Henan), das Gebiet der Rong befand sich weit im Westen der Zhou-Metropole, während Zeng, glaubt man den Tang-Kommentatoren des *Shiji*, im Shandong-Gebiet anzusiedeln ist.[21] Die Allianz zwischen Shen, Zeng und den Xi- bzw. Quan-Rong war also eine sehr weiträumige. Ob ein Bündnis über solche großen Entfernungen überhaupt existieren konnte, mag dahingestellt sein.

Anders sieht der Sachverhalt aus, wenn mit Zeng [鄫] (Rad. 163) nicht ein Ort in Shandong, sondern in Henan gemeint war. Im *Zuo zhuan*

[20] Shiji, j. 4, S. 149 (Dreierbund); j. 5, S. 179, und j. 110, S. 2881 (Zweierbund); j. 28, S. 1358; j. 32, S. 1482; j. 35, S. 1566, S. 1571; j. 36, S. 1576; j. 37, S. 1591; j. 38, S. 1622; j. 39, S. 1638; j. 40, S. 1694; j. 42, S. 1759 (alle nur Rong). Ein anderer Text, der die Dreierallianz erwähnt, ist das *Guoyu*. Vgl. dort j. S. 16, S. 519 (erwähnt in den sog. „Ermahnungen", *Xunyu*; dazu weiter unten mehr) und Münke: *Mythologie*, S. 255, S. 257.

[21] Vgl. z. B. Hsu Cho-yun und Katheryn M. Linduff: *Western Zhou Civilization*, S. 161 (zu Shen), und *Shiji*, j. 4, S. 149, Anm. 2 (zu Zeng; dort u. a. *Guoyu* zitiert; vgl. auch Münke: *Mythologie*, S. 255).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000165

werden zwei Orte dieses Namens verzeichnet (freilich in völlig verschiedenem Zusammenhang) – der eine eben in Shandong, der andere in Henan.[22] Kuai – die *Guben Zhushu jinian*-Lesung (plus Varianten) – befand sich gleichfalls in Henan. Die geographische Nähe zwischen Shen und Zeng bzw. Kuai wäre dann wieder größer, die Dreier-Allianz erschiene realistischer. Welche der beiden Lösungen zutrifft – die Henan- oder die Shandong-Variante –, ist allerdings nicht zu entscheiden.[23]

Ein weiteres Problem betrifft das Verhältnis zwischen Shen und Zhou. Im Lied „Song gao" wurde dieses positiv dargestellt, wie wir sahen. Die Bambusannalen deuten jedoch an, daß es zwischen beiden Seiten Ärger gab. Die Umstände bleiben unbekannt. Möglicherweise traten die Differenzen bereits gegen Ende der Regierungszeit von Xuan auf.[24] Das wiederum könnte folgendes bedeuten: Das *Shijing*-Lied „Song gao" entstand noch während der ersten Jahre König Xuans, und die Verstimmung zwischen Zhou und Shen, die You offenbar als Erbe mit in seine eigene Regierungszeit übernahm, hatte ursächlich nichts mit Bao Si zu tun.

Verblüffend im *Zhushu jinian*-Bericht ist schließlich ebenso der Wechsel von der Herrschaft Yous zur Herrschaft Pings (Yijius). Wir hören nichts über die Hintergründe der vorübergehenden Rivalität zwischen letzterem und seinem Gegenkandidaten Yuchen. Ist der Sachverhalt so zu deuten, daß Yijiu ein schwacher Prinz war, der vielleicht von Shen nur als Marionette benutzt wurde? Verbirgt sich hinter Yuchen die Hoffnung der You-Getreuen, insbesondere des Beraters Guo Shifu [虢

[22] LEGGE: *The Chinese Classics*. Bd. 5: *The Chun Ts'ew with the Tso Chuen*, S. 162, S. 413.

[23] Offenbar sind einige Autoren sogar der Meinung, daß alle drei Zeichen – *Zeng* [繒] mit Rad. 120, das Basiszeichen *Zeng* [曾] (statt *Zeng* [鄫] mit Rad. 163!) und *Kuai* [鄶] – austauschbar waren; das würde zwei Orte mit denselben unterschiedlichen Bezeichnungsmöglichkeiten implizieren. Mit dem Shandong-Ort wäre wohl vor allem der Si [姒]-Clan verknüpft, mit dem Henan-Ort der Ji [姬]-Clan. Vgl. z. B. HE GUANGYUE [何光岳]: *Zhongyuan guguo yuanliu shi*. Nanning: Guangxi jiaoyu chubanshe, 1995, S. 336–348. – Ein anderes Problem könnte mit dem Namen Shen verknüpft werden. Im *Guben Zhushi jinian* flieht Yijiu nicht nach Shen, sondern nach Xi Shen [西申]. Xi Shen ist nicht unbedingt mit Shen identisch. Vgl. dazu FANG SHIMING und WANG XIULING: *Guben Zhushu jinian jizheng*, S. 59; LI MIN et al.: *Guben Zhushu jinian yizhu*, S. 87, und HE GUANGYUE, *Zhongyuan guguo*, S. 344.

[24] FANG SHIMING und WANG XIULING: *Guben Zhushu jinian jizheng*, S. 58; Legge, *Shoo King*, S. 156 (41. Jahr).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000166

石父], eine Ausdehnung der Macht Shens zu verhindern? Bemerkenswert ist jedenfalls, daß spätere Werke nichts Rechtes hierzu sagen, fast als läge es in der Absicht der Berichterstatter, irgendetwas verbergen zu wollen. Guo Shifu wird zumeist negativ dargestellt, Yijius Rivale bleibt unerwähnt, und da Shen offenbar Beziehungen zu Yijiu hatte, wird seine Mutter als eine Dame aus Shen ausgewiesen.

IV

Fassen wir das Obige kurz zusammen: Im *Shijing* wird Bao Si vage in ein negatives Licht gerückt, doch bleiben die Einzelheiten unklar. Unklar ist auch, ob die entsprechenden Lieder im Tempus der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft zu lesen sind, ob Bao Si z. B. in der Weise „Zheng yue" gerade dabei ist, den Sturz Zhous zu verursachen, ob dies schon geschah, oder ob wir es hier gar mit einer düsteren Prophezeiung zu tun haben (entsprechend weichen die Übertragungen voneinander ab). Dies ist für die Datierung der Texte nicht unerheblich, jedoch kann eine endgültige Antwort darauf wohl kaum gefunden werden. Im *Zhushu jinian* wiederum liegt eine nüchterne Darstellung vor, in der Bao Si keinesfalls negativ bewertet wird. Es ist möglich, aber durchaus nicht sicher, daß diese Darstellung der geschichtlichen Wahrheit nahekommt.

Zusammengenommen enthalten beide Texte mehrere Elemente, die, anders verpackt, in den übrigen Texten der Vor-Qin-Periode zum Teil wieder auftauchen. Da diese Texte Wertungen einbringen, ist zu vermuten, daß der Stoff mit ihnen umgedeutet wurde. Für die folgenden Ausführungen ist es im übrigen am passendsten, thematisch vorzugehen, also einzelne Erzählelemente zu betrachten.

Beginnen wir mit den äußeren Umständen des Untergangs und der Person von König You. Die verschiedenen Naturphänomene, die bereits im *Shijing* und *Zhushu jinian* anklingen – Erdbeben, Austrocknen der Flüsse usw. –, werden beispielsweise im *Guoyu* als Hinweis auf das bevorstehende Ende der Westlichen Zhou vorgeführt. Dies geht aus einer Prophezeiung hervor. Gleiches im *Shiji*. Außerdem erinnern beide Werke daran, daß auch gegen Ende der Xia- und Shang-Herrschaften die großen Flüsse kein Wasser mehr führten.[25]

[25] *Guoyu*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1978, j. 1, S. 26–27; André d'Hormon (Übers.), Rémi Mathieu (Ergänz.): *Guoyu. Propos sur les principautés*. Bd. 1: *Zhouyu*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chi-

Interessant ist ferner, daß einige Texte König You Versagen in der, modern ausgedrückt, Agrarpolitik vorwerfen. Das erinnert an die Steuerlasten im *Zhushu jinian*. So heißt es etwa im *Lüshi chunqiu*: „Daß einer die Hegemonie an sich gebracht, der nicht zuvor dem Landbau sich gewidmet und dadurch die Hegemonie errungen, ist noch nie vorgekommen. In diesem Punkte unterscheiden sich tüchtige und untüchtige Menschen. Die Wünsche der Tüchtigen und Untüchtigen sind auf dasselbe gerichtet. Ein Yao [堯] war in diesem Stück ebenso wie die Könige Jie [桀], You und Li [厲], wie er es aber angefangen hat, sein Ziel zu erreichen, darin unterschied er sich von ihnen." Der Text stellt König You also als negatives Exempel neben seinen Vorvorgänger König Li (reg. bis 828 v. Chr.) und den umstrittenen Jie, den letzten Xia-Herrscher.[26] Ähnliches geschieht noch an anderer Stelle im gleichen Werk. Dort heißt es, König You habe im Umgang mit eigenen Fehlern und den Vergehen anderer falsche Maßstäbe angelegt, außerdem sei er von schlechten Beratern umgeben gewesen.[27]

Der Einfluß unqualifizierter Berater und der falsche Umgang mit ihnen werden auch von anderen Texten aufgegriffen, etwa im Werk *Mozi*.[28] Aber nicht nur You, sondern gleichfalls seinem Vater, König Xuan, ist dies zur Last gelegt. Beispiele dafür liefert das *Guoyu*, das Xuan unterstellt, am schimpflichen Ende Yous mitverantwortlich zu sein. Im *Xunzi* kommt der Sachverhalt auch kurz zur Sprache, allerdings steht hier im Vordergrund, daß unheilverkündende Vorzeichen ignoriert wurden:[29]

noises, 1985, S. 151; *Shiji*, j. 4, S. 145–146; WILLIAM H. NIENHAUSER, JR. (Hrsg.): *The Grand Scribe's Records*. Bd. 1: *The Basic Annals of Pre-Han China*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press, 1994, S. 73; ÉDOUARD CHAVANNES: *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*. Bd. 1. Ndr. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1967, S. 279–280.

[26] CHEN QIYOU [陳奇猷] (Hrsg.): *Lüshi chunqiu jiaoshi*. 4 Bde. Shanghai: Xuelin chubanshe, 1984, j. 24, Kap. 6, S. 1629; RICHARD WILHELM: *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Jena: Eugen Diederichs, 1928, S. 431. Die Auflistung der genannten Personen als Negativbeispiele ist in unzähligen Werken auszumachen.

[27] *Lüshi chunqiu*, j. 2, Kap. 4, S. 95; j. 17, Kap. 1, S. 1030; j. 19, Kap. 8, S. 1309; WILHELM: *Lü Bu We*, S. 22, S. 263–264, S. 342.

[28] SUN YIRANG [孫詒讓]: *Mozi xiangu* (Zhuzi jicheng-Ausg.), j. 1, Kap. 3, S. 8; ALFRED FORKE (Übers.): *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922 (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Beiband zum Jahrgang 23/25.), S. 167–168. Vgl. z. B. auch *Lüshi chunqiu*, j. 17, Kap. 1, S. 1030; WILHELM: *Lü Bu We*, S. 263–264.

[29] *Guoyu*, j. 1, S. 24–25; HORMON und MATHIEU: *Guoyu*, S. 145–146; WANG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000168

Der Grund, warum die Könige You und Li der Zhoudynastie
so schmächlich endeten,
Ist der, daß sie nicht auf die Regeln und Warnungen achteten.
(Bei solchen Herrschern) bedeutet loyal sein nur Schaden
für einen selber.

König You wird, betrachtet man die Texte in ihrer mutmaßlichen Entstehungssequenz, im Laufe der Jahrhunderte immer negativer dargestellt. Wird im *Zuo zhuan* nur vage angedeutet, daß You unangemessen handelte,[30] so gehen die Han-Werke sehr viel härter mit ihm ins Gericht. Im Mao-Kommentar zum *Shijing* heißt es zum Beispiel, Yous Regierung sei unbarmherzig gewesen und habe hohe Steuern verlangt. Viele Felder wären unbestellt geblieben, Hunger und Elend hätten sich so verbreitet.[31] Das *Qianfu lun* geht noch einen Schritt weiter. Unter anderem wirft es You vor, die Erledigung wichtiger Amtsgeschäfte zugunsten von Alkohol- und Musikgenuß vernachlässigt zu haben und willkürlich fröhlich und zornig gewesen zu sein.[32] Ähnliche Vorwürfe finden sich gelegentlich auch schon in den älteren Werken.[33] Manches aber wird erst in der Han-Zeit rhetorisch „ausgeschlachtet", so im *Yanzi chunqiu*. Dort konstruiert der Autor einen Zusammenhang zwischen der angeblichen Musikliebhaberei Yous und dem Untergang der Westlichen Zhou, um den eigenen Herrscher, Herzog Jing von Qi [齊景公] (reg. 547–489 v. Chr.), vor Ablenkungen durch allzuviel Musik zu warnen.[34] Kaum verwunderlich demnach, daß König You hier und da sogar als *baowang* [暴王] erscheint, als „Tyrann", als einer also, der den rechten Weg verliert und folglich auch nicht mehr über die moralischen Qualitäten verfügt, die ein Herrscher haben muß, um sich vor dem Himmel und seinen Untertanen legitimieren zu können.[35]

Xianqian [王先謙] (urspr. Hrsg.), Shen Xiaohuan [沈嘯寰] und Wang Xingxian [王星賢] (Hrsg.): *Xunzi jijie*. Beijing: Zhonghua shuju, 1988 (Xinbian Zhuzi jicheng. 1.), j. 18, Kap. 25, S. 467; Hermann Köster: *Hsün-tzu*. Kaldenkirchen: Steyler Verlag, 1967 (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg. 15), S. 330.

[30] Legge: *The Chun Ts'ew with the Tso Chuen*, S. 714, S. 717.

[31] Legge: *She King*, S. 69.

[32] Wang Fu [王符] (Verf.), Wang Jipei [汪繼培] (Hrsg.): *Qianfu lun*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1978, j. 33, S. 447.

[33] Z. B. *Mozi xiangu*, j. 9, Kap. 37, S. 173; j. 12, Kap. 48, S. 276; Forke: *Mê Ti*, S. 389–390, S. 569; *Guoyu* j. 16, S. 518.

[34] Wu Zeyu [吳則虞] (Hrsg.): *Yanzi chunqiu jishi*. 2 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1982 (Xinbian Zhuzi jicheng. 1.), j. 1, Kap. 6, S. 24.

[35] Vgl. z. B. Legge: *The Chinese Classics*. Bd. 2: *The Works of Mencius*, S. 293;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000169

Halten wir also fest: Von der nüchternen, die Person Yous nicht bewertenden Darstellung des *Zhushu jinian* führt ein verschlungener Pfad hin zu jenem absolut unmoralischen Herrscher, dessen Unglück schließlich fast ganz auf die in seiner Person begründeten Fehler zurückgeführt und nicht mehr nur widrigen äußeren Umständen zugeordnet wird. Daß König You so viele Fehler angelastet werden, könnte sehr wohl mit den wenigen direkten Anspielungen im *Shijing* zusammenhängen, obschon er hier kein einziges Mal namentlich erscheint und viele Interpretationen nur durch spätere Brillen, allen voran die Mao'sche, erfolgt sind.

V

Frauen, die einem erfolglosen Herrscher zugeordnet sind, finden vor dem Urteil des alten China keine Gnade. Sie werden ziemlich automatisch wie jener mit negativen Attributen versehen, im Extremfall sogar, wie schon die Einleitung oben andeutet, der Herbeiführung des Untergangs eines Herrschers bezichtigt. Vor diesem Hintergrund ist es klar, daß auch Bao Si in Verruch geraten mußte. Offenbar war dies schon auf der „*Shijing*-Stufe" geschehen, denn, wie wir bei VON STRAUSS lasen: „Das ruhmvoll ehrenreiche Zhou/Bao Si führt seinen Sturz herbei." Da dieselben Verse auch noch im *Zuo zhuan* zitiert wurden (wenngleich in völlig anderem Zusammenhang), also in einer ebenso alten wie autoritativen Quelle, mußte der Fall für die Zeitgenossen klar sein: Bao Si war durch und durch schlecht, hieran konnte niemand rütteln.[36]

Bevor die Legenden um Bao Sis Rolle am Hofe von König You betrachtet werden können, sollte allerdings etwas über ihre mutmaßliche Herkunft gesagt sein. Die Silbe Si in ihrem Namen erinnert an die Clansbezeichnung der Xia. Dieser wiederum ist später eigens mit dem Ort Zeng in Verbindung gebracht worden. Auch wurde behauptet, daß die Nachfahren des großen Yu Ortsbezeichnungen, darunter Bao, in ihre Clansnamen aufgenommen hätten. Ein direkter Zusammenhang zwischen den Xia-Nachkommen und Bao Si ist jedoch nirgends belegt (sehen wir von Bao Sis Geburtsmythos einmal ab, der weiter unten besprochen werden wird).[37]

Mozi xiangu, j. 1, Kap. 4, S. 13; j. 2, Kap. 9, S. 32; j. 7, Kap. 26, S. 121, Kap. 27, S. 127, Kap. 28, S. 132; j. 9, Kap. 37, S. 173; j. 12, Kap. 47, S. 267, Kap. 48, S. 276; j. 13, Kap. 49, S. 282.

[36] LEGGE: *The Chun Ts'ew with the Tso Chuen*, S. 570, S. 577.

[37] Vgl. z. B. *Shiji*, j. 2, S. 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000170

Das erste Zeichen ihres Namens, *bao*, ist in zwei Schreibungen ([褒] und [襃]) tradiert und benennt offenbar einen Kleinstaat im heutigen Shaanxi, südwestlich der ehemaligen Zhou-Metropole.[38] Welche Position das Land Bao im 7. und 8. vorchristlichen Jahrhundert einnahm, sagen die Quellen nicht. Bao Si wird jedoch von späteren Kommentatoren gerne mit diesem Land in Verbindung gebracht, darum auch ihr eigentümlicher Name. Es gibt aber nur einen „älteren" Text, der Näheres hierzu berichtet, nämlich das *Guoyu*. Darin finden sich zwei Versionen, die Bao Sis mutmaßliche „Aquisition" durch König You beleuchten. Die erste Belegstelle erzählt davon, wie der Fall Bao Sis anläßlich der Gefangennahme Li Jis und ihrer bevorstehenden Eheschließung mit Herzog Xian von Jin [晉獻公] im Kreise seiner Berater diskutiert wird. Aus dem Gespräch geht hervor, daß nicht nur Li Ji als „strategisches Geschenk" eines besiegten „Barbaren"-Stammes angesehen werden kann, sondern auch Bao Si, die als Geschenk der „Youbao" [有褒] an König You ausgegeben wird. Offenbar also warnt der Text vor den Folgen einer unüberlegten Heirat, gilt es doch, Herzog Xian das Schicksal König Yous zu ersparen. Interessant hierbei ist, daß Bao in den Dunstkreis der „Barbaren" gerückt wird, es sich also nach dieser Fassung nicht um ein „chinesisches" Land handelte. Bao Si wäre demnach einem „Barbaren"-Stamm zugeordnet gewesen, wie Li Ji und einige andere Schönheiten des Altertums.[39] Da der Ort Bao vermutlich noch zum „Einzugsbereich" der Rong gehörte, ist diese Vorstellung nicht ganz abwegig, wenngleich der Text den Fall der Bao Si natürlich nur als rhetorisches Mittel benutzt und seine Glaubwürdigkeit damit sofort in Frage gestellt ist.

Eine andere Situation entwirft das *Guoyu*-Kapitel über Zheng: „Als gegen Bao Xu [褒姁], die Herrin von Bao, eine Klage anhängig wurde, führte [sie das Mädchen Bao Si] dem König vor. Darauf begnadigte der König [die Beschuldigte], und behielt Bao Si."[40] Diese Version findet sich auch im *Shiji* und *Lienü zhuan*.[41] Ihr geht allerdings eine längere Passage voraus, die Bao Sis Geburtsmythos schildert; auf sie kommt der

[38] Vgl. z. B. Münke: *Mythologie*, S. 369, dort wird Wang Chong zitiert. Vgl. Alfred Forke (Übers.): *Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung*. 2 Bde. New York: Paragon Book Galery, 1962, I, S. 318. Vgl. ebenso die Kommentare in, *Shiji*, j. 4, S. 147, Anm. 1; ferner *Tongzhi*, j. 26, S. 453b, und j. 27, S. 459c. Im *Tongzhi* wird auf *Yuejue shu* und *Wu Yue chunqiu* verwiesen (Si) und auf die Nachkommenschaft des Urkaisers Yu (Bao).

[39] *Guoyu*, j. 7, S. 255.

[40] *Guoyu*, j. 16, S. 519; Münke: *Mythologie*, S. 257.

[41] *Shiji*, j. 4, S. 147; *Lienü zhuan*, j. 7, 2b–3a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000171

nächste Absatz noch einmal zurück. Hier bleibt nur zu ergänzen, daß die Koexistenz von zwei unterschiedlichen Fassungen in ein und demselben Werk schwer zu interpretieren ist und den Verdacht schürt, daß beide Varianten zur Erfüllung didaktischer Zwecke dienten.

Und dennoch: gewisse Komponenten zumindest der ersten Version könnten im Kern zutreffen. Es wäre beispielsweise denkbar, daß Bao Si tatsächlich bei einem Kriegszug in die Hände der Zhou fiel, vielleicht noch unter König Xuan, oder während jenes Unternehmens, das Jin und die Zhou, nun schon unter König You, 780 v. Chr. gegen Zeng durchführten. Möglich gleichermaßen, daß Bao und Zeng damals verbündet waren, und vorstellbar schließlich auch, daß Bao Si später heimlich mit Zeng kollaborierte – denn nach der Niederlage König Yous, so die Bambusannalen, wurde sie gefangen genommen und „mitgenommen" bzw. „zurückgebracht" oder gar „heimgeführt" (*gui* [歸]) (je nach grammatischer Auslegung), was ein Indiz für eine solche Vermutung sein könnte. Aber jede Interpretation bleibt fragwürdig, und würde die obige zutreffen, dann wäre Bao Si in der Tat am Untergang Yous mitschuldig, hätte gar als Teil einer „Fünften Kolonne" gehandelt.

VI

Oben klang bereits an, daß König Li – wie König You – zumeist negativ beurteilt wurde. Hinsichtlich König Xuan gehen die Meinungen jedoch auseinander. Das „Kleine Vorwort" (Xiaoxu) zum *Shijing* äußert teils positiv, teils negativ über ihn,[42] und im *Zuo zhuan* wird ganz auf Kritik verzichtet. Anders das *Guoyu*, das alle drei Herrscher, also auch König Xuan, doch recht kritisch betrachtet und damit auf Distanz geht gegenüber den letzten hundert Jahren der Westlichen Zhou-Zeit.

Wie weit diese kritische Sichtweise verbreitet war, wissen wir nicht. Aber möglicherweise hat sie dazu beigetragen, daß im Laufe der Zeit Legenden entstanden, die Bao Sis Herkunft mit den Regierungszeiten aller drei Herrscher verbanden. Zumindest ist ein entsprechender Geburtsmythos überliefert, der sich im *Guoyu* und im *Shiji* findet. Beide Varianten weichen nur geringfügig voneinander ab. Hier die *Guoyu*-Fassung:[43]

[42] LEGGE: *She King*, S. 66–67.

[43] *Guoyu*, j. 16, S. 519. Die Übersetzung orientiert sich an MÜNKE: *Mythologie*, S. 256–257. Vgl. auch *Shiji*, j. 4, S. 147; CHAVANNES: *Mémoires*, S. 281–283; NIENHAUSER: *The Grand Scribe's Records*, S. 73–74. – Vgl. ebenso die eigenwillige Deutung in EDUARD ERKES: *Die historische Stellung der Pao Se*. In: I. L.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000172

Zur Zeit des Königs Xuan ward ein Kinderlied [gesungen], darin hieß es: Bogen aus wildem Maulbeerbaum und Köcher aus Schilfrohr (?) werden wahrlich das Zhou-Reich vernichten. König Xuan hörte [das Lied]. Es lebten [damals] Mann und Frau, die solch Gerät verkauften. Der König schickte [seine Häscher], sie zu greifen und hinzurichten. Eine junge Sklavin des Harems hatte eine Tochter geboren, die war nicht des Königs Kind, und sie hatte [den Bastard] ausgesetzt voller Furcht. Jene nun, [die der König verfolgte], lasen [das Findelkind] auf und eilten nach Bao. Der Himmel hatte dies seit langem schicksalhaft beschlossen. Was war daran noch zu richten? In den „Ermahnungen" steht geschrieben:[44] Als die Xia [dem Untergang] verfielen, paarten sich die Geister der Herren von Bao, in zwei Drachen verwandelt, am Königshof und sprachen: „Wir sind die zwei Ahnherrn von Bao." Xia hou [夏后] befragte das Orakel, ob man sie töten, entfernen oder bleiben lassen sollte. Keine [der Fragen] erbrachte ein glückliches Omen. Auf die Frage an das Orakel, ob man ihren Samen erbitten und ihn aufbewahren solle, [tat sich] glückliches Omen [kund]. Nun breitete man Tücher vor ihnen aus und teilte ihnen [die Bitte] auf Bambustäfelchen mit. Die Drachen verschwanden, der Same blieb. Er wurde in ein Kästchen getan und [wohl] verwahrt. Über die Generationen hinweg brachte man ihnen Vorstadtopfer dar, bis [in der Zeit der] Yin und Zhou, und niemand hatte je [die Schatulle] geöffnet. Gegen Ende [der Regierung] von König Li öffnete [dieser das Kästchen] und schaute hinein. Der Same floß auf den Hof und ließ sich nicht bannen. Der König schickte seine Frauen, die, des Schurzes ledig, vielstimmig [gegen den Samen] anschrien. [Der Same aber] verwandelte sich in eine Dunkelechse und schlüpfte in des Königs Harem. Eine junge Sklavin des Harems empfing sie [in ihrem Schoß], noch vor vollendetem Milchzahnwechsel. Da sie Haarnadeln trug, [wie im heiratsfähigen Alter von fünfzehn Jahren], wurde sie schwanger. Zur Zeit König Xuans gebar sie [ihr Kind], ward Mutter ohne Gatten. Deshalb setzte sie es aus, voller Furcht. Jene, die Bogen und Köcher herstellten, hatte man just am Wegrand gerichtet, [und sie zogen als Totengeister dahin]. Mann und Frau erbarmten sich des nächtens schreienden [Kindes], nahmen es an sich und flohen mit ihm auf verborgenen Wegen nach Bao. Als gegen Bao Xu, die Herrin von Bao, eine Klage anhängig wurde, führte [sie das Kind] König [You] vor. Darauf begnadigte der König [die Beschuldigte], und behielt das Kind ...

KLUGE (Hrsg.): *Ostasiatische Studien*. Berlin: Akademie-Verlag, 1959 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung. 48.), S. 53–56. – Die Drachen im Text erinnern an die Legende des Kong Jia [孔甲]; dazu z. B. BERNHARD KARLGREN: *Legends and Cults in Ancient China*. In: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 (1946), S. 321.

[44] *Xunyu* [訓語]. Identisch mit *Zhou xun* [周訓]? *Guoyu*, j. 16, S. 520, Anm. 13, erklärt *Xunyu* mit *Zhou shu* [周書]. Zu *Zhou xun* und *Zhou shu* vgl. BAN GU: *Hanshu*. Beijing: Zhonghua shuju, 1962, j. 30, S. 1705, S. 1730.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000173

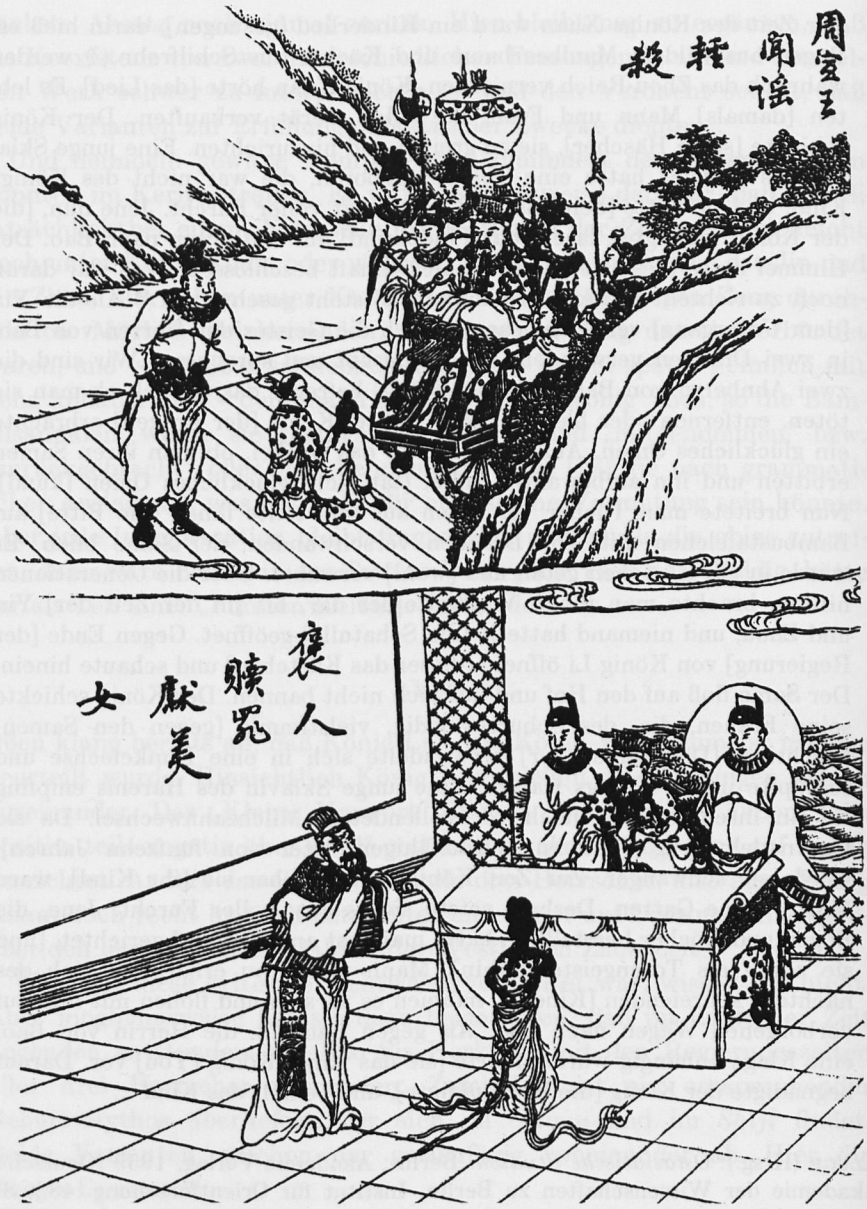


Abbildung 2:
Oben: König Xuan tötet aufgrund eines Gerüchts ohne Überlegung.
Unten: Ein Bürger aus Bao schenkt (dem König) die Schönheit (Bao Si), um vor ihm Gnade zu finden.
(Aus *Huitu Dong Zhou lieguo zhi*, Shanghai: Zhonghua shuju, 1915, tu 6a.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000174

Offenbar ist das Kind, Bao Si, schon herangewachsen, als You es zu seiner Favoritin erhebt und unsere Geschichte beginnt. Wie auch immer, der Geburtsmythos verdeutlicht mehrere Punkte: Das Unglück in Gestalt einer *femme fatale* wird von König Li gleichsam „freigesetzt", also vom ersten schlechten Herrscher der Westlichen Zhou; König Xuan will es bannen, doch mißlingt sein Plan (das paßt zu den unterschiedlichen Beurteilungen seiner Fähigkeiten in späteren Texten); König You muß das Unheil schließlich „ausbaden". Ferner: die verderbenbringende Bao Si ist nicht nur mit dem Ort Bao, sondern auch mit dem Hause Xia verknüpft; möglich hierbei, daß das Zeichen Si den Erfinder der Geburtsgeschichte zu ebendieser Konstruktion verleitet hat. Und letztens: die schicksalhafte Verknüpfung Bao Sis mit der Vergangenheit gibt ihr eigentlich eine Doppelfunktion: Sie wird zur Urheberin des bevorstehenden Untergangs wie zugleich zu derjenigen, die You und seine Vorgänger ob ihrer Verfehlungen bestraft.

Die Geburtslegende der Bao Si muß – der zitierte Text deutet es an – auf ein älteres Werk, die „Ermahnungen", zurückgehen. Die etwas ungeschickte Gliederung könnte sogar darauf deuten, daß wir es mit zwei verschiedenen Quellen zu tun haben – Kinderlied und „Ermahnungen". Mehr ist allerdings nicht herauszufinden. Möglicherweise haben sich auch die Han-Gelehrten hiermit befaßt. Jedenfalls dürften nicht alle die Geschichte, so wie sie überliefert wurde, gebilligt haben. Manche glaubten gar, daß sie nur dazu diente, die letzten Herrscher der Westlichen Zhou zu verunglimpfen. Wang Chong [王充] (27–100) liefert ein entsprechendes Beispiel. Er faßt den Sachverhalt mit folgenden Worten treffend zusammen: „Die Drachen nannten sich Bao, so mußte Bao Si geboren werden. Wenn Bao Si geboren wurde, blieb König Li nichts übrig, als böse zu sein. Wenn der König böse war, hatte der Staat keine andere Möglichkeit als unterzugehen."[45]

VII

Die gleichsam vom Schicksal vorgegebene Vernichterfunktion der Bao Si bestimmt auch ihr Verhalten am Hofe König Yous. Wenigstens könnte man diese Sichtweise vielen Texten unterstellen. Damit ange-

[45] Huang Hui [黃暉]: *Lunheng jiaoshi*. 4 Bde. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1969, j. 5, Kap. 1, S. 206. Vgl. dort auch j. 3, Kap. 15, S. 151. Ebenso Forke: *Lun-Hêng*, Bd. 1, S. 321, und Bd. 2, S. 163. Für „König Li" im Zitat lies „König You".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000175

sprochen ist unter anderem die zentrale Frage der Erbfolge. Erinnern wir uns, im *Zhushu jinian* waren keine Wertungen hierzu enthalten, Bao Si erschien zudem nur als Favoritin des Königs. Dem *Shijing* ist zwar eine negative, wenngleich sehr kurze Bemerkung über sie zu entlocken, aber wiederum fand sich dort nichts zu möglichen Erbstreitigkeiten. Spätere Texte verändern dieses Bild. Im *Guoyu*, *Shiji* und anderswo avanciert Bao Si jetzt zur offiziellen Königin (Bao *hou* [后]). Und da ihre Böswilligkeit nur dann richtig zur Geltung kommen konnte, wenn es eine entsprechende „Kontrastperson" bzw. Gegenspielerin gab, mußte die Tochter des Barons von Shen als ursprüngliche Königin, Erstfrau und damit als „Opfer" herhalten. Möglich, wie gesagt, daß es diese Dame tatsächlich gab, doch gesichert ist dies keinesfalls. Nach Meinung Sima Qians und anderer freilich muß sie existiert haben, schließlich benötigte der verdrängte Erstkronprinz eine Mutter, vielleicht auch im Nachhinein eine zusätzliche Legitimation für seine Flucht nach Shen und vor allem für seine spätere Inthronisierung. Bao Si mußte also für Aufruhr sorgen, damit die Geschichte „stimmte". Folglich heißt es im *Guoyu* auch: „... vertreibt den Kronprinzen Yijiu und bestimmt Bofu zum [neuen] Kronprinzen. [Darauf] flieht [Yijiu] nach Shen."[46] Auch wenn das Subjekt des Satzes unklar bleibt und nicht unbedingt Bao Si sein muß (darum die Punkte): Die Reihenfolge der Geschehnisse unterscheidet sich sehr wesentlich von der im *Zhushu jinian* tradierten; dort nämlich flieht Yijiu zuerst, und erst sehr viel später wird Bofu zum neuen Prinzen ernannt. Kurz, die späteren Texte – *Shiji*, *Guoyu* u. a. – konstruieren ein in sich ziemlich „geschlossenes System" mit nur geringen Variationen, eine offenbar widerspruchsfreie „story", die zu hinterfragen eigentlich nur über die abweichende Darstellung in eben den Bambusannalen möglich wird.

Die nächste böse Tat der Bao Si betrifft die berühmte Legende von den Wachtürmen. Diese taucht erstmalig im *Lüshi chunqiu* auf:[47]

> Zhou hatte seine Residenz in Feng [酆] und Hao [鎬], nahe bei den Rong-Barbaren. Man hatte mit den Lehensfürsten ein Abkommen getroffen, daß Wachtürme errichtet werden sollten, auf denen Trommeln standen, die man weit und breit hören konnte. Wenn die Rong-Barbaren einfielen, so

[46] *Guoyu*, j. 7, S. 255.

[47] *Lüshi chunqiu jiaoshi*, j. 22, Kap. 3, S. 1497; WILHELM: *Lü Bu We*, S. 393. – Vgl. ferner YLVA MONSCHEIN: *Der Zauber der Fuchsfee. Entstehung und Wandel eines „Femme-fatale"-Motivs in der chinesischen Literatur*. Frankfurt: Haag und Herchen, 1988 (Heidelberger Schriften zur Ostasienkunde. 10.), S. 118–119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000176

schlug man die Trommeln, dann kamen alle Soldaten der Fürsten dem Großkönig zu Hilfe. Eines Tages, als die Rong einfielen, da ließ König You die Trommeln schlagen und die Heere der Fürsten kamen alle herbei. Hierob freute sich die Lieblingsfrau des Königs, Bao Si, und lachte darüber. Der König wünschte, daß Bao Si lache, deshalb ließ er mehrmals die Trommeln schlagen und die Heere der Fürsten kamen mehrmals herbei, aber es waren keine Feinde da. Später kamen einmal die Feinde aus Rong wirklich herbei und der König ließ die Trommeln schlagen. Aber die Heere der Fürsten kamen nicht. Infolge davon verlor König You das Leben am Fuße des Berges Li, und jedermann auf Erden lachte seiner.

Vermutlich entbehrt diese Geschichte jeder historischen Grundlage. Zum einen wird sie im *Lüshi chunqiu* als allgemeine Warnung vor Verwechslungen zitiert, erfüllt also einen didaktischen Zweck, zum anderen liegt die Vermutung nahe, daß die Zhou und ihre Alliierten keineswegs einfach zu überrumpeln waren, zumal sie, so beispielsweise das *Zhushu jinian*, den Feldzug gegen Shen (plus Verbündete) ihrerseits begonnen (772 v. Chr.) und folglich mit Gegenangriffen zu rechnen hatten. Daß Zhous Verbündete die Warnsignale des Königshauses ignoriert hätten, klingt darum wenig plausibel.

Sima Qian beachtete dies allerdings nicht. Er übernahm die Geschichte und gliederte sie geschickt in seine Chronik des Hauses Zhou ein. Damit wurde die Legende gleichsam zum wahren Tatbestand erhoben. Und noch etwas: Im *Shiji* läßt König You nicht nur die Trommeln schlagen, sondern auch noch Leuchtfeuer entfachen, außerdem wird sein Wunsch, die offenbar allzuernste Bao Si zum Lachen zu bewegen, noch deutlicher hervorgekehrt.[48] Die Absicht der Darstellung ist klar: You wird zum Tor, Bao Sis Lachen ist für ihn wichtiger als das politische Tagesgeschäft, die Lehensfürsten zweifeln darob an seiner Glaubwürdigkeit und versagen ihre Hilfe. Und schließlich: Bao Si kann nun erhebliche Mitschuld am Fall der Hauptstadt nachgewiesen werden, womit die Weichen gestellt sind für ihre Darstellung im *Lienü zhuan* und späteren Texten. Populäre Fassungen des Stoffes assoziieren sie seither im übrigen fast stets mit Signalfeuern.[49]

Zwei Punkte bedürfen aber noch der Klärung. Der erste betrifft Bao Sis Lachen. Lacht Bao Si ganz spontan, aus Naivität, oder lacht sie aus

[48] *Shiji*, j. 4, S. 148; Chavannes: *Mémoires*, S. 284–285; Nienhauser: *The Grand Scribe's Records*, S. 74; Erkes: *Pao Se*, S. 55. – Monschein: *Der Zauber*, S. 119, weist im Zusammenhang mit Bao Si darauf hin, daß westliche *femmes fatales* häufig melancholisch sind.

[49] Etwa in Bai Pus [白樸] *zaju* [雜劇]-Stück *Tang Minghuang qiuye wutong yu* [唐明皇秋夜梧桐雨], Akt 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000177

Hohn? Treibt sie den König mit ihrem Gelächter gar bewußt in sein Unglück? Sima Qians Darstellung könnte dies durchaus untergeschoben werden, im *Lüshi chunqiu* bleibt der Text eher zweideutig. Klar ist, würde Bao Si gezielt lachen, stünde dies sehr wohl im Einklang mit ihrer vom Schicksal vorgegebenen Rolle als Vernichterin. Vielleicht dachte ja der Verfasser des *Lüshi chunqiu* tatsächlich an diese Möglichkeit. Vielleicht wollte er sogar an den Fall der Mo Xi erinnern, die, so könnte man seine Darstellung interpretieren, zusammen mit Yi Yin [伊尹] das Ende des letzten Xia-Herrschers besiegelte.[50] Verdächtig auch eine Stelle im *Guoyu*, in der Mo Xi, Bao Si und Da Ji nebeneinander gestellt werden – als Warnung vor Li Ji. Hier die Mo Xi betreffende Passage: „Als von alters der Xia[-Herrscher] Jie gegen den Herrn der Shi [施] zu Felde zog, gab dieser ihm [seine Tochter] Mo Xi zur Frau. Mo Xi hatte [Jies] Gunst. Dann aber führte sie im Verein mit Yi Yin den Untergang der Xia herbei."[51] Jie, so die Bambusannalen, hatte nämlich zuvor Mo Xi verstoßen und zwei andere Konkubinen genommen; Mo Xi hätte dann also aus Rache gehandelt.[52]

Natürlich weisen beide Fälle, die Bao Si- und die Mo Xi-Legende, keine vollständige Parallelität auf, aber die Idee einer Intrige, wohlvorbereitet und von langer Hand geplant, ist nicht ganz von der Hand zu weisen, vor allem dann, wenn die oben aufgezeigten Komponenten berücksichtigt werden. Allerdings bliebe jede Schlußfolgerung hinsichtlich der mutmaßlichen Motive Bao Sis (und ihrer „Hintermänner") pure Spekulation, sofern Bao Si überhaupt böse Absichten im Schilde führte. Aber immerhin: Vielleicht war sie ja eine Art „Halbbarbarenfrau", eingeschleust nach Zhou von irgendeiner Partei, die das aufstrebende Shen und seine Alliierten begünstigen wollte. Bao Si – ein Bauer auf dem Schachbrett, um You zu schwächen und den schwachen Yijiu nach Verlegung der Hauptstadt und Gebietsverlusten auf den Thron zu heben, zum Wohle Shens und anderer?

Der zweite Punkt betrifft die Signalfeuer. Im *Shijing*-Lied „Zheng yue", wörtlich „erster Monat", kamen die Verse vor „Wenn sich der Brand ringsum erhebt, / Wer kommt ihm dann mit Löschen bei?" Der erste Monat (des Jahres 771 v. Chr.) ist auch derjenige, in dem Zhou fällt – so das *Zhushu jinian*. Kurz, gibt es einen Zusammenhang zwi-

[50] *Lüshi chunqiu jiaoshi*, j. 15, Kap. 1, S. 843–844; WILHELM: *Lü Bu We*, S. 205–206.

[51] *Guoyu*, j. 7, S. 255; MÜNKE: *Mythologie*, S. 185.

[52] LEGGE: *Shoo King*, S. 125–126; MÜNKE: *Mythologie*, S. 185.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000178

schen diesem Monat, den zitierten *Shijing*-Versen und den Signalfeuern? Eine ähnliche Frage könnte mit Bezug auf das Verb *shan* in der Weise „Shiyue zhi jiao" gestellt werden, das in modernen Kombinationen wie „ein Feuer entfachen", „eine Revolte anzetteln" usw. vorkommt. Doch bleibt bei der Interpretation Vorsicht geboten. Der „erste Monat" wurde von etlichen Kommentatoren auf den Sommer bezogen – unter Verweis auf den alten Xia-Kalender.[53] Dies entspräche dann vielleicht einer ganz anderen *Zhushu jinian*-Meldung: Im Sommer des Jahres 778 v. Chr. gab es Frost, so der Text – eine ungewöhnliche Erscheinung für diese Jahreszeit, die bezeichnenderweise zugleich im Anfangsvers des Liedes „Zheng yue" Erwähnung findet. Und schließlich: Ob sich das Lied „Shiyue zhi jiao" wirklich auf König You bezieht, ist umstritten. Manche sahen hierin eine Attacke gegen König Li.[54] Eine Verbindung beider *Shijing*-Stellen mit der Legende von den Signalfeuern ist darum wohl eher unwahrscheinlich, wenngleich natürlich nicht ganz unmöglich, sollten sich die „konventionellen" Kommentare irren.

VIII

Eingangs war auf die Schlüsselfunktion des *Lienü zhuan* für die neuere Geschichtsschreibung hingewiesen worden. Betrachten wir nun die Darstellung in diesem Text. Liu Xiang bemüht sich darum, das ihm bekannte Bild der Bao Si „abzurunden". Vor dem Hintergrund der eher bruchstückhaften, aber von der Tendenz her ziemlich eindeutigen Informationen über König You und seine Zeit präsentiert er Bao Si in schlechtestem Licht. Neben Mo Xi und Da Ji erscheint sie somit, wie schon zuvor in anderen Texten, als Vernichterin. Ihre „Biographie" beginnt mit dem bekannten Geburtsmythos. Über Bao Xu gelangt sie sodann an den Hof von König You, der sie zu seiner Konkubine macht.

[53] Das heißt nicht, daß der Xia-Kalender im Sommer beginnt. – Nach Eduard Erkes: *Neue Beiträge zur Geschichte des Choukönigs Yu*. Berlin: Akademie-Verlag, 1954 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse. 101,3.), S. 13, drückt der erste Vers des Liedes Einsamkeit aus. Die singende Person kommt sich „so trostlos" vor „wie die Natur im Winter".

[54] Vgl. z. B. Ma Ruichen [馬瑞辰]: *Maoshi zhuanjian tongshi*, j. 20, 11a, 14a; Chen Huan [陳奐]: *Shi Mao shi zhuanshu*. Taibei: Taiwan xuesheng shuju, 1981 (Guoxue yaoji congkan. 6.), j. 19, S. 497; Fang Yurun [方玉潤] (Verf.), Li Xiangeng [李先耕] (Hrsg.): *Shijing yuanshi*. 2 Bde. Beijing: Zhonghua shuju, 1986, II, S. 353.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000179

Nach der Geburt ihres Sohnes Bofu wird sie sogar zur Königin (*hou* [后]) ernannt. Die frühere Königin aus dem Hause Shen und Yijiu, der alte Kronprinz, müssen weichen. You vergnügt sich nun mit Bao Si, geht zur Jagd, trinkt und feiert (wohl die älteste „Belegstelle" für seine Trinkfreudigkeit) und läßt Schauspieler und Gaukler auftreten, nur um die neue Königin zu erheitern. So bleiben die Staatsgeschäfte auf der Strecke. Da Bao Si nicht lacht, läßt er mehrfach Signalfeuer und Trommelzeichen geben und die Heere der Lehnsfürsten anrücken. Das erfreut die Schöne. Bald jedoch haben die Fürsten genug davon und hören nicht mehr auf den König. Jetzt melden sich des Königs Ratgeber zu Wort und warnen vor weiteren Verfehlungen. Aber sie werden mit dem Tode bestraft; der König hört nur auf den Rat seiner Frau. Schließlich verliert das Volk jede Hoffnung auf Besserung. Die Geschichte endet damit, daß Shen und seine Alliierten angreifen, You töten und Bao Si gefangen nehmen. Das *Shijing*-Lied „Zheng yue", das Bao Si kurz erwähnt, wird bestätigend zitiert.[55]

Im *Lienü zhuan* vereinigt Bao Si alle Merkmale einer bösen Frau auf sich: Sie ist schön, dirigiert den König, beeinflußt die Tagespolitik und verursacht die verschiedensten Exzesse. Sie ist schuld am Tode loyaler Untertanen, und da sie die rechtmäßige Königin vertreibt, wird ihr auch noch Eifersucht unterstellt – zwar nicht von Liu Xiang, aber doch von Mao Heng in seinem berühmten *Shijing*-Kommentar.[56] Und der König? Um den Verstand gebracht von den Reizen einer Frau, wird er letztlich zum Opfer derselben. Die als Menetekel des Untergangs dienenden Naturkatastrophen älterer Quellen werden nun unterschlagen, Ursache allen Unglücks ist allein Bao Si. Nichts mehr hören wir von Feldzügen, dem Austrocknen großer Flüsse und Steuererhebungen. Das politische Geschehen rückt in den Hintergrund wie in so vielen „Frauenbiographien", die Liu Xiang erstellt hat.

Daß Liu Xiangs Werk nicht als historische Quelle angesehen werden kann, ist mehrfach festgestellt worden.[57] Doch welche tieferen Absichten verfolgte Liu Xiang mit seiner offenbar pädagogischen Zwecken dienenden „Biographiensammlung"? Ein Blick auf sein Leben mag die

[55] O'HARA: *The Position of Women*, S. 98, S. 189–192; *Lienü zhuan jiaozhu*, j. 3, 10a; j. 7, 2b–3a.

[56] LEGGE: *She King*, S. 71.

[57] Vgl. z. B. SIEGFRIED ENGLERT und R. P.: *Nan-tzu or Why Heaven did not Crush Confucius*. In: *Journal of the American Oriental Society* 106.4 (1986), S. 683.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000180

Frage erhellen. Liu Xiang war ein Nachkomme des Königs Yuan von Chu [楚元王], also eines Halbbruders von Liu Bang [劉邦], und folglich mit der kaiserlichen Familie verwandt. Wegen seiner literarischen Begabung diente er als Berater unter dem Han-Kaiser Xuan [宣帝] (reg. 73–49 v. Chr.). Er verfaßte gelegentlich kritische Throneingaben, weswegen er zweimal ins Gefängnis mußte und zeitweilig sogar aus dem Gentry-Stand entlassen wurde. Das *Lienü zhuan* verfaßte er unter Kaiser Cheng [成帝] (reg. 32–7 v. Chr.), der ihn wieder an den Hof berief. Dazu berichten die Han-Annalen:[58]

> [Liu] Xiang sah, daß überall Verschwendung und Ausschweifung auf der Tagesordnung standen und der Anhang der Zhao und Wei sich erhob und heimlich die Ritenvorschriften mit Füßen trat und sie verletzte. [Da Liu] Xiang der Meinung war, [jede] Belehrung müsse vom Inneren zum Äußeren hin wirken und daher beim Nächstliegenden beginnen, durchsuchte er *Shijing* und *Shujing* nach [Angaben] zu beispielhaften, klugen Gemahlinnen [früherer] Herrscher, zu keuschen Frauen, die den Aufstieg des Landes gefördert und [darob] Glanz auf ihre Familien geworfen hatten, sowie zu Favoritinnen, die der Rebellion und Vernichtung [ganzer Höfe schuldig waren]. Aus [diesen Angaben] stellte der das *Lienü zhuan* in acht Abschnitten zusammen, dem Himmelssohne zum warnenden Beispiel gereichend, und übergab es dem Thron.

Mit Zhao und Wei sind Zhao Feiyan [趙飛燕], Zhao Hede [趙合德] und Wei Jieyu [衛婕妤] gemeint, drei Favoritinnen des Kaisers Cheng. Ein späterer Nachtrag zum *Lienü zhuan* enthält denn auch einen kurzen Text über zwei der drei Damen, nämlich Zhao Feiyan und ihre jüngere Schwester Zhao Hede. Beide Schwestern, so heißt es, seien kinderlos geblieben, wollten aber ihre bevorzugte Stellung bei Hofe unter allen Umständen verteidigen. Die jüngere sei besonders hart gewesen. Sie habe den Kaiser veranlaßt, neugeborene Söhne anderer Haremsdamen beseitigen zu lassen. Auf diese Weise habe sie den Aufstieg möglicher Rivalinnen verhindert. Infolgedessen sei der Kaiser ohne männlichen Nachkommen geblieben, so daß nach seinem Tode ein Prinz aus der entfernteren Verwandschaft zum Nachfolger berufen werden mußte. Im Kommentar zu dieser Geschichte wird dann schließlich die jüngere Zhao mit Bao Si verglichen und Kaiser Cheng mit König You.[59]

[58] *Hanshu*, j. 36, S. 1957–1958; MARTIN: *Das Lieh-nü-chuan und seine Illustrationen*, S. 90.

[59] *Lienü zhuan jiaozhu*, j. 8, 8a–b; O'HARA: *The Position of Women*, S. 235–238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000181

Daß Liu Xiang nicht der Autor dieses späteren Textstückes sein kann, versteht sich von selbst – er hätte den regierenden Kaiser Cheng nie mit König You vergleichen dürfen –, doch leuchtet es ebenso ein, daß dezente Anspielungen auf Bao Si in höfischen Kreisen sehr wohl verstanden wurden. Wahrscheinlich also diente die Bao Si-„Biographie" einem politischen Zweck: Sie sollte Kaiser Cheng ganz einfach warnen und vor Unglück bewahren. Das *Lienü zhuan* war somit eine genau durchdachte Kompilation, die eine didaktische, eben eine Mahnfunktion hatte. Um der Mahnung den nötigen Nachdruck zu verleihen, mußten die entsprechenden Geschichten „frisiert" werden. Das erklärt auch, warum Liu Xiang seine Frauengestalten übertrieben böse oder übertrieben gut darstellt. Der Angriff auf den Hof war auf diese Weise in eine passende Verpackung gehüllt, denn der Kaiser mußte nicht sein Gesicht verlieren, wenn er den Text wirklich las.[60]

IX

Obschon Liu Xiangs Intentionen einigermaßen durchschaubar sind, so bleibt doch die eigentliche Geschichte der Bao Si, wie wir sahen, ein Mysterium. Nichts wissen wir über ihre wirklichen Absichten. Selbst ihr Leben nach der Gefangennahme und ihr Tod entziehen sich unserer Kenntnis – die alten Texte schweigen hierzu. Vielleicht wurde sie ja insgeheim ob ihrer „bösen Taten" gefeiert und verbrachte die letzten Jahre in Shen, Bao oder bei den „Barbaren", wenn sie denn im Auftrag von Yous Feinden gehandelt haben sollte.

Wie auch immer, der Fall Bao Si hat für viele spätere Interpretationen und Vergleiche herhalten müssen. Selbst in unserem Jahrhundert kam der Stoff ins Gerede. ERKES z. B. meinte, das Volk habe Bao Si als „Erlöserin" betrachtet und ihr einen guten Einfluß auf König You zugeschrieben. Die Geburtslegende enthalte Elemente typischer Heilbringersagen (Mosesmotiv, Herodesmotiv usw.). Der König selbst sei gegen die Macht des Adels vorgegangen, zum Verdruß der Oberschicht und späterer Berichterstatter. Daraus wäre dann allmählich ein ganz anderes, durch und durch negatives Bao Si-Bild entstanden. Daß diese ideolo-

[60] Der Zhao Feiyan- und Zhao Hede-Stoff ist auch – gelegentlich zusammen mit Liu Xiang selbst – in die volkstümliche Literatur eingegangen. Ein Beispiel findet sich in CAI DONGFANS [蔡東藩] *Qian Han yanyi*. 2 Bde. Ndr. Hong Kong: Taiping shuju, 1974, hui 93–95. Weiteres etwa in MONSCHEIN: *Der Zauber*, Kap. 6.4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000182

gisch gefärbte Deutung mit Vorsicht zu genießen ist, versteht sich von selbst. Die Gegenüberstellung von böser Oberschicht und gutem Volk wirkt allzu gewollt, der Geburtslegende ist wenig „Heilbringendes" abzuringen, und selbst hinsichtlich der Auswahl eher sekundärer Argumente bestehen Bedenken. Die Steuerhebungen etwa, die das *Zhushu jinian* meldet, sprechen nicht unbedingt für einen volksnahen Herrscher. Und ob das Lied „Zheng yue" und andere *Shijing*-Passagen wirklich von Yous erster Gemahlin, der Dame aus Shen, stammen, wie ERKES behauptet, ist mehr als zweifelhaft.[61]

Dennoch fügen sich einige von ERKES' Überlegungen zu den hier vorgetragenen Gedanken – etwa die Feststellung, daß sich das Image des Königs allmählich verschlechterte. Ebenso würde es hilfreich sein, wenn der Staat Shen als Ursprungsort der Anschuldigungen in „Zheng yue" feststünde. Und ganz grundsätzlich noch einmal: Shen war maßgeblich am Sturze Yous beteiligt, dazu ging es eine Allianz mit den „Barbaren" ein.[62] Vielleicht also hatte Shen die ihm zugedachte Rolle als besondere Schutzmacht der Zhou übelst mißbraucht und versuchte sich später zu rechtfertigen, indem es You und Bao Si verunglimpfen ließ. Dieser Verdacht war schon in Abschnitt III geäußert worden.

Gelehrte haben immer wieder Überliefertes für ihre Zwecke umgedeutet. Dies gilt für Liu Xiang, und auch ERKES ist nicht ganz frei davon, muß er doch die Verhältnisse seiner Zeit berücksichtigen. Bao Sis Verknüpfung mit der Li Ji-Geschichte (im *Guo yu*) wäre sicher ein drittes Beispiel, vielleicht das früheste zu diesem Fall überhaupt. Bemerkenswert ebenso, daß diejenigen, die Vergangenes „zurechtbiegen", gerne auf Versatzstücke mit hohem „Autoritätsgrad" zurückgreifen, um ihre Meinungen abzusichern. Liu Xiang etwa bestätigt den schlechten Charakter der Wen Jiang [文姜] und der Li Ji durch Verse aus dem Lied „Zhan ang" (Mao 264), das sonst eher für Bao Si reserviert wurde.[63] Diese und andere rhetorische Mittel trugen dazu bei, bestehende Bilder allmählich zu verfestigen. Wer schlecht war, wurde folglich nur noch schlechter.

Vergleiche zwischen einer negativen Person des Altertums und einer Person aus der Gegenwart dienten häufig ähnlichen Zwecken. Sie untergruben nicht nur das Image letzterer, sondern förderten auch die „Kultur" um das „etablierte Böse". Im Laufe der Zeit konnten so alsbald Personen, denen ähnlich schlechte Eigenschaften anhafteten, nach Bedarf

[61] ERKES: *Pao Se*; ebenso ERKES: *Neue Beiträge*.
[62] ERKES: *Neue Beiträge*, bes. S. 43–44.
[63] Vgl. Anm. 12; O'HARA: *The Position of Women*, S. 194, S. 199.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000183

ausgetauscht werden. Da Ji, Bao Si und andere ließen sich hierfür leicht vereinnahmen. Sie wurden mit verschiedenen Motiven vermengt, etwa mit dem Fuchsgeistermotiv. Dabei kam es oft zu eigenartigen Gegenüberstellungen, die noch gründlicher Erforschung harren. Ein volkstümliches Beispiel, das Da Ji, Bao Si und die Verhältnisse der Tang-Zeit aneinanderreiht, also zugleich die zyklische Wiederkehr des Bösen andeutet, mag dies illustrieren:[64]

Als Zhou von Shang sein Land verspielt',
War Fuchsschönheit der Grund.
Als You von Zhou sein Reich verlor,
Hieß Drachengeifer der Befund.

Sieht man das Haus der Tang daneben,
Was ihm an Unglück hinterlassen:
Auch hier warn's Motten[flügel]brau'n,
Die [kaiserliche] Gunst besaßen.

[64] Von CAI DONGFAN, zitiert nach MONSCHEIN: *Der Zauber*, S. 120–121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000184

Chinese Documents in Portuguese Archives: Jottings on Three Texts Found in the Arquivo Histórico Ultramarino, Lisbon

Roderich Ptak, Munich[1]

I

On the history of Macau and Sino-Portuguese relations there exists a large number of published Chinese sources which have been put to use by various Western and Chinese scholars. But only a small fraction of all published Chinese source materials has ever been translated into Portuguese, French, German or English. Perhaps the best-known works of this kind are the *Aomen jilüe* [澳門紀略] and the *Ming shi* [明史] chapter on the "Folangji" [佛郎機] and their respective Portuguese and French versions by Luís Gonzaga Gomes and Paul Pelliot.[2] Recently more Chinese materials were collected and published, including a collection of several volumes prepared by the Academia Sinica in Taipei – an important work with much of the Chinese diplomatic correspondence on the Sino-Portuguese treaties of the last century and the negotiations on Macau's borderline.[3] More works are to appear soon, especially on the eighteenth and nineteenth century on which, generally speaking, less research has been done than on Macau's golden age, i.e., the period from the city's foundation in the 1550s to the end of the Japan trade, in 1639/40.

[1] Paper presented to an international symposium "Orientalismo e Arabismo em Portugal", Lisbon, May 1997, and revised in July 1997.

[2] On the different editions of the *Aomen jilüe*, see Zhang Wenqin [章文欽]: *Aomen yu Zhonghua lishi wenhua*. Macau: Aomen jijinhui 1995, pp. 139–145. For the translation, see Luís Gonzaga Gomes, *Ou-Mun Kei-Leok* (*Monografia de Macau*). Rpt. Lisbon: Quinzena de Macau 1979. For the *Ming shi* chapter, see, for example, Zhang Weihua [張維華]: *Mingshi Ouzhou siguo zhuan zhushi*. Rpt. Shanghai: Shanghai guji chubanshe 1982; Paul Pelliot: *Le Hoja et le Sayyid Husain de l'Histoire des Ming*. In: T'oung Pao 38 (1948), pp. 81–292.

[3] Academia Sinica, Jindaishi yanjiusuo (ed.): *Aomen zhuandang* [澳門專檔]. Taipei: Academia Sinica 1992– (*Zhongguo jindaishi ziliao huibian*), several volumes, three seen by the present author.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000185

Apart from published Chinese sources historians dealing with Macau may also consult a large stock of unpublished Chinese archival materials. To a great extent these sources are scattered over different libraries and archives in Lisbon. Only a few documents, it seems, are available in archives outside Lisbon. The most impressive collection is the one preserved in the Torro do Tombo. It contains more than 1,500 pieces. PU HSIN-HSIEN and TANG SI PENG were among the first to sight these documents and to briefly describe their contents.[4] The period they cover is the eighteenth and first half of the nineteenth century (with two or three exceptions), i.e., roughly up to the times of Ferreira do Amaral who governed Macau from 1846 to 1849. They deal with a num-

[4] PU HSIN-HSIEN: *Resumen del comércio internacional de Macau en el siglo XVIII según los documentos en chino del Arquivo Nacional da Torro do Tombo.* In: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique (ed.), *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos. Actas.* Lisbon 1961, vol. 5, pt. 2, pp. 195–205; TANG SI PENG: *Fontes chinesas arquivadas na Torro do Tombo.* In: *I° Seminário Internacional de História e Cultura de Macau, Actas das Comunicações.* Macau: Instituto de Estudos Culturais 1994, pp. 41–43. – For a modern catalogue of documents on Macau in the Torro do Tombo, see, for example, ISAÚ SANTOS: *Macau e o Oriente nos Arquivos Nacionais Torro do Tombo.* Macau: Instituto Cultural de Macau 1995. This is practically all on Portuguese language documents. The Chinese documents available in the Torro do Tombo are listed in another catalogue: ISAÚ SANTOS and LAO FONG (LIU FANG [劉芳]): *Chapas sínicas. Macau e o Oriente nos Arquivos Nacionais Torre do Tombo.* Macau: Instituto Cultural de Macau 1997. This work of which there is an identical edition in Chinese (*Hanwen wenshu. Putaoya Guoli dongbota dang'anguan guizang Aomen ji dongfang dang'an wenxian*) gives the date of each document and one or two lines with comments on the contents. – For a recent collection of archival sources on nineteenth century Macau – this includes translations of some Chinese primary materials –, see ANTÓNIO VASCONCELOS DE SALDANHA (ed.): *Colecção de fontes documentais para a história das relações entre Portugal e a China.* Macau: Instituto Cultural de Macau, 1996– (several volumes planned, three seen by the present author). The first volume covers the period from 1843 to 1846, the second and third volumes mostly deal with the period from 1853 to 1873, especially with correspondence related to the treaty of 1862. Also see the appendix to SALDANHA's *Estudos sobre as relações luso-chinesas.* Lisbon: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas and Instituto Cultural de Macau 1996, pp. 372 et seq., and his *Putaoya zai Hua waijiao zhengce, 1841–1854*, trans. by JIN GUOPING [金國平]. Macau: Fundação Macau 1997, various chapters, all based on the previous title. – Recently SALDANHA and JORGE MANUEL DOS SANTOS ALVES also published a collection of relevant articles, called *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI–XIX.* Macau: Institvto Portvgvês do Oriente 1995 (Colecção Memória do Oriente).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000186

ber of topics that merit careful research. Among the interesting things are such issues as Britain's temporary occupation of Macau in the early nineteenth century, Sino-Portuguese joint projects to fight Chinese pirates and rebels off the Guangdong coast, the activities of Ferreira do Amaral and the reactions of the Macanese and Chinese towards the implementation of his policy, certain questions concerning the structure of Macau's trade, and so on. Some documents are official notes sent by local Chinese government bureaucrats from Guangdong to Macau and Lisbon, others were written by Chinese merchants residing in Macau. To what degree the views reflected in official correspondence were the same as the ones found in private letters, has yet to be determined.

Western research on nineteenth century Macau, to turn to a different subject, sometimes bears an anglophone overtone. One example is the well-known monograph by Dian Murray on the subject of piracy off the China coast. Though generally well-written, this book has not made full use of the Portuguese archival sources.[5] Chinese secondary works covering these and other related matters contain similar weak points; they usually rely on published Chinese works but rarely take into consideration unpublished Chinese documents in Portugal and Portuguese language sources available in Macau and elsewhere. This has led to awkward distortions of important facts. Moreover, some works are help-

[5] Dian Murray: *Pirates off the South China Coast, 1790–1810.* Stanford: Stanford University Press 1987. For a recent complement, see Vítor Luís Gaspar Rodrigues: *A acção "concertada" das autoridades de Macau, China e Goa na luta contra os "piratas" dos mares do sul na China em finais do século XVIII, princípios do século XIX.* In: Artur Teodoro de Matos and Luís Filipe F. Reis Thomaz (eds.): *As relações entre a Índia portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa (Macau, 22 à 26 de Outobro de 1991).* Macau and Lisbon 1993, pp. 275–307. Another study of some interest is Dian Murray's *Woman and Piracy: An Alternative Route to Power?* In: Boletim do Instituto Luís de Camões 15.1–2 (1981), pp. 115–135. For a Chinese view, see Fei Chengkang [費成康]: *Aomen sibai nian.* Shanghai: Shanghai jenmin chubanshe 1988, pp. 230–233; English version: *Macau 400 Years.* Shanghai: The Publishing House of Shanghai Academy of Social Sciences 1996, pp. 191–194. – Note: the words "pirates" and "piracy" are not necessarily appropriate labels for the different groups and their activities off the China coast at that time. Some groups could be termed "rebels", others were smugglers. For a study of the terms, not related to the Qing but to the Ming period, see R. P.: *Piracy Along the Coasts of Southern India and Ming-China: Comparative Notes on Two Sixteenth Century Cases.* In: Matos and Thomaz (as above), pp. 255–273.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000187

lessly intertwined with Marxist and nationalistic propaganda.[6] Portuguese historians, being much more cautious, have attempted to combine all kinds of Western source materials but often underutilized Chinese texts. In other words, much of Macau's more recent history has, intentionally or unintentionally, been seen with a jaundiced eye and therefore might be taken up again by looking at all sides simultaneously.

My notes are intended to stimulate research in this direction, not by looking at archival sources contained in the Torro do Tombo, but by singling out and discussing three Chinese texts found in the Arquivo Histórico Ultramarino (now AHU). There is another – practical – reason for doing this: the present author is involved in a translation project. This project, it is hoped, will eventually lead to the publication of Portuguese and English versions of some not so well-known Chinese documents found in the Ajuda library, the Academia das Ciências de Lisboa, the Library of the Ducal Palace of Vila Viçosa, and the AHU – and eventually also to the publication of selected translations from among the large stock of texts available in the Torro do Tombo.

For the purpose of these rather uncoordinated notes the following texts were chosen: (1) a Chinese licence for a seagoing ship, issued by the Guangdong custom-house in Macau (1759), (2) a letter by the merchants and Chinese citizens of Macau to the king of Portugal (1809), and (3) a letter by the Prince Regent D. João to the Jiaqing emperor [嘉慶] (1813).[7]

II

The first piece, the Chinese licence, is one of several Qing documents of a similar kind available in various archives. Recently, for example, a German scholar notified me that he had found a comparable piece in Denmark, a so-called "port clearance certificate" or *hongdan* [紅單], issued in 1850 by the Jiangnan [江南] custom-house, not to a Portuguese vessel but to a British merchant.[8] Other documents of this type may be found in Britain and elsewhere.

[6] See R. P.: *Manipulating History*: *Modern Mainland Chinese Images of Early Qing Macau*. In: Mare Liberum 14 (1997), pp. 63–84.

[7] Here are the code numbers of the AHU: (1) Macau, caixa 30, doc. 47; (2) Macau, cofre, LR 382; (3) Macau, caixa 35, doc. 21 and doc. 22. For listings see ISAÚ SANTOS: *Macau e o Oriente no Arquivo Histórico Ultramarino*. Macau: Instituto Cultural de Macau 1997, 2 vols.

[8] This is likely to appear in the printed version of STEPHAN DILLER: *Der*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000188

Generally speaking, privately owned merchant vessels sailing to and from China in the late Ming period had to carry certain passports with them. This system has been described by ZHANG XIE [張燮] in his *Dongxiyang kao* [東西洋考] (1617/18).[9] Other types of travel documents were used in tribute trade to China, and in trade based on Japan, the Ryûkyû Islands, Siam, and so on. As far as I know, a comprehensive history of these documents has never been written, nor am I aware of any study which tries to systematically locate them in European and other archives. It might be a rewarding task to undertake this effort because, indirectly, new light might also be shed on the Portuguese system of cartazes. Be this as it may, here we are chiefly concerned with the Qing period and one specific type of passport.

With the Manchu conquest of Ming China in the 1640s, parts of Fujian and other coastal areas of China were torn by a period of unrest which was related to the activities of Zheng Chenggong [鄭成功] (Koxinga) and his clan. After the defeat of the Zheng forces in the early 1680s, the new Manchu rulers gradually re-opened China's ports for private trade. Foreign shipping, however, was mainly going into Guangzhou, directly, or by way of Macau. There then followed a brief period in the early eighteenth century when the Qing curbed private trade for some years, but by the late 1720s, the situation had turned back to "normal", with Fujianese and other junks sailing to various destinations in Southeast Asia and Japan, and Portuguese, English and other vessels going to Macau and Guangzhou.

The Chinese, however, tried to reglement trade to and from Macau by limiting the number of vessels being registered in that port. At around 1725, we learn from the *Aomen jilüe*, the maximum number of ships

Traum vom schnellen Reichtum: Das Ausgreifen der Dänen nach Indien und China (1620–1845), dargestellt im Kontext ihrer europäischen Konkurrenten (doctorial dissertation, Bamberg 1997).

[9] ZHANG XIE (author), XIE FANG [謝方] (ed.): *Dongxiyang kao*. Beijing: Zhonghua shuju 1981, j. 7 (Zhongwai jiaotong shiji congkan); LEONARD BLUSSÉ and ZHUANG GUOTU [莊國土]: *Fuchienese Commercial Expansion into the Nan-yang as Mirrored in the "Tung Hsi Yang K'ao"*. In: Revista de Cultura (special number prepared by JORGE M. FLORES) 13/14 (1991), pp. 140–149; STEPHEN TSENG-HSIN CHANG [張增信]: *Commodities Imported to the Chang-chou Region of Fukien during the Late Ming Period. A Preliminary Analysis of the Tax Lists Found in Tung-hsi-yang k'ao*. In: R. P. and DIETMAR ROTHERMUND (eds.): *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400–1750*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1991 (Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg 141), pp. 161–163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000189

allowed was twenty-five in all. The Chinese custom-house in Macau had to look after these matters, its principal raison d'être being, of course, to extract money from the Portuguese – money which lined the pockets of the mandarins in the neighbouring towns of Xiangshan [香山], Zhongshan [中山], and elsewhere. The Portuguese accepted the rules of this game simply to avoid trouble. As to the procedures of registering ships and levying taxes, this was done in the following way: "The [Chinese] local official [in charge of Macau's port] was instructed to number all ships, to brand the [respective] numbers [on them], and to hand out a document to each vessel, with the names of the owner, skipper, sailors and foreign merchants, and the commander in charge, all of which had to be filled into [this document], so that [this] could be verified, registered and sent to the governor-general [of Guangdong and Guangxi] by the coastal control posts whenever a ship was about to leave a port."[10]

These regulations and other considerations have stimulated mainland Chinese historians to argue that early Qing Macau was under complete control of the Chinese, in every respect and at every point in time. In 1992, for example, HUANG QICHEN [黄啟臣] of Zhongshan University published a long article in which he claims the Portuguese enjoyed but a very limited degree of "autonomy" over Macau, and no more than that (the expression for autonomy, it might be worth mentioning, appears in quotation marks). He even attacked YUAN BANGJIAN's [元邦建] and YUAN GUIXIU's [袁桂秀] Sino-centric survey history of Macau for being too lenient in this point.[11] Curiously enough, HUANG repeated some of

[10] YIN GUANGREN [印光任] and ZHANG RULIN [張汝霖] (authors), ZHAO CHUNCHEN [趙春晨] (notes): *Aomen jilüe jiaozhu*. Macau: Instituto Cultural de Macau 1992, p. 73; GOMES: *Ou-Mun Kei-Leok*, p. 112. For some background information, see A. M. MARTINS DO VALE: *Os Portugueses em Macau (1750–1800)*. Macau: Institvto Portvgvês do Oriente 1997 (Colecção Memória do Oriente), p. 71, and documentation in Arquivo Histórico de Macau (ed.): *Arquivos de Macau*, 1. ser. Macau: Imprensa Nacional 1929, vol. I, no. 5, pp. 253–269.

[11] YUAN BANGJIAN and YUAN GUIXIU: *Aomen shilüe*. Hong Kong: Zhongliu chubanshe 1988; HUANG QICHEN: *Ming Qing shiqi Zhongguo zhengfu dui Aomen zhuquan de xingshi*. In: Zhongshan daxue, Gang Ao yanjiu zhongxin (ed.): *Gang Ao luncong*, vol. 1. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe 1992, pp. 203–226, especially pp. 203, 220–223, 224 n. 1. The discussion in JIANG BINGZHENG's [姜秉正] *Aomen wenti shimo*. Beijing: Falü chubanshe 1992, especially in part 3 of that book, is less radical but still very biased. Recently, there also appeared a number of works in Macau which touch the issue of China's "control" in Ming and early Qing times. See, for example, HUANG QICHEN and ZHENG WEIMING [鄭煒明]: *Aomen jingji sibai nian*. Macau: Aomen jijinhui 1994, or MI JIAN [米健] et al.: *Aomen falü (Direito de Macau)*. Macau: Aomen jijinhui, 1994, pp. 1–5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000190

his statements in a monograph published by the Macau Historical Research Society circa two years ago.[12] This book, it may be added, contains a preface by CHEN SHURONG [陳樹榮] and HUANG HANQIANG [黃漢強], the latter being a Beijing-trained expert on Macau matters, whose biographical sketch can be found in various Chinese publications on Macau.

Among the many interesting remarks contained in HUANG QICHEN's work is the observation that Qing China, being "generous" and "conciliatory", applied the old method of "letting barbarians govern barbarians" (*yi yi zhi yi* [以夷治夷]) to Macau.[13] In spite of so much "generosity", some auctoritas (or *wei* [威]) was also needed, since, according to yet another modern historian, HUANG WENKUAN [黃文寬], the Portuguese, "when happy, behaved like humans, but when angry, turned into beasts ... showing their teeth and stretching out their claws". This last passage is again from the *Aomen jilüe*, the interesting point being that HUANG WENKUAN did not bother to indicate his source, nor to put these phrases into quotation marks.[14] HUANG's message, I am afraid, is clear and does not require any further comment; what remains to be studied, however, are the possible long-term effects of such polemics on the historical consciousness of Macau's Chinese population.

Having let my thoughts run astray, for which I must apologize, we may now turn back to the main issue which is no less controversial. Macau's merchants were not satisfied with Qing China's attempts at regulating local trade conditions. The system of licences imposed on them by the mandarins was practically left without any major adjustment to constantly changing market conditions; this inevitably caused endless misunderstandings between both sides. Numerous documents in the Torro do Tombo testify to these troubles.[15]

Another way of putting the problem would be to say that China's officials were somewhat inconsistent in the manner they handled the licence system. A typical shipping licence such as the one preserved in the AHU was a pre-fabricated text with certain blanks. Upon registration of a ship, these blanks had to be filled in correctly, just as indi-

[12] HUANG QICHEN: *Aomen lishi (ze yuangu zhi 1840 nian)*. Macau: Aomen lishi xuehui, 1995.

[13] HUANG QICHEN: *Ming Qing shiqi*, as in n. 11.

[14] HUANG WENKUAN: *Aomen shi gouchen*. Macau: Aomen xingguang chubanshe 1987, p. 32; *Aomen jilüe jiaozhu*, p. 66.

[15] TANG SI PENG: *Fontes chinesas*, p. 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000191

cated in the *Aomen jilüe*. In the case of our document, it was stated, for example, that the ship in question carried "twenty-eight foreign seamen, ten shot-guns, six artillery pieces, and twelve *dan* [石] and six *dou* [斗] of rice" (about 750 kilograms). The licence also specifies the name of the skipper and the ship's destination – in this case, Luzon. In theory, such a licence would exempt the commander of the vessel to be double-taxed in other ports along the China coast, and in the event of shipwreck, Chinese coastal patrols were obliged to help the crew and facilitate overland transport back to Macau.

The licence found in the AHU is accompanied by an old Portuguese translation prepared by Rodrigo da Madre de Deus and two short notes, most likely by Miguel de Arriaga Brum de Silveira, who at one time was the *ouvidor* of Macau and is generally known to have been one of the most illustrious figures in this city.[16] Arriaga's comments on the licence system verify that the Chinese would indeed help sailors in distress but he also indicates that China's coastal officials tended to extort huge sums from any vessel, especially if the captain had lost or forgotten to take along with him the licence issued by the customs authorities in Macau. But this is not all. Arriaga also comments on the details registered in these licences which, as he observes, did not correspond to reality: "The Chinese emperors, since time immemorial, conceded to the Portuguese citizens of Macau that they may employ, to their commercial advantage, twenty-five sail in all, wishing that in the case of all vessels, from the first to the last, there always be listed the same pilot's name, the same quantity of artillery and staff, etc. – just as in the very first instance. This is done in such a way that, when a ship is sold, lost or taken out of service for reasons of age, the [new] vessel filling its position must use the same pilot's name and register the same number of guns and crew, even if it is only a brigg and not a large nau, as in previous times." He concludes: "Taking this in its own light, the owners

[16] On Arriaga, see, for example, MANUEL TEIXEIRA: *Os ouvidores em Macau*. In: Boletim do Instituto Luís de Camões 10.3–4 (1976), and his *Miguel de Arriaga*. Macau: Imprensa Nacional 1966. Also see VASCONCELOS DE SALDANHA: *Estudos*, pp. 94 et seq. (plus references in the footnotes there), and PETER HABERZETTL and R. P.: *Macau: Geographie, Geschichte, Wirtschaft und Kultur. Ein Handbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995 (South China and Maritime Asia. 3.), p. 22. On Rodrigo da Madre de Deus, see again TEIXEIRA's *Miguel de Arriaga*, pp. 49–55. – I am grateful to ANTÓNIO GRAÇA DE ABREU for having pointed out to me that the two notes in question must have been written by Arriaga.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000192

and pilots are immortal beings and the crew is unchangeable because it is now more than two hundred and eighty years ago that Macau became a colony of His Majesty, [the king of Portugal], and the individuals referred to are always the same in the minds of the Chinese."

Miguel de Arriaga was well-accepted by the Chinese, even some mainland Chinese historians treated him kindly. Hence, we may ask, if a person of his rank and reputation put in doubt the efficiency of the Chinese licence system, how is one to deal with such works as the ones published by HUANG QICHEN, HUANG WENKUAN, and others? After all, how did the licence system function? Which were the main points of dissent? Why were Chinese officials so inflexible in handling the rules they had set up? – Clearly, it is hoped that a thorough investigation of the Torro do Tombo collection will bring to light more details on these and other questions.

III

The second document refers to the British occupation of Macau in 1808. The historical background of this episode is well known:[17] Already at the end of the eighteenth century the British sought to obtain a trad-

[17] The most recent contribution to this subject is an essay by ANTÓNIO GRAÇA DE ABREU: *Macao, Miguel de Arriaga, and the Chinese: A Note on the Failed British Occupation of Macao in 1808.* In: SABINE DABRINGHAUS and R. P., with the assistance of RICHARD TESCHKE (eds.): *China and Her Neighbours: Borders, Foreign Policy, and Visions of the Other, 10th to 19th Century.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997 (South China and Maritime Asia. 6.), pp. 183–198. Similar information, but presented somewhat differently, may be found, for example, in AUSTIN COATES: *Macao and the British, 1637–1842: Prelude to Hong Kong.* Rpt. Hong Kong, etc.: Oxford University Press 1988, ch. 5, and C. A. MONTALTO DE JESUS: *Historic Macao.* Rpt. Hong Kong: Oxford University Press 1984, ch. 14. For a modern background study, see ERNESTINA CARREIRA: *Moçambique, Goa e Macau durante as Guerras Napoleónicas, 1801–1810.* In: MATOS and THOMAZ (eds.): *As relações,* pp. 218–234. Some interesting details are also contained in the following works: ÂNGELA GUIMARÃES: *Uma relação especial. Macau e as relações luso-chinesas (1780–1844).* Lisbon: Edição Cies 1996, chapter IV; M. C. B. MAYBON: *Les Anglais à Macao en 1802 et en 1808.* In: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient 6 (1906), pp. 301–321; and documents in LO SHU-FU: *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820).* Tucson: The University of Arizona Press 1966, I, pp. 369–377, and II, notes. The coverage in some modern books such as GEOFFREY C. GUNN's *Encountering Macau: A Portuguese City-State on the Periphery of China, 1557–*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000193

ing post along the China coast, but China flatly rejected all proposals to open regular trade relations, the most spectacular British failure being the embassy headed by Lord Macartney. There then followed a brief British initiative to take over Macau in 1802/03. Again, these plans did not materialize and the British were compelled to withdraw. But they returned for a second time in September 1808. This time they did occupy Macau to "defend" the Portuguese, as they claimed, against a conjectured French attack. The real objective was, of course, to gain permanent possession of Macau.

The British intermezzo caused serious problems to the citizens of Macau because Goa had consented to the British move. In spite of these adverse conditions, the Macanese, thanks to Miguel de Arriaga, knew well how to play the few trumps they had left. Arriaga alerted the local mandarins, discreetly informing them about the ways in which Britain had acquired large parts of India. This incited the otherwise phlegmatic Manchu officials to put pressure on the invaders and on the British merchants residing near Guangzhou. Some Chinese troops were mobilized, just as Arriaga had hoped. Admiral Drury, the British commander, being advised by his subordinates that nothing could be achieved, even if the outskirts of Guangzhou were shelled by Britain's guns, eventually decided to leave Macau. He thus withdrew his troops only a few weeks after they had disembarked. No shot was fired, Macau was returned to the Portuguese undamaged, and the Mandarins were satisfied with their grand achievements. The real hero, however, was Miguel de Arriaga who had outwitted two greedy Goliaths by placing himself in the role of a wise David.

Many Chinese secondary works present these events in a somewhat different light. HUANG WENKUAN's book may again serve as an example. Neither does he admit that Qing China was totally ignorant of the European scenario – the Napoleonic threat – and its implications for European policy in the Far East, nor does he tell his reader that Macau played a brilliant round of chess. Instead, he claims, Portugal "had no capacity to resist [the British], ceding Macau with folded hands to them. Therefore, the Chinese government took the initiative and reprimanded the [British] robbers, letting them know that Macau was Chinese [soil] and that, whereas the Portuguese might endure the seizure

1999. Boulder: Westview Press 1996, pp. 46–47, is very short. Of the few modern Chinese accounts, the one in FEI CHENGKANG: *Aomen sibai nian*, pp. 216–220 (English version, pp. 182–186), is perhaps the least biased one.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000194

[of this port], the Chinese could never be cheated. It was only then that [the British] quietly disappeared, returning Macau to China, and that the Chinese continued to let the Portuguese live there."[18] In short, the Portuguese had no will-power to defend themselves and it was exclusively due to China's "initiative" that Macau was saved from disaster. Moreover, after her successful move against the British, says HUANG, China granted the Portuguese "a very preferential treatment", something "that other countries were unable to obtain and that was indeed singular in the whole world"!

There can be no doubt that Macau was extremely weak when the British arrived, but downgrading or completely ignoring the merits of Arriaga, as HUANG has done, cannot be accepted. The AHU document cited above indicates that Arriaga was held in high esteem by the Chinese business community of Macau. The city's peace, it is said there, "depends completely on the Government of the Celestial Dynasty *and* the energy of ... the *ouvidor* [Miguel de Arriaga]". Our text, it may be added, was signed on behalf of more than one hundred and eighty Chinese shops and enterprises then existing in Macau. Therefore, it probably represents the opinion of most Macau-Chinese traders and businessmen at that time.

Another point is that the AHU text also underlines the harmonious cooperation between the Portuguese and Chinese living in Macau and that it clearly praises the *ouvidor* for his merits. "He is a good and talented man", says the document, "who respects the mandarins of the Celestial Dynasty and who, negotiating with the English general and soldiers, made them understand their errors so that they went back to their country and returned Macau [to the Portuguese king] without causing any violence or destruction." The Chinese merchants of Macau, it is added, assisted Arriaga against the British by sending a petition to the Guangzhou governor, asking him to undertake various measures against the invaders. Hence, as far as China's role in this affair is concerned, it received vital support from the Macau-Chinese merchants – which is quite different from what HUANG WENKUAN seems to suggest, namely, that it were the Qing officials who, all on their own, effected Drury's withdrawal.

Clearly, Qing documents, in particular official notes such as the one presented here, nearly always carry a flattering undertone to please the addressee, in this case the Portuguese king; therefore, not all the prais-

[18] HUANG WENKUAN: *Aomen shi gouchen*, p. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000195

ing words they contain should be taken at face value. Phrases like "we, as Chinese, live together with the Portuguese in Macau, doing business here, in harmony [with each other] and as if we were brothers" today sound like mere conventions and were often intended to convey some deeper message, especially if an important petition was involved. In a certain sense, this also applies to our document, but at the same time there are reasons to assume that the Chinese merchants who signed this letter were quite honest in what they wished to express. The reasons for this assumption are as follows: Arriaga came under attack by internal rivals and, as *ouvidor*, was eventually replaced by João Baptista de Guimarães Peixoto. Although this only occurred in January 1810, several months after the above note had been dispatched, it is very likely that Macau's Chinese merchants knew of the dangers lying ahead and thus thought to protect their candidate as best as they could.[19] The following sentences reflect these thoughts: "As [your country] is far away, beyond rivers and mountains, we are sincerely concerned that you, King of Portugal, may not be fully informed about [our local] events; therefore, we respectfully send this letter, [sincerely] requesting you to keep the *ouvidor* in office, that he may carry on to handle Macau's affairs and not be replaced [by someone else], for [in this way] the Portuguese in Macau and we, the Chinese, would enjoy continued peace and happiness."

Arriaga, it is clear, was of great importance to the Chinese community in Macau. He was seen as the guarantor of stable business conditions, and was also known to be a key figure in local efforts to curb piracy in the Pearl River estuary. The very fact that Macau's Chinese merchants decided to support him – perhaps more than anyone else – had little to do with "abstract" politics, or the "stick and carrot ideology" practised by the imperial court towards all "barbarians"; money was the primary concern of these merchants, and the money should be made by them, in Macau, and not by some rivalling entrepreneurs in Guangzhou, the mandarins in Xiangshan and Zhongshan, or by some pirates off the central Guangdong coast. The Chinese merchants in Macau, it may be surmised, always favoured those who, in their view, were of greatest advantage to Macau's local business interests. Miguel de Arriaga was an excellent example: he wished to do away with the British and hoped to improve Macau's position in international trade just as the local Chinese merchant elite in Macau grew weary of the

[19] TEIXEIRA: *Miguel de Arriaga*, pp. 77–80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000196

merchants in Guangzhou who were inclined to cooperate with the British, thereby causing damage to Macau. This brings me to my final observation in connection with the above document: The degree of real or potential competition among rivalling Chinese merchant groups is an important aspect in much of Macau's history (even today) and would therefore need to be investigated more systematically. It is possible that the available documentation in the Torro do Tombo will be useful in clarifying this important issue.[20]

IV

The third document on which I shall comment here raises very different questions. To begin with, this text, a letter by the Prince Regent D. João to the Jiaqing emperor (dated 1813), was originally written in Portuguese and only then translated into Chinese, possibly by a clerical in Macau or Rio de Janeiro, where the prince regent resided at that time, due to events in Europe. Both the original Portuguese version and the old Chinese translation are conserved in the AHU. The interesting part about these two texts is that we can compare their style and in this way see how the translation was made to suit the taste of the addressee and certain conventions then prevailing in China.

The content of this document is related to Macau's role in fighting various pirate groups in the Pearl River estuary, the most important events occurring in late 1809 and early 1810:[21] Following the withdrawal of Admiral Drury's fleet from Macau, pirates and rebel forces opposing the Qing government once again became more active in the area. This led to a Sino-Portuguese agreement signed by Miguel de Arriaga, José Joaquim de Barros and their Chinese counterparts on behalf of the Macau governor and the governor in Guangzhou. The agreement stipulated seven points: Among other things, Macau was to equip six ships to assist regular Chinese forces in combat against sea marauders; China had to pay 80,000 *tael* to the Portuguese as compensation for the military aid it received; the old privileges formerly granted to Macau were

[20] For a recent monograph on the Chinese merchants in Canton, see Weng Eang Cheong: *The Hong Merchants of Canton. Chinese Merchants in Sino-Western Trade.* Richmond, Surrey: Curzon Press 1997 (Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series. 70.).

[21] This mainly follows Rodrigues: *A acção "concertada"*, who indicates all important sources.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000197

to be reinstalled after the accomplishment of all military objectives.[22] These old privileges consisted of various rights, for example the authority to punish Chinese residents living in Macau, and so on. To some extent the inclusion of this point in the agreement was superfluous because the Portuguese handled most things according to their own gusto anyway. But in view of growing British influence in the area, and the rapidly spreading practice of defining rights and competences through written agreements, the Portuguese wanted to play things safe and therefore also wished to consider this point.

After the defeat of the pirates, dissent between Miguel de Arriaga, the Macau governor and others, it seems, contributed to the fact that China did not keep all the promises laid down in the agreement of 1809. Certain details are still unclear, but this does not need to concern us here. The important point is that the Portuguese prince regent in Brazil obviously knew what had happened near and in Macau. Apparently he thought the Chinese side had not fulfilled its obligations, in spite of the assistance it had received from his subjects. Therefore, he decided to bring this case to the attention of the Jiaqing emperor, hoping the latter would intervene in favour of the Portuguese.

One of the interesting aspects is that, as in so many similar cases, the Portuguese court obviously thought its counterpart, the Beijing court, would be well-informed about and interested in all major events connected with the affairs of central Guangdong and Macau. But the agreement cited above was made on the local level, between the representatives of two governors, and not between the heads of two central governments. Local agreements of this type, between Guangdong and Macau, sometimes worked out well. However, the Beijing court was not always consulted prior to decision-making in Guangzhou and if, later on, the far north was notified on what had occurred in the deep south, its representatives in Guangzhou and Xiangshan did not necessarily receive the kind of support they might have wished for. This being so, there was little hope for any superior Portuguese authority to ever move the bureaucratic agencies in China's imperial capital beyond the point of merely pocketing valuable toys and other gifts reminiscent of tribute goods. Hence, writing to the Chinese emperor and addressing

[22] See, for example, JÚLIO FIRMINO JÚDICE BIKER (ed.): *Collecção de tratados e concertos de pazes que o Estado da Índia Portugueza fez com os Reis e senhores* ..., vol. 11. Lisbon: Imprensa Nacional 1886, pp. 251–252, and TEIXEIRA: *Miguel de Arriaga*, pp. 62–63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000198

him as equal, hoping he would ask his own subjects to fulfill a local agreement, made little sense, unless the entire effort of doing so was simply understood as an act of courtesy.

At this point some general observations may be added. First, as late as the early nineteenth century, agreements did not mean very much to the Chinese court. China treated all Westerners as inferiors, quite in contrast to the Portuguese kings (and some other European sovereigns) who politely addressed the Beijing emperors as mighty equals. For the government in Guangzhou all this meant that local contracts with the Portuguese could be exploited to Guangdong's own advantage but, legally, they rarely had any binding effect. Beijing was the ultimate authority and if Guangzhou did not wish to fulfill certain demands, then Beijing could be called in for assistance, i.e., Guangzhou could turn a blind eye on the Portuguese, pretending that there was no need for action vis-à-vis an "inferior border town". Macau was not in a position to play a similar game, all it could do was to avoid unnecessary friction, establish personal ties across the border (as, quite obviously, Arriaga had done), and, at the same time, capitalize on possible dissent within the Chinese camp.

The above, it is clear, rarely shows up in modern mainland Chinese publications on Macau. Communist historians practically never think about rivalries within China, nor do they look at the relations between the northern court and the southern metropolis which, very clearly, had a certain influence on the relations between Guangdong and Macau. Moreover, as has recently been demonstrated, for example, by Geoff Wade, mainland historians sometimes continue to employ the old rhetorics today, seeing things from the angle of the central authorities, so as to legitimize past policies of expansion.[23] The very fact that China's feudal lords and emperors were, in Marxist terms, "reactionary exploiters", is brushed away by these same historians once it comes to the issue of defending national interests – or, for that matter, pseudo-national ones, since the Qing were not Chinese.

With these ideas in mind we can return to our document. Portuguese monarchs, we may surmise, were not too well-informed about the technical difficulties in coming to terms with Chinese government institutions, especially with the court officials in Beijing. They would thus

[23] Geoff Wade: *Some Topoi in Southern Border Historiography during the Ming*. In: Dabringhaus and R. P. (eds.): *China and Her Neighbours*, pp. 135–158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000199

write to a Chinese emperor as if they wrote to a European sovereign. Of course they knew well they had to be more polite than usual which, as our document demonstrates, indeed they were. Generally speaking, in official Portuguese correspondence, China's emperors were praised, perhaps more than any European ruler ever was, but, as I have said, China's monarchs were addressed as "counterparts" and thus treated as equals – quite in contrast to what China expected. The Chinese translation of the document we are dealing with tries to maintain this tone, but it is distinctly different from the original in that it downgrades the role of the Portuguese king. The translator, it is clear, knew that these "adjustments" were a conditio sine qua non, if diplomatic complications were to be avoided.

Translators fulfilled an import role. They pleased both sides by constantly "adjusting" official texts to the conventions of the addressees. In theory, a bad translator could cause enormous damage to either side if, intentionally or unintentionally, he transgressed these conventions. Historians dealing with official correspondence, and even with treaties, have to keep these observations in mind. Modern Chinese historians in particular should not exclusively rely on official Chinese text versions received by Chinese government authorities, or on statements found in official printed sources. These text versions are usually based on the implicit assumption that China was the only civilized nation and thereby superior to anyone else. Portuguese text versions are much more balanced and generally devoid of such fallacies.

The two texts we are dealing with here are "borderline" cases. The original Portuguese version opens by politely pointing out that Sino-Macanese joint efforts have led to victory over pirate fleets and that Macau has fulfilled all its treaty obligations – this refers to the agreement of 1809. The Chinese translation transfers the initiative for this joint operation to the governor in Guangzhou, stating he had "invited the foreign officials in Macau" to participate therein. It then continues by saying, "[the Chinese officials] also promised that if [my (= Portugal's) vassals] would demonstrate sincere efforts [in this matter], they (= the Chinese) would then, upon completion of the military campaign, immediately report their merits to the throne, [thereby] asking for permission that [Macau] be given anew the privileges formerly granted at the mercy of the Great Emperor of the Celestial Dynasty". The original Portuguese text sounds less submissive. It addresses the merits of Macau's soldiers in an open but very polite way; it does not leave the evaluation of their performance to the mercy of the mandarins; and it

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000200

reminds the Chinese emperor, firmly but at the same time in a very cordial tone, that some items of the aforementioned agreement still await their fulfillment.

The Chinese version introduces some other aspects: it states the Portuguese "were not only willing to follow the noble instructions of the governor-general [in Guangzhou]", they went far beyond his proposals, taking high risks on their own, thereby showing their sincere loyality to the Chinese emperor; it is, nevertheless, politely left to the Chinese side to evaluate the behaviour of the Macanese. In addition, the Chinese version puts much more emphasis on the virtues of the emperor; it tactfully alludes to the expectation that he, due to his extraordinary "generosity" and "justice", might effect the restoration of the former privileges. The implied meaning is, of course, that it would be incompatible with his fine reputation if he, contrary to all expectations, would break his word, or, more correctly, the "word" of his subjects in Guangzhou. Such an allusion, however, bore certain risks: the court might either accept it, or else, become infuriated, particularly if it thought its own local officials had not acted correctly. To avoid this last possibility, the Chinese version vaguely states the Guangdong "officials have already sent a memorandum, taking care of these matters and promising to restore the old favours". A statement such as this would not escape the court's attention because it concerned the internal workings of the Chinese administration; moreover, the foreign king's letter, so the court probably thought, was written with bona fide, hence it was impossible to fully ignore it.

Both text versions end by referring to the cordial relations between Portugal and China; in the Portuguese version, however, the prince regent indicates his appreciation of the Jiaqing emperor's "friendship", in the Chinese translation this expression is omitted because it would presuppose a certain degree of equality between both sides, moreover, possible Chinese words for "friendship" might bear an informal connotation not acceptable to the Chinese court. Instead, the Chinese text, once again, conveys the idea that the Portuguese sender was in a somewhat inferior position, although – which is equally important to note – he never speaks of himself as China's vassal. Finally, the very last sentence of the Portuguese version – "May the peace of God be with you" – comes out as "I wish the Great Emperor a myriad joys and strong health". There are two reasons for this: first, it was a Chinese convention to use the latter phrase and, second, in some sense the Chinese expression for "God", *shangdi* [上帝], i.e., "Superior Lord", contra-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000201

dicted the idea of the emperor being the highest "lord", a symbol for Heaven, or Heaven's representative on earth.

More official notes of which we have two versions, a Portuguese and a Chinese one, could be analyzed in similar ways. A catalogue of terms and expressions, either courteous, derogatory, or "neutral", could be compiled and related to certain situations depicted in these texts. There was, to be sure, a "standard inventory" of Portuguese and Chinese phrases and words with – it might be worth closer examination – possible variations depending on the rank and level of the sender and addressee, or more simply, depending on whether a note was dispatched to the ruler or just to one of his subjects. Linguistic research of this kind, I am afraid, will have to start in Lisbon or elsewhere in the West; mainland Chinese historians are too deeply caught in their own rhetorics and would be impaired by the risks of breaking with their own tradition.

V

The above were merely a few uncoordinated jottings on three Chinese documents of which two are from the "Arriaga era". They nevertheless may have shown some of the difficulties and peculiarities pertaining to this type of documentation and given some hints at the direction future philological analysis of such texts might take. It is not impossible that a number of suprises are awaiting the historian as he works his way through the enormous body of Chinese materials in the Torro do Tombo. What I would like to suggest, is to group the existent material according to meaningful topics, relying not exclusively on either Western or Asian sinologists, but on both, and to start the tedious effort of translating certain compounds of texts so as to facilitate further studies of their contents.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000202

Hu Wei's "Map of the Four Seas" and its significance for Yama'ichi research

Barbara Seyock, Düsseldorf

There barely is a subject in Japanese archaeology and protohistory which fascinates both scholars and amateurs as much as the localization of the legendary "land" (*kuni* [國]) of Himiko [卑彌呼], the queen of the Wa [倭]. The story of Himiko originates from a Chinese historical text, the *San-kuo-chih* [三國志] ('Records of the Three Kingdoms'), written by Ch'en Shou [陳壽] (233–297) at the end of the 3rd century A.D. The last part of the *Wei-shu* [魏書] ('Book of Wei'), often referred to as *Wei-chih* [魏志] ('Records of Wei'), one of the three main divisions of the *San-kuo-chih*, includes a description of the various "barbarian" peoples living on the Korean peninsula and the Japanese archipelago. Relating to the latter part of the text, which is commonly known as the *Wajinden* (chin. *Wo-jen-chuan* [倭人傳] 'Accounts of the Wa people'), the Japanese islands were inhabited by the Wa, a community of farmers, fishermen and traders forming around 30 small political units loosely organized under the supreme power of the queen of all Wa. The residence of Himiko, a fortified "palace" with watchtowers and a thousand maid-servants at her service, was situated in the land of Yama'ichi [邪馬壹] (chin. *Hsieh-ma-i*).[1] It is said that she was able to seduce people by spiritual power. Under her reign several legations went to the Chinese commandery Tai-fang [帶方] with tribute, and in turn Himiko received a golden seal, bronze mirrors and other items as a confirmation of official friendship between the Chinese emperor and the Wa. When she died – approximately in 247 A.D. or some years later – a huge mound was build and a hundred servants and

[1] Matsushita Kenrin believed the character 壹 to be incorrect. He replaced it with 臺, and the resulting "Yamatai" until now is the most commonly used name for the land of queen Himiko. I nevertheless follow the *So-yin po-na-pen erh-shih-ssu-shi* [縮印百衲本二十四史]-Edition, which regarding to Gardiner is the most reliable one (see Gardiner, Kenneth Herbert James: *Standard Histories. Han to Sui*. In: *Essays on the Sources for Chinese History*, ed. Donald D. Leslie, Colin Mackerras, Gungwu Wang. Canberra 1973, p. 50). All the following quotations from the Chinese standard histories relate to the *Po-na* edition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000203

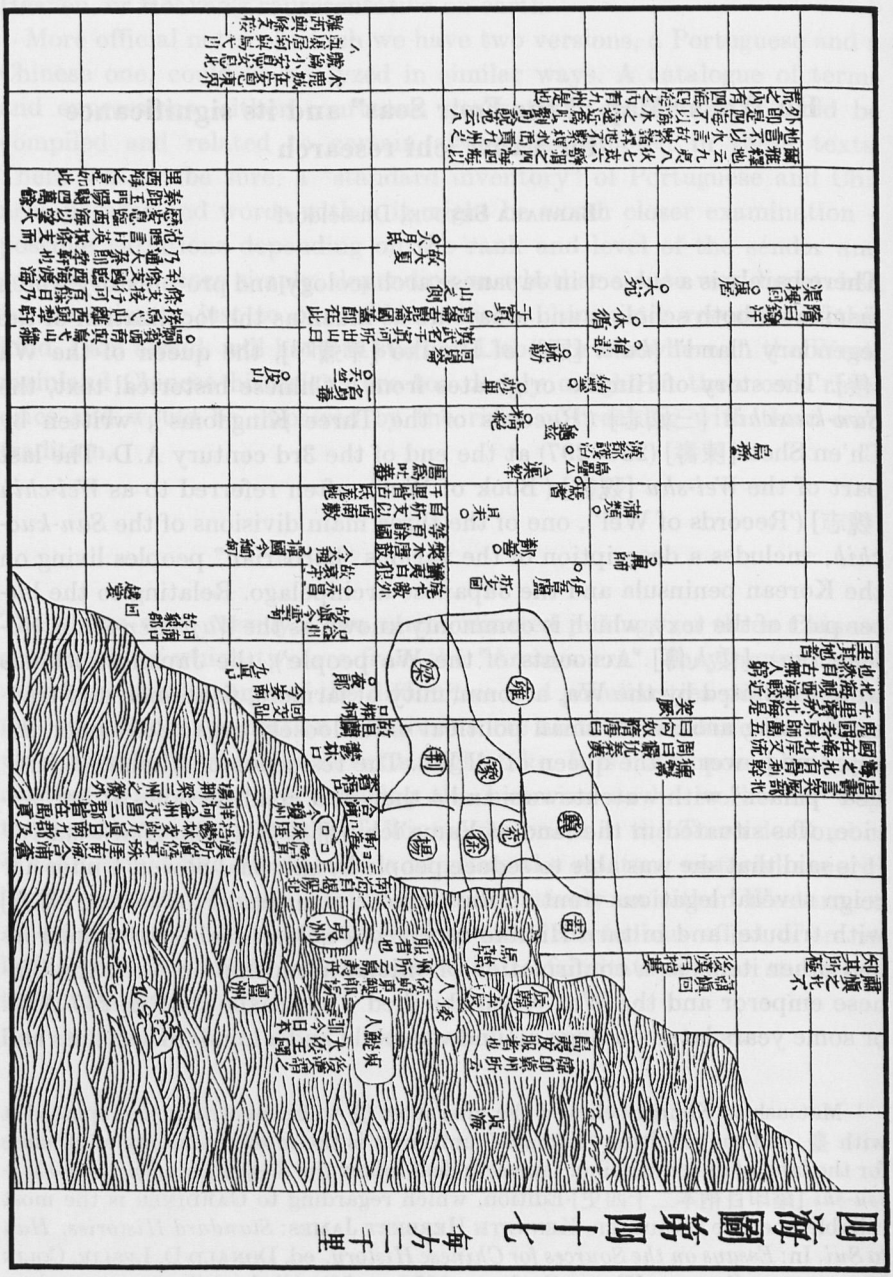


Fig. 1: The "Map of the Four Seas" (from HERRMANN, *Westländer*, behind p. 254)

maid-servants went with her. Since Matsushita Kenrin [松下見林] first published the *Wajinden* in Japan in 1694, the itinerary for the residence of queen Himiko has been the starting point for various speculations relating to the localisation of Yama'ichi. Due to geographical realities and place name similarities the reported route from Tai-fang to Yama'ichi[2] is fairly clear up to Fumi (chin. *Pu-mi* [不彌]), which was probably located in the eastern suburbs of the present city of Fukuoka (Japan). From here on the information becomes unprecise or even incorrect. If you were to follow the reported directions and distances from Fumi to Yama'ichi, you would find yourself somewhere beyond the southern coast of Kyūshū in the Pacific Ocean.

Going on for more than 300 years by now the search for Yama'ichi involved an overwhelming amount of publications and different theories concerning the localization. The two main theories, the Kinai and the Kyūshū theory,[3] relate to the unpreciseness of the itinerary in stating that either the directions o r the distances are incorrect. However, even with the strongest arguments for one of the two theories one question remains: Why should a Chinese historiographer like Ch'en Shou [陳壽] (233–297), whose original work was commentated later by the well-known and honoured P'ei Sung-chih [裴松之] (372–451)[4] give all those surprisingly detailed descriptions about the Eastern Barbarians, about the different peoples on the Korean peninsula and the Japanese archipelago, about their cultures and languages, their struggles and everyday lives, about the localization of their different "countries", which all seem to be more or less correct, and then make a mistake with the localization of Yama'ichi? Why should he mistake "east" for "south"? Or, why should he be completely mistaken with the distances?

[2] In: *San-kuo-chih*, part 30, *Wo-jen-chuan*, *Po-na* edition: p. 4527.

[3] For a first introduction to the Kinai/Kyūshū debate in western languages see Edwards, Walter: *In Pursuit of Himiko: Postwar Archaeology and the Location of Yamatai*. In: Monumenta Nipponica, Vol. 51, 1996, No. 1, pp. 53–79; Matsumoto, Seichō: *Japan in the Third Century*. In: Japan Quarterly, Vol. XXX, No. 4, 1983, pp. 377–382; Minamoto, Hiromichi: *Yamatai. The Elusive Kingdom*. In: Japan Quarterly, Vol. XXX, No. 4, 1983, pp. 373–376; Takemoto, Tōru: *The Kyushu Dynasty. Furuta's Theory on Ancient Japan*. In: Japan Quarterly, Vol. XXX, No. 4, 1983, pp. 383–387; Young, John: *The Location of Yamatai. A Case Study in Japanese Historiography 720–1945*. Baltimore 1958.

[4] See Crespigny, Rafe de (1970): *The Records of the Three Kingdoms: A Study in the Historiography of San-kuo Chih*. Centre of Oriental Studies, The Australian National University, Occasional Paper No. 9. Canberra 1970, p. 14 seqq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000205

Old Chinese and Korean maps of Japan showing the archipelago south of the Korean peninsula in a north to south-east instead of the actual west to north-east position support the assumption that neither the directions nor the distances were incorrect, and that referring to the maps Yama'ichi naturally must have been located in the Kinai area. It is very difficult to decide whether this geographical mistake first turned up in written history or whether it originates in a wrongly drawn map, the written history being a mere outcome of the cartographic mistake then. Unfortunately, the oldest map we have goes back only to the early 15th century, leaving a gap of more than eleven hundred years between the *Wajinden*[5], written by Ch'en Shou in the late 3rd century A.D., and the *Hon'il kangni yŏktae kukto chi to* [混一疆理歴代国都之図] (hereafter: *Kangni-to*), a Korean map from 1402 A.D.

HIRONAKA YOSHIO [弘中芳男] already discussed the *Kangni-to* with its impressive realistic reproduction of the Japanese coastlines and its impact on the localization of Yama'ichi in detail.[6] He, moreover, gives various interesting other examples of old maps of Japan, but still, there is one map which seems to have escaped his attention. It is one of the maps of the Chinese cartographer Hu Wei [胡渭], who published his atlas around 1700 A.D.,[7] and although it is almost 300 years younger than the

[5] For still the best translation of the *Wajinden* into a western language see: WEDEMEYER, ANDRÉ: *Japanische Frühgeschichte. Untersuchungen zur Chronologie und Territorialverfassung von Altjapan bis zum 5. Jahrh. n. Chr.*, Tōkyō: OAG 1930 (Mitt. d. Dt. Gesell. für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Suppl. 11), pp. 176–185.

[6] HIRONAKA, YOSHIO: *Ko-chizu to Yamatai-koku. Chiri zōron o kangaeru* [古地[古地図と邪馬台國 – 地理像論を考える]. Tōkyō: Daiwa shoten 1988. See also LEDYARD, GARI: *Cartography in Korea.* In: J. B. HARLEY and DAVID WOODWARD (edd.): *The History of Cartography.* Volume Two, Book Two: *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*, Chicago, London: University of Chicago Press 1994, p. 235 seqq.

[7] A re-issue of Hu Wei's *Yü-kung-chui-chih* [禹貢錐指] appeared in Vol. 27–47 of Yen Chieh's [嚴杰] *Huang-ch'ing-ching-chieh* [皇清經解] (1829). HERRMANN gives 1701 as the date of the original edition (HERRMANN, ALBERT: *Die Westländer in der chinesischen Kartographie.* In: SVEN HEDIN: *Southern Tibet. Discoveries in former times compared with my own research in 1906–1908*, Vol. VIII, Stockholm, 1922, p. 251). According to NEEDHAM Hu Wei's work originally was published in 1697, though (NEEDHAM, JOSEPH: *Science and Civilization in China*, Vol. 3: *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge: Cambridge University Press 1959, p. 540). Both agree in saying that the "Map of the Four Seas" can be found in the 1829 re-issue, Vol. 27, p. 53b (NEEDHAM: *Science and Civilization*, p. 540; HERRMANN: *Westländer*, p. 242, fn. 1; p. 251, fn. 3). Since it was not possible to get hold of the original or the 1829 edition, the author used

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000206

Kangni-to this map is interesting enough not to be excluded from the Yama'ichi debate. While the *Kangni-to* certainly presents the geographical knowledge of its time, the so-called "Map of [the region within] the Four Seas [四海圖]" is a historical map, namely a reconstruction of the lost work of P'ei Hsiu [裴秀] (224–271), the "father of scientific cartography in China".[8]

According to the *Chin-shu* [晉書] P'ei Hsiu – as the Minister of Works (*ssu-k'ung* [司空])[9] under Emperor Wu 武 [帝] (gov. 265–290) of Chin [晉] – "made a critical study of ancient texts, rejected what was dubious, and classified, whenever he could, the ancient names which had disappeared; finally composing a geographical map of the Tribute of Yü in 18 sheets, with the title *Yü-kung-ti-yü-t'u* [禹貢地域圖]".[10] Although the *Chin-shu* passages describe P'ei Hsiu's principles for map-making in detail, the maps themselves disappeared after they went to the Secret Storehouses (*pi-fu* [祕府]) of Emperor Wu.

Most obviously making use of the rectangular grid system – a system introduced by P'ei Hsiu for the reason of properly presenting the right distances and dimensions – in his *Yü-kung-chui-chih* Hu Wei, like other Chinese scholars of the 17th and 18th century, tried to revive P'ei Hsiu's cartographic principles. In 47 sheets he composed a historical atlas of the Nine Provinces of China, the *Yü-kung-t'u* [禹貢圖],[11] thus referring to the classic geographical account *Yü-kung* [禹貢], a part of the *Shu-ching* [書經]. The last map – the "Map of the Four Seas" – is a rather sketchy overview. Leaving topographical realities aside it roughly presents the political divisions of the Nine Provinces and of the barbarian peoples surrounding the Chinese territories. The territory of the Wa people (*Wajin* [倭人]; chin. *Wo-jen* = Japanese) appears as two islands of which the first lies south of the Korean Han [韓], and the second further to the south-east. Representing the two Japanese main islands Kyūshū and Honshū the map

a photolithographic reprint of the 1860 edition (Hu Wei: *Yü-kung-chui-chih*. In: Yen Chieh [ed.]: *Huang-Ch'ing-ching-chieh*. Taipei: Fu-hsing shu-chü 1961; Vol. 1, pp. 317–730).

[8] Chavannes, E.: *Les Deux Plus Anciens Spécimens de la Cartographie Chinoise*. In: BEFEO (Bulletin de L'Ecole française d'Extrême-Orient), Vol. III, 1903, p. 241. See also Needham: *Science and Civilization*, Vol. 3, p. 538.

[9] English translation of the Chinese title after Hucker, Charles O.: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press 1985, No. 5687.

[10] *Chin-shu*: part 35, *lieh-chuan* [列傳] 5, *Po-na* edition: p. 5091 seqq. English translation from Needham: *Science and Civilization*, Vol. 3, p. 538.

[11] In: Hu Wei: *Yü-kung-chui-chih*, pp. 325–353.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000207

thus shows the same inaccurate directions as the *Kangni-to* did 300 years earlier. Since Hu Wei mainly used Han [漢] period terms for his captions, the "Map of the Four Seas" was already supposed to be a copy of P'ei Hsiu's original "Tribute of Yü Map".

Decades ago the German sinologist and geographer ALBERT HERRMANN (1886–1945)[12] came across Hu Wei's work and first published "The Map of the Four Seas" in SVEN HEDIN's highly recommended and extensive "*Southern Tibet*",[13] which still is regarded as a standard work about the (historical) geography and cartography of Central and Minor Asia. HERRMANN's article actually focused on the historical cartography of the region west of China – he was not specifically interested in the islands of the Eastern Sea –, and since his work, moreover, was not very well recognized in both the Western and Asian scholarly world, there still is a need to present it to a wider public.[14]

Relating to the geographical names used on the map – most of the place names come from the Han or even earlier periods – and to the fact that especially the western regions correspond rather precisely to the results of Chang Chien's [張騫] expedition to the west as given in the *Han-shu* [漢書], HERRMANN saw a certain possibility that the "Map of the Four Seas" was drawn after a Han period original. He actually felt very sure that this map was a simplified reproduction of the lost work of P'ei Hsiu.

Besides the rectangular grid system Hu Wei used one of the main points of HERRMANN's argumentation relates to the geographical names of the western regions. The map contains "all of the main place and country names [of the *Han-shu*]",[15] and "the islands in the Eastern Sea mirror the [Early Han period] knowledge of Korea, Japan, Formosa [=Taiwan] and Hai-nan [海南]", and here, HERRMANN is obviously mistaken. Although an

[12] From the year 1923 on HERRMANN held the Chair of Historical Geography at the University of Berlin (Germany).

[13] See fn. 7.

[14] A scholar who did take notice of HERRMANN's work was FRITZ RUMPF. He already pointed to the impact of the "Map of the Four Seas" on understanding the geographic perception of the Chinese in the 3rd century and the "geographical mistake" of the *Wei-chih* description (RUMPF, FRITZ: *Die historische Auswertung der ältesten chinesischen Berichte über Japan.* In: Nippon. Zeitschrift für Japanologie, ed. Japaninstitut Berlin, Japanisch-Deutsches Kulturinstitut Tokio, Jahrgang 1936, pp. 138–140).

[15] HERRMANN, ALBERT: *Die ältesten chinesischen Weltkarten.* In: Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kultur und Kunst des Fernen Ostens, ed. OTTO KÜMMEL, ERICH HÄNISCH, WILLIAM COHN, Vol. 11, 1924, p. 117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000208

island of the "Tung-t'i-jen [東鯷人]" or "Eastern 'sheat-fish'-people", identified by Hu Wei as the Japanese,[16] was actually known to Pan Ku [班固] and his co-writers,[17] the southern Korean petty "principalities" Mahan (chin. *Ma-han* [馬韓]), Chinhan (chin. *Ch'en-han* [辰韓]) and Pyŏnhan (chin. *P'ien-han* [弁韓]) were not. Concerning Korea the *Han-shu* only gives an account of the activities of Wei-man [衛滿] and his descendant Yu-ch'ü [右渠]. Wei-man, a refugee from Yen [燕], fled to Ch'ao-hsien [朝鮮], a barbarian territory east of Liao-tung [遼東], and set himself up as king. After years of frequent turmoil and rebellion against the Han Empire, Ch'ao-hsien was eventually overthrown and divided into the four commanderies Chen-p'an [真番] (jap. *Shinban*; kor. *Chinbon*), Hsüan-t'u [玄菟], Lin-t'un [臨屯] (jap. *Rinton*; kor. *Imdun*), and Lo-lang [樂浪] (jap. *Rakurō*; kor. *Nangnang*).[18] This happened in the years 108–107 B.C. Until the year 122 A.D., when the *Han-shu* was completed, nothing was known or at least made public about petty communities in southern Korea. And, moreover, nothing was known about the even more distant islands I-chou [夷洲] and Tan-chou [亶洲].

The information necessary for drawing a map of the eastern islands therefore is younger than the *Han-shu*. Almost all of the information can be found in the *San-kuo-chih*,[19] and then again in the *Hou-han-shu* [後漢書].[20] If the map of Hu Wei really was a copy of P'ei Hsiu's original work from 267 A.D., it would have a tremendous impact on Yama'ichi research. P'ei Hsiu's map was drawn some years before the *San-kuo-chih* was finished, so it is rather probable that Ch'en Shou was able to use that map for his own writings. That would easily explain the mistakes of the *Wajinden* itinerary. The map shows two Wa islands in an almost north to south-east position. Supposing that these two islands represent the main Japanese islands Kyūshū and Honshū, the itinerary would lead the Yama'ichi bound traveller right to the middle of the second island, Honshū. Ch'en Shou may have combined the information he already had concerning the Wa with the topographic realities as given by P'ei Hsiu's map.

[16] Hu Wei's caption underneath the Tung-t'i-jen island says: "Regarding to the *Hou-han-shu* it is the land of the king of Great Wo, it is present Japan" (see map). See also Morohashi, Tetsuji 諸橋轍次: Dai-Kan-Wa jiten 大漢和辭典, Tōkyō 1984: 14499/493/494.

[17] *Han-shu*, part 28, *Po-na* edition: p. 1632.

[18] *Han-shu*, part 95, *Po-na* edition: p. 2362 seqq.

[19] *San-kuo-chih*, part 30, *Tung-i-chuan* 東夷傳, *Po-na* edition: pp. 4519–4530.

[20] *Hou-han-shu*, part 85, *Tung-i* 東夷, *Po-na* edition: pp. 3767–3777.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000209

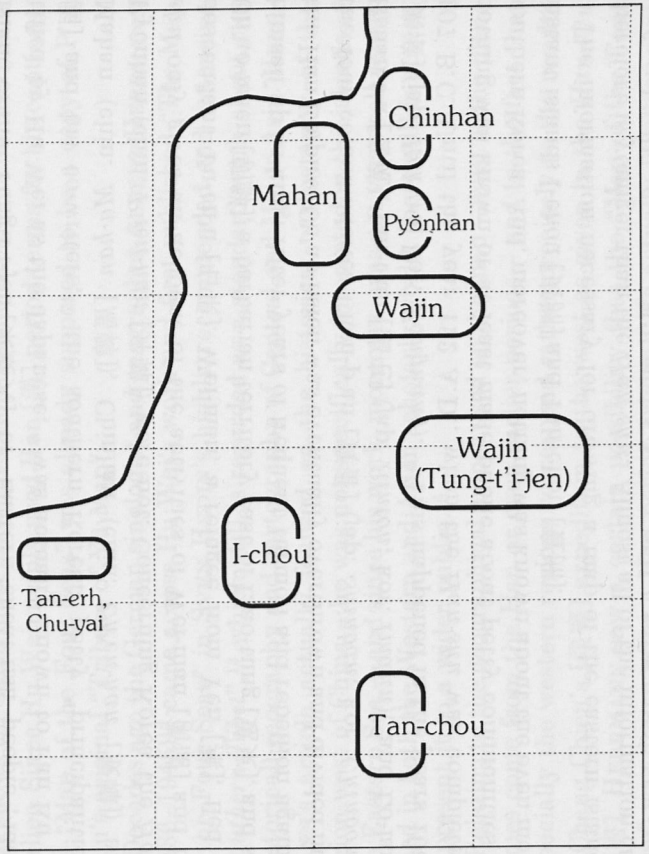
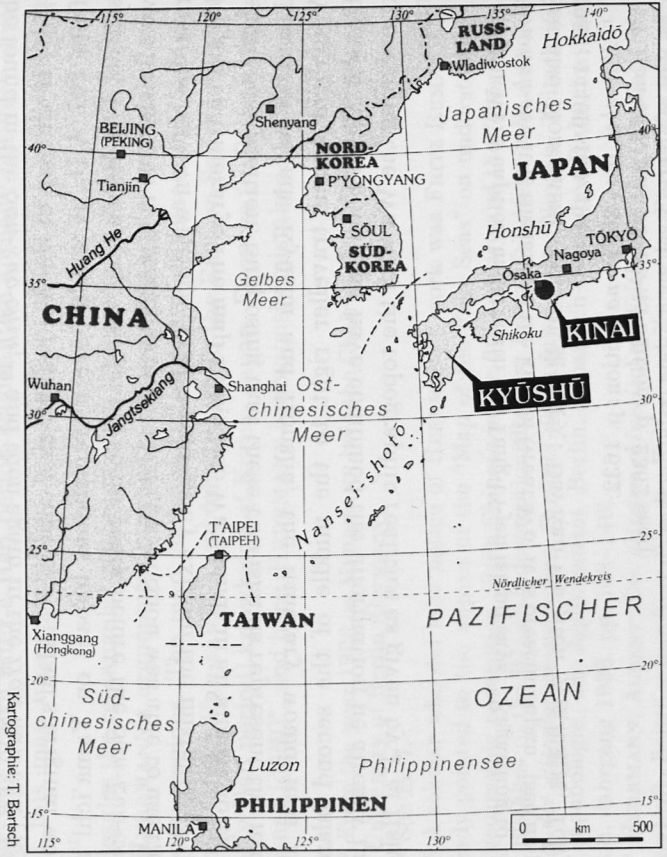


Fig. 2: The islands in the Eastern sea (overwiew)



Kartographie: T. Bartsch

Fig. 3: Modern map of East Asia

DFG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000210

HERRMANN admits that some of the place names are younger than the *Han-shu*, and that they came from the annals of the Later Han, Sui [隋], T'ang [唐] and Ming [明] dynasties,[21] a fact that led ERKES to the conclusion this map could not be a copy of P'ei Hsiu's original map, but must be the copy of a map from a much later age.[22] HERRMANN nevertheless argued that in this case the map should have covered a much bigger area because in Sui and T'ang times there was much more and better information available, e. g. about Persia, Arabia and parts of India. The Sui and T'ang names only were minor additions to an, in the main parts, unrevised map.[23]

As was already pointed out, the information necessary for depicting the islands in the Eastern Sea cannot be found in the *Han-shu*. Instead, they obviously come from the *San-kuo-chih*, a work which HERRMANN did not even mention. There is just one feature which does not fit into the *San-kuo-chih* accounts: The three Korean Han are presented as islands lying south of a rather simplified (North) Korean peninsula. Except for a very short phrase in the *Chiu-T'ang-shu* [舊唐書] – it says: "from Paekche [百濟] [...], the former Ma-han territory [...], northward across the sea lies Kao-li [高麗]"[24] – there is nothing in the Chinese standard histories up to the time of Hu Wei which could explain the cartographer's decision to depict the three Han as islands. HERRMANN therefore is probably right in saying that the map gives only a very rough impression of the borderlines, thus showing political divisions rather than geographic realities. According to the *San-kuo-chih* the three Han actually were "not easy to govern".[25] Hu Wei might have felt the need to express this situation on his map. The peoples on the northern half of the Korean peninsula, lying in direct reach of the Chinese commanderies, therefore fell cartographically to the Ch'ing [青] region. The Han in the south, on the other hand,

[21] HERRMANN, *Chinesische Weltkarten*, p. 117.

[22] ERKES, EDUARD: *Herrmann, A.: Die ältesten chinesischen Weltkarten.* In: *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt*, ed. PAUL LANGHANS, No. 71, Gotha, 1925, p. 85 sqq.

[23] HERRMANN, ALBERT: (*Response to Erkes, Eduard:*) "*Herrmann, A.: Die ältesten chinesischen Weltkarten.*" In: *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt*, ed. PAUL LANGHANS, No. 71, Gotha, 1925, p. 186 sqq. In their argumentation both HERRMANN and ERKES overlooked the fact that Hu Wei himself mentioned the "lost" maps of P'ei Hsiu twice (Hu Wei: *Yü-kung-chui-chih*, pp. 325 and 351).

[24] *Chiu-T'ang-shu*, part 199, *Tung-i* 東夷, *Po-na* edition: p. 15389.

[25] *San-kuo-chih*, part 30, *Han-chuan* 韓傳, *Po-na* edition: p. 4526.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000211

are shown as separated from the Chinese government as they politically were at the time when Ch'en Shou wrote his *San-kuo-chih*.

The "Map of the Four Seas" obviously is a historical map, and it is obviously drawn mainly after *Han-shu* and *San-kuo-chih* information. Interestingly enough, almost all of the old Chinese and Korean maps up to the 17th century show the Japanese islands in the same north to south-east position, although, as the *Kangni-to* shows, the knowledge about the Japanese coastlines was very well developed at a rather early stage in history. The impact of historiography on cartography seems to have been immense. Copying was a typical feature of historiographers in ancient China, the written history – at least concerning the eastern barbarians – was never questioned by later scholars. So it is probable that the *San-kuo-chih* report on Japan was responsible for the cartographic mistakes of the following centuries.

Still, there is a certain possibility that there actually was cartographic material available for the first detailed written report on Japan, and that Ch'en Shou used it. Ch'en Shou as a Secretary[26] (*chih-shu* [治書]), Attendant Censor[27] (*shih-yü-shih* [侍御史]) and member of the Secretariat[28] (*chung-shu* [中書]), a "major executive agency with shifting relationships with the simultaneously evolving Chancellery (*men-hsia sheng* [門下省]) and Department of State Affairs (*shang-shu sheng* [尚書省])"[29], was well aware of the former Vice Director of the Department of State Affairs (*shang-shu p'u-yeh* [尚書僕射]), namely P'ei Hsiu, who died only a decade before Ch'en Shou started to compile the material for the *San-kuo-chih*. It is not quite clear when exactly Ch'en Shou entered the Secretariat, but at least there is a possibility that the two scholars knew each other personally, especially since a certain Chang Hua [張華], who "loved" Ch'en Shou and supported his career,[30] held important posts in both the Secretariat and the Department of State Affairs.[31]

Ch'en Shou actually mentioned P'ei Hsiu's appointment to the Vice Director position in the biography of P'ei Ch'ien [裴潛],[32] the father of

[26] HUCKER: 1060.
[27] HUCKER: 5350.
[28] HUCKER: 1606 and 1619.
[29] HUCKER: 1619.
[30] See Ch'en Shou's biography in the *Chin-shu*, part 82, *lieh-chuan* 52, *Po-na* edition: p. 5385. See also CRESPIGNY, RAFE DE: *The Records of the Three Kingdoms*, p. 2.
[31] See Chang Hua's biography in the *Chin-shu*, part 36, *lieh-chuan* 6, *Po-na* edition: p. 5100 sqq.
[32] *San-kuo-chih*, part 23, *P'ei Ch'ien-chuan*, *Po-na* edition: p. 4435.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000212

P'ei Hsiu. Moreover, a biography of P'ei Hsiu, among other things mentioning his cartographic work, already turned up in the *San-kuo-chih*, namely as a commentary of P'ei Sung-chih. It directly follows Ch'en Shou's remark on P'ei Hsiu.[33]

Since the *Chin-shu* biography of P'ei Hsiu differs from the *San-kuo-chih* one – although there are some overlappings – information about and, relating to the fact that the foreword of P'ei Hsiu's maps appears in the *Chin-shu*, directly from P'ei Hsiu's work was obviously available for a long period of time. The Secret Storehouses – founded in the Han period[34] and probably a forerunner of the Palace Library (*pi-shu-sheng* [祕書省]), a "relatively autonomous agency of the central government generally in charge of maintaining the collection of the Emperor's official documents and at times compiling and editing historical records based on its archives",[35] therefore must have been open to the scholars responsible for historiographic and cartographic writings. The Storehouses were not at all "secret".

As we have seen, Ch'en Shou actually had the chance to use P'ei Hsiu's maps for his own historical writings. The key figure not only relating to Ch'en Shou's relationship towards P'ei Hsiu, but also to some of the contents of the *Tung-i-chuan* [東夷傳], seems to have been Chang Hua, a rather interesting personality with an impressive curriculum vitae. Besides holding various positions of both military and civil kind Chang Hua at a time was "Commander-in-Chief Commissioned with Special Powers over the Province of Yu and all its military matters"[36] (*ch'ih-chieh tu-tu Yu-chou chu chün-shih* [持節都督幽州諸軍事]). In this position, being responsible for controlling the Wu-huan [烏桓] barbarians and for pacifying the North – he also seems to have been involved in Ma-han [馬韓] matters –,[37] Chang Hua probably was one of Ch'en Shou's most important advisers concerning the Eastern barbarians. Some further research will have to clarify this possibly crucial point.

Taking the personal relationships of Ch'en Shou into consideration, the fact that he was a contemporary of P'ei Hsiu, and moreover the obvious availability of materials from the Secret Storehouses, it seems rather logical to suppose that Ch'en Shou did use P'ei Hsiu's maps. Hu Wei's 17th century "Map of the Four Seas" therefore, although it is a reconstruction

[33] Ibid.
[34] See Morohashi: *Dai-Kan-Wa jiten*: 24663/76.
[35] Hucker: 4598.
[36] Hucker: 1105 and 7311.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000213

based on historical writings such as the *Han-shu* and the *San-kuo-chih*, very clearly shows the 3rd century Chinese view of the geographical situation of the barbarian islands. The *Wajinden* itinerary only responded to this view by describing Yama'ichi as lying "south of T'ou-ma [投馬], ten days by sea, one month over land",[38] a description which is only understandable by presupposing that the Japanese archipelago is situated in a north to south-east position instead of the actual directions. Yama'ichi therefore must have been located in the Kinai region, and Ch'en Shou was not mistaken with the direction, he only corresponded to the geographical knowledge of his time.

[37] See *Chin-shu*, part 36, *lieh-chuan* 6, *Po-na* edition: p. 5101.
[38] *San-kuo-chih*, part 30, *Wo-jen-chuan*, *Po-na* edition: p. 4527.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000214

In eigener Sache

In vielen Gesprächen wurde das neue Erscheinungsbild des Bandes 148 der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) von Mitgliedern und Beziehern anerkennend gewürdigt.

Wir haben nunmehr einen weiteren Schritt in der Gestaltung unternommen und den Aufbau des Bandes so umgestellt, daß in Heft 1 eines Jahrganges nur Artikel erscheinen und Heft 2 dann mit weiteren Artikeln, Miszellen, Besprechungen von Ausstellungen, Buchbesprechungen und Mitteilungen aus der Gesellschaft weitergeführt wird. Der Umfang des Bandes wird weiterhin mindestens 30 Druckbogen = 480 Seiten betragen, die wegen der Versandkosten auf beide Hefte unterschiedlich aufgeteilt sein werden.

In Band 149, Heft 2, wird erstmalig die Rubrik „Ausstellungen" mit 16 Farbtafeln erscheinen.

☞ In diesem Heft finden Sie am Heftanfang auch das Inhaltverzeichnis ☞ zu Band 148, zudem noch die Seiten 113/114/127/128, 117/118/ ☞ 123/124 und 245/246/251/252. Diese Seiten sollen beim Aufbinden ☞ der Hefte von Ihrem Buchbinder ausgetauscht werden.

Tilman Nagel

Schwarzes Brett

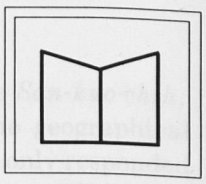
Wir gratulieren herzlich und wünschen „Alles Gute":

Herr Professor Dr. Dr. Ernst Dammann, 25421 Pinneberg, Am Hafen 56, feierte am 6. Mai 1999 seinen 95. Geburtstag.

Herr Professor Dr. Paul Thieme, 72076 Tübingen, Spemannstraße 14, feierte am 18. März 1999 seinen 94. Geburtstag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000215

Wir führen Sonderangebote aus allen Geisteswissenschaften, auch aus der (Alt-)Orientalistik, Sinologie, Japanologie, Islamwissenschaft, Indologie etc. Hier eine kleine Auswahl aus unserem Angebot:



Ostasiatische Zeitschrift Hrsg. von der Gesellschaft für Ostasiatische Kunst · Neue Folge. Jahrgang 1 - 18, Berlin/Leipzig 1924-43. Originalausgabe in 64 Heften. Mit zahlreichen Abb., Großformat, kartoniert, unaufgeschnitten (Walter de Gruyter Verlag). Best-Nr. 1004 DM **450.-** *es fehlt Heft 2 des 1. Jahrgangs. Einzelhefte auf Anfrage*

Der Orient in der Forschung
Festschrift für Otto Spies zum 5.4.1966
Herausgegeben von Wilhelm Hoenerbach
Den weitgespannten Interessen des Jubilars entspricht auch die thematische Auswahl der hier enthaltenen 43 Beiträge: Philologie und Literatur, Geschichte und Politik, Volkskunde und Religion des Islam in Vergangenheit und Gegenwart ebenso wie Stoffe anderer Kulturkreise.
XII,750 Seiten, 13 Tafeln, Leinen (Harrassowitz Verlag 1967)Best.-Nr. 8125 früher DM 198.- jetzt DM **48.-**

Ein Jahrhundert Orientalistik
Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften · Zum 80. Geburtstage zusammengestellt von Rudi Paret und Anton Schall. Der Band enthält insgesamt 16 Lebensbilder u. a. von Dillmann, Nöldeke, Bezold, Rosen, Jacob, Mittwoch, Praetorius.
X,195 Seiten, Leinen (Harrassowitz Verlag 1955)
Best.-Nr. 4191 früher DM 128.- jetzt DM **28.-**

Altaica Collecta
Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 1974 in Bonn/Bad Honnef
Hrsg. von Walther Heissig
XV,371 Seiten mit 25 Abbildungen und 39 Faksimiles, broschiert (Harrassowitz Verlag 1976)
Best.-Nr. 6486 früher DM 148.- jetzt DM **64.-**

Käte Finsterbusch: Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen
Band 1: Text. VIII,278 Seiten und 1 Tafel (1966) broschiert
Band 2: Abb. und Addenda. VII,24 Seiten und 1.180 Abb. auf Tafeln (1971) Leinen (Harrassowitz Verlag)
Best.-Nr. 3077 früher DM 338.- jetzt DM **98.-**

K. Mylius: Geschichte der altindischen Literatur
448 Seiten mit 18 Abb. und 1 Sprachenkarte, Leinen (Scherz Verlag 1988)
Best.-Nr. 65982 früher DM 120.- jetzt DM **59.-**

Orientalistische Literatur-Zeitung
Monatsschrift für die Wissenschaft v. ganzen Orient und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen. Hrsg. von Felix E. Peiser, später von Richard Hartmann · Jahrgang 1 bis 46, Berlin 1898-1943.
Unveränderter Nachdruck d. Originalausgabe in 46 Bänden. Großformat, kart.(Zentralantiquariat Leipzig 1967)
Best.-Nr. 1058 früher DM 3.100.- jetzt DM **800.-**

Nahal Tajadod: Die Träger des Lichts
Magier, Ketzer und Christen im alten Persien
Aus dem Französischen von M. Jacober
Tajadod erzählt und führt erzählend in die Welt Persiens im 3.-7.Jahrhundert ein.
311 Seiten, Leinen (Walter Verlag 1995)
Best.-Nr. 36539 früher DM 44.- jetzt DM **22.-**

Sumerische literarische Texte aus Nippur
Band II: Hymnen, Klagelieder, Weisheitstexte und andere Literaturgattungen
Mit Vorwort und Einleitung hrsg. von Samuel N. Kramer. Autographiert und mit Inventarverzeichnis versehen v. I. Bernhardt. 25 Seiten und 108 Tafeln, Großformat, brosch. (Akademie-Verlag 1967). Best.-Nr. 15503 DM **48.-**

Friedrich Schulthess: Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch
Hrsg. von Enno Littmann. Mit Nachträgen von Theodor Nöldeke und dem Herausgeber
Reprint der 1924 in Tübingen erschienenen Ausgabe
XVI,159 Seiten, broschiert (Olms Verlag 1982)
Best.-Nr. 13625 früher DM 48.- jetzt DM **24.-**

Wilhelm Weil: Türkisches Lehrbuch
enthaltend Grammatik, Konversationsübungen, Lesebuch und Wortlisten [sowie ein Kapitel über Land und Leute der Türkei] VIII,513 Seiten und 2 Aufklappkarten, brosch. (H. Keller Verlag 1916). Best.-Nr. 21604 DM **19.80**

Weitere Informationen, regelmäßige Katalogzusendung, Bestellungen an:

WVA Wissenschaftliche Versandbuchhandlung und Antiquariat Frank Skulima

Raiffeisenstraße 4 · 67596 Dittelsheim-Heßloch

☎ 0 62 44 - 90 52 00 · FAX 905222 · eMail: WVA@Skulima.de

Besuchen Sie uns im Internet: Sie finden 2.400 geisteswissenschaftliche Titel unter: http://www.Skulima.de

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000216

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

ZS 1

"Rusticorum Melitensium sermo fertur esse semi-Punicus?"[1]
Some notes on an international 18th century discussion

Thomas Freller, Wiesbaden

The bicentenary of the French conquest of Malta (June 1798/1998) and the subsequent expulsion of the Order of St John from the island will witness numerous essays, studies and comments centred around this period. This essay intends to throw some light on phenomena which for many reasons both directly and indirectly had contributed considerably to these events and developments: The growing awareness of the Maltese language, its promotion as a national language and the effort to find a Punic substratum in Maltese. In the 18th and early 19th century much external discussion had focused on these subjects. A proper and exhaustive investigation of this astonishing international interest and its impact is still a "Desideratum".[2]

Before going into "Medias Res", a few general preliminary observations are necessary for a better understanding of the subject. The Maltese archipelago, consisting of Malta, Gozo or "Ghawdex" to give its local name, and Comino, is located in the narrowest part of the Mediterranean Sea between North Africa and Sicily. Situated right between the European and the Semitic cultural areas, historical developments since the high Middle Ages have more or less integrated Malta within European Mediterranean culture although linguistically it belongs to the Arab world. This culture was implemented by the Aragonese (1283–1530), with strong influences from nearby Sicily, and by the Order of St John (1530–1798). The history of Malta has always been characterized by ethnographic and ethnological breaks which brought about drastic cultural changes. This had its deep impact on the linguistic development too.

[1] S. Bochart: *Opera Omnia*. Leyden 1712, p. 498.

[2] For a general approach cf. Joseph M. Brincat: *Language and Demography in Malta: The social foundations of the symbiosis between Semitic and Romance in Standard Maltese*. In: *Malta. A Case Study in International Cross-Currents*. Edited by Stanley Fiorini, Victor Mallia Milanes, Malta 1991, pp. 91–110. For the German side cf. Reinhold Kontzi: *Der Beitrag deutscher Gelehrter zur Erforschung des Maltesischen seit Beginn des 17. Jahrhunderts bis zum Beginn*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000217



Barbariae et Biledulgerid nova Descriptio.
Map of the Mediterranean by Abraham Ortelius.
Taken from *Teatro de la Tierra Universal*, Antwerpen 1588.

DFG
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000218

During the eighth century B. C. the Phoenicians used the Maltese islands as a trading base.[3] By the sixth century B. C., Malta became a colony of Carthage.[4] It is believed that the inhabitants of Malta adopted the Punic language too. In 218 B. C. the Romans took over the Maltese islands.[5] Modern scholars are convinced that provincial Latin was spoken in Malta under the Romans.[6] In 533 A. D., after a short period under the Goths, Malta passed under Byzantine hegemony.[7] All signs of organized Christianity and Byzantine society disappeared when in 870 an Arabic force conquered and devastated the islands.[8] According to medieval Arabic chroniclers, tenth-century Malta was uninhabited.[9] During the eleventh century the Maltese islands were repopulated by North African Muslims. Between 1091 and 1193, Malta came under Norman, and later, between 1194 and 1266 Swabian rule.[10] This led to the consequence that the lower stratum of the Maltese language was formed during the Arabic domination of Malta and the upper one was formed during the Norman and Swabian rule owing to the close commercial intercourse between Malta and the North African coast.[11]

des 20. Jahrhunderts. In: *Lingua et Traditio. Festschrift für Hans Helmut Christmann.* Tübingen 1994, pp. 231–257.

[3] Cf. M. E. Aubert: *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade.* Cambridge 1993, pp. 135, 138.

[4] Cf. A. Bonanno: *Malta's Changing Role in Mediterranean Cross-Currents: From Prehistory to Roman Times.* In: *Malta: A Case Study in International Cross-Currents.* Ed. by V. Mallia-Milanes, Malta 1989, p. 8.

[5] Cf. A. Bonanno: *Roman Malta: The Archaeological Heritage of the Maltese Islands.* Rome 1992, pp. 15 et seq.

[6] Cf. P. P. Saydon: *The Pre-Arabic Latin Element in Maltese Toponymy.* In: Orbis V, 1 (1956), pp. 191–197, and the article by the same author in: Arabic Dialect Studies. Ed. by H. Schobelman. Washington, DC, 1962, pp. 89–100.

[7] Cf. T. S. Brown: *Byzantine Malta: A Discussion of the Sources.* In: A. T. Luttrell (ed.): *Medieval Malta: Studies on Malta before the Knights.* London 1975, pp. 71 et seq.

[8] Cf. J. M. Brincat: *Malta 870–1054: Al-Himyarî's Account and its Linguistic Implications.* Malta 1995, pp. 2 et seq.

[9] Cf. A. T. Luttrell: *Ibn Hauqal and Tenth-Century Malta.* In: Hyphen, Vol. 5, 4 (1987), p. 158; J. M. Brincat: *Malta 870–1054: Al-Himyarî's Account and its Linguistic Implications.* Malta 1995, p. 2; Alberto Pertusi: *Le Isole Maltesi dall'Epoca Bizantina al Periodo Normanno e Svevo (sec. VI–XIII) e Descrizioni di Esse dal Sec. XII al Sec. XVI.* In: Byzantinische Forschungen 5 (1977), p. 262.

[10] Still the best study is A. T. Luttrell: *Approaches to Medieval Malta.* In: A. T. Luttrell (ed.): *Medieval Malta: Studies on Malta before the Knights.* London 1975, pp. 1–71.

[11] Cf. P. P. Saydon: *Bibliographical Aids to the Study of Maltese.* In: JNES XII,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000219

In the 1240s, a policy of attrition forced the Muslim inhabitants to convert to Christianity. The majority of the Muslims seemed to have converted to Christianity. Therefore, despite Greek, Latin and other neologisms imported by slaves and settlers, the local post-Muslim vernacular which survives in the present Maltese language is Sicilian Arabic in origin.[12] These last two or three decades have witnessed an intense investigation into the subject of the history of the Maltese language, and especially through the works of GODFREY WETTINGER and MICHAEL FSADNI[13], ARNOLD CASSOLA[14], JOSEPH M. BRINCAT[15], JOSEPH AQUILINA[16], and ALBERT FRIGGIERI[17], the origins, roots and development of written Maltese and the further shaping of this Semitic language by way of an admixture of Italian, French, Spanish, and Greek influences gained more transparency. Up to 1968, the six-page word list presented by the German scholar and "Ordinarius historiographicus" Hieronymus Megiser in his *Propugnaculum Europae* (1606)[18] was thought to be the first written

2 (1953), pp. 128 et seq. and G. S. COLIN: *Mots 'berbères' dans le dialecte arabe de Malte*. In: *Mémorial André Basset*. Paris 1957, pp. 7–16. It cannot be discussed here whether Maltese is to be classified as a Maghrebinic dialect or whether it has a direct genetic relationship with classical Arabic. Cf. in more detail D. COHEN: *Le système phonologique du maltais. Aspects synchroniques et diachroniques*. In: *Études de linguistique sémitique et arabe*. Paris 1970, pp. 126–149.

[12] Cf. J. M. BRINCAT: *Malta 870–1054: Al-Himyarî's Account and its Linguistic Implications*. Malta 1995, pp. 27 et seq.

[13] Cf. G. WETTINGER, M. FSADNI: *Peter Caxaro's Cantilena. A Poem in Medieval Maltese*. Malta 1968. Cf. also F. KABAZI: *Ulteriori considerazioni linguistiche sulla Cantilena di Pietro Caxaro*. In: Journal of Maltese Studies 19–20 (1989–1990), pp. 42–45, and for a connection with the Iberian Peninsula see TH. BONNICI: *Galician-Portuguese traits in Caxaro's Cantilena*. In: Journal of Maltese Studies 19–20 (1989–1990), pp. 46–51.

[14] Cf. *The Biblioteca Vallicelliana, Regole per la Lingua Maltese. The earliest extant grammar and dictionary of the Maltese language*. Ed. by ARNOLD CASSOLA, Malta 1992, and by the same author: *Un'edizione diversa della lista di voci maltesi del seicento di Hieronymus Megiser*. In: Incontri Siculo-Maltesi. Ed. by G. BRINCAT (= Journal of Maltese Studies. 17–18/1987–1988), pp. 72–86.

[15] Cf. J. M. BRINCAT: *Language and demography in Malta: The social foundations of the symbiosis between Semitic and Romance in standard Maltese*. In: *Malta. A Case Study in International Cross-Currents*. Ed. by STANLEY FIORINI; VICTOR MALLIA-MILANES. Malta 1991, pp. 91–110.

[16] Cf. J. AQUILINA: *Maltese Christian Words of Arabic Origin*. In: Maltese Linguistic Surveys. Malta 1976, pp. 19–24.

[17] Cf. A. FRIGGIERI: *Propugnaculum Europae (The Bulwark of Europe)*. In: The Sunday Times (of Malta), 20th December 1987, pp. 23–26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000220

specimen of the Maltese language[19]. Then, it was GODFREY WETTINGER and MICHAEL FSADNI who came across the "cantilena" of the Maltese Pietro Caxaro written around 1450.[20] No one of these scholars traced Punic specimens in the Maltese language and now it is agreed that there is no evidence whatsoever of a Punic substratum in Maltese.[21] In the 18th century, however, this subject had given rise to a very interesting international discussion.

The second half of the 18th century was not only the period when scientific and cultural circles of Europe developed a strong interest in the history and culture of Greek and Roman Classics, it also witnessed a growing interest in oriental and Arabic culture and heritage. This approach and interest was on one side aesthetical and visual – as for example reflected in the new European fascination for the stories of "1001 Nights" as well as for various appearances of oriental fashions and costumes as portrayed in the paintings of Antoine Favray or Francesco Guardi – and on the other hand in deep studies of Arabic linguistics and history. The centres for these studies were the universities of France and Germany.

Soon, in connection with this development, also the Maltese language and its history was touched and investigated. The group of scholars which dwelt upon this subject featured such important names as the great French orientalist Silvestre de Sacy, the Danish philologist Friedrich Muenter, the German Oriental scholars and professors Johann Joachim Bellermann and Wilhelm Gesenius or the Librarian Johann Christoph Adelung. Occasionally, the Maltese language had interested European historiographers, linguist scholars and amateurs since the 16th century. In 1588 the Swabian "Ordinarius Historiographicus" Hieronymus Megiser had visited Malta and had collected Maltese words and phrases. He finally published parts of this list in 1603 in his *Thesaurus Polyglottus vel Dictionarium Multilingue*[22] and in 1606 in his well known *Propugnaculum*

[18] Cf. H. MEGISER: *Propugnaculum Europae. Warhaffte, eigentliche und ausssfuehrliche Beschreibung der viel und weitberuehmten Africanischen Insul Malta.* Leipzig 1606, pp. 9–14. Later editions of Megiser's book were published 1610 in Leipzig and 1611 and 1612 in Cracau. This German scholar visited Malta in October 1588.

[19] Cf. fn. XVII.

[20] Cf. G. WETTINGER, M. FSADNI: *Peter Caxaro's Cantilena. A Poem in Medieval Maltese.* Malta 1968.

[21] Cf. P. GRECH: *Are there any traces of Punic in Maltese?* In: Journal of Maltese Studies (1961), pp. 130–138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000221



BURCHARDUS NIDERSTEDT: *Malta vetus et nova.* Helmstedt 1660. Frontispiece of an important 17th-century description of Malta which also discusses the Maltese Language.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000222

Europae[23]. Studies by ALBERT FRIGGIERI[24], WILLIAM COWAN[25] and ARNOLD CASSOLA[26] deal with this list and Megiser's connection with Malta in greater detail.[27] In 1663 Sir Philip Skippon visited Malta and also collected Maltese words and phrases. His travelogue, however, had to wait until 1732 for publication. It was then published in the collection *Churchill's travells*.[28] A couple of years earlier, the French knight of the Order of St John, François Thezan, had already composed a whole dictionary related to the Maltese language. His manuscript was published by ARNOLD CASSOLA in 1988.[29] Still the material is too scanty to explain the transition from the presumably completely Semitic language of the 11th century to the Semitic and Romance amalgam which is evident in the writings of the 18th century.

Starting with Jean Quintin D'Autun's *Melitae Insulae Descriptio* (1536)[30] up to the middle of the 18th century most of the authors who contributed to a greater or lesser degree to the language spoken by the Maltese, including Hieronymus Megiser[31], Giacomo Bosio[32] and Tommaso

[22] H. MEGISER: *Thesaurus Polyglottus vel, Dictionarium Multilingue: Ex quadringentis circiter tam veteris, quam novi (vel potius antiquis incogniti) Orbis Nationum Linguis, Dialectis, Idiomatibus & Idiotismus constans.* Frankfurt a. M. 1603.

[23] Cf. fn. XVII.

[24] Cf. fn. XVII and the study by A. FRIGGIERI, TH. FRELLER: *Malta, the Bulwark of Europe.* Malta 1998.

[25] W. COWAN: *An Early Maltese Word-List.* In: Journal of Maltese Studies No. 2 (1964), pp. 217–225.

[26] Cf. A. CASSOLA: *Un'edizione diversa della lista di voci maltesi del seicento di Hieronymus Megiser.* In: Incontri Siculo-Maltesi. Ed. by G. BRINCAT (= Journal of Maltese Studies. 17–18/1987–1988), pp. 72–86.

[27] Cf. also fn. XVI.

[28] Sir PH. SKIPPON: *An account of a Journey made through part of three countries Germany, France and Italy.* In: *A Collection of Voyages and Travels.* London 1732, Vol. 4, p. 619. et seq. Another edition was printed in London in 1752; here Vol. VI.

[29] Cf. A. CASSOLA (ed.): *Regole per la lingua maltese. The 'Nobile, pio, cavalier francese Thezan' and his long-lost manuscript recovered.* Malta 1988, and by the same author *The Biblioteca Vallicelliana, Regole per la Lingua Maltese. The earliest extant grammar and dictionary of the Maltese language.* Ed. by ARNOLD CASSOLA. Malta 1992.

[30] J. QUINTIN D'AUTUN: *Insulae Melitae Descriptio.* Lyon 1536.

[31] Cf. H. MEGISER: *Propugnaculum Europae. Warhaffte, eigentliche und ausfuehrliche Beschreibung der viel und weitberuehmten Africanischen Insul Malta.* Leipzig 1606, pp. 8 et seq.

[32] *"Fù quest'isola come alcuni hanno lasciato scritto, anticamente sottoposta à Cartaginesi: Della cui Lingua etiando à tempi nostri i Maltesi si servono, e si tro-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000223

Fazello[33], had maintained that Maltese was directly rooted in the old Punic language.[34] According to the 16th century Italian poet and historian Tommaso Porcacchi, the Maltese live "*alla Siciliana, e parlando lingua più tosto Carthaginese, che altro*"[35]. To support his claim, the erudite chaplain of the Order of St John, Quintin D'Autun, refers to the play "Poenulus" by T. Maccius Plautus: "*Nostra haec Melita insula est millibus sexaginta, (...) Africam versus, Punicae quondam ditionis, quae et ipsa adhuc Afrorum lingua utitur. Et nonnullae etiamnum Punicis litteris inscriptae stelae lapidae extant; figura et appositis punctulis, prope accedunt ad Hebraeas. Atque ut scias aut nihil aut minimum differre a vetere, quod nunc habent idioma, Hannonis cuiusdam Poeni aput Plautum, Avicennae, huisque similium Punica verba plurima intelligunt Melitenses, tametsi sermo is sit, qui litteris Latinis exprimi bene non potest, multo minus ore aliquo enunciari, nisi suae gentis. Eiusdem quoque sunt linguae verba illa in Evangelio Eloi, Ephta, Cumi.*"[36]

In the 18th century, more works which included word lists and references to the grammatical structure of Maltese, reflected an increasing interest in the investigation of the roots and history of this language. The professor for Greek and oriental languages at the University of Gießen (Hessia, Germany), Johannes Heinrich Majus, had never visited Malta himself. The main source of his *Specimen Linguae Punicae in hodierna Melitensium superstitis* – for the first time published in 1718 in Mar-

vano ancor hoggidi in moste grotte per l'Isola (come da alcuni Maltesi pratichissimi affermato mi viene) sassi nè quali intagliate si veggono lettere Cartaginesi, che sono nè caratteri quasi simili all'Arabiche. Che la Lingua dè Maltesi moderni non sia molto dall'antica dè Cartaginesi differente; da questo si comprende, ch'eglino intendono le parole d'un certo Hannone Cartaginese, da Plauto, da Avicenna, e da altri Scrittori introdotto à parlare ..." G. BOSIO: *Dell'Istoria della Sacra Religione et Illustrissima Militia di San Giovanni Gierosolimitano.* Neapel 1684, Vol. 3, p. 90.

[33] Cf. T. FAZELLO: *Della Storia di Sicilia.* Palermo 1817, Vol. 1, p. 25. The Sicilian Benedictine monk Tommaso Fazello wrote in the middle of the 16th century.

[34] Authors who refuted this theory were GIOVANNI FRANCESCO ABELA (*Della descrittione di Malta, isola nel mare siciliano, con le sue antichità ed altre notitie.* Malta 1647), BURCHARDUS NIDERSTEDT (*Malta vetus et nova.* Helmstedt 1660) or GIAN ANTONIO CIANTAR (*Malta illustrata.* 2 Vols. Malta 1772–1780).

[35] Here quoted from T. PORCACCHI: *L'Isole più famose del Mondo.* Padova 1622, p. 59.

[36] Here quoted by *The earliest description of Malta (Lyons 1536) by Jean Quintin d'Autun.* Translation and Notes by HORATIO C. R. VELLA. Malta 1980, pp. 17–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000224

burg[37] – was the material which the Maltese Jesuit Ribier de Gattis submitted to him. Especially through his second edition in Leyden in 1725, Majus' work was widely known by oriental and classical scholars and amateurs interested in this subject.[38] One of the chapters in Majus' *Linguae Punicae in hodierna Melitensium superstitis* reads "Veterum Melitensium lingua eadem quae Punica" (chapter 12/"The language of the old Maltese is the same as spoken by the Punics"). Therefore, Majus concludes that also the "modern" Maltese would contain still some pieces ("rudera") of old Punic. The next major work which dealt upon the Maltese language was the publication *Della Lingua Punica presentamente usata da maltesi* (1750)[39] by the encyclopedic Gozitan scholar Canon Agius de Soldanis. In 1757 Agius de Soldanis published *Annone Cartaginese*.[40] Both works promote the theory of Punic roots in the Maltese language: "*La nostra favella non conosce per madre quella degli Arabi o d'altre Nazioni ma piuttosto queste hanno per madre la nostra Punica-Maltese derivata dalla Fenicia.*"[41] This brief essay cannot provide a deeper insight into the historical, ideological and cultural implications created by this subject. The so-called "Punic theory" would only be possible through a non-interrupted existence of the Maltese population in their native islands from the Punic epoch down to the early modern times. In the second half of the 18th century the works of Majus and Agius de Soldanis were all of a sudden brought to discredit and attracted heavy criticism. What were the reasons for this?

Through a deeper and more extensive study of the Oriental idioms and their interrelations the opinions of Majus and Agius de Soldanis became more and more refuted. After 1770 the question of the roots of the Maltese language became the object of a hot international debate between amateurs and experts. The process and development of this discussion

[37] J. H. Majus: *Specimen Linguae Punicae in Hodierna Melitensium Superstitis*. Marburg 1718, also Leyden 1725.

[38] Majus' work was published as part of the *Thesaurus Antiquitatum*. Vol. 15.

[39] G. F. Agius de Soldanis: *Della Lingua Punica presentamente usata da maltesi ovvero Nuovi Documenti li quali passono servire di lume all'antica lingua etrusca* ... Rome 1750.

[40] G. F. Agius de Soldanis: *Annone Cartaginese* ... Rome 1757. Agius des Soldanis' dictionary of the Maltese language ("Damma tal-kliem kartaginis") remained unpublished. Cf. National Library of Malta, Libr. MS. 143.

[41] G. F. Agius de Soldanis: *Della Lingua Punica presentamente usata da maltesi ovvero Nuovi Documenti li quali passono servire di lume all'antica lingua etrusca* ... Rome 1750, p. 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000225

has its interest not only in the scientific field. It very soon became implicated with matters of national identity and up-coming nationalism. As in the case of contemporary Italy where scholars and artists like Piranesi favoured the theory of a more and direct line of Etruscian influence on Roman culture, against the common belief of the Greek dominance, for a new generation of Maltese scholars and men of letters – foremost Mikiel Anton Vassalli – it became convenient and suitable to stress a supposed root of Maltese in the then fascinating and still mysterious ancient Punic origin. By the end of the 18th century the Punic language was still not fully deciphered and thus attracted a major interest throughout Europe. In fact interest in the Punic history and language was boosted a lot through excavations made in Malta.[42] Visitors to Sicily and Malta in the final decades of the 18th century, as Friedrich Münter,[43] Roland de la Platière,[44] Carlo Castone Torre di Rezzonico,[45] the Comte de St. Priest[46] or Christian Albrecht Kayser[47], hardly ever fail to refer to the Punic heritage in their travelogues and writings.

[42] Very often the scholars could not agree upon their interpretations: "... *non poche e importanti iscrizioni fenicie erano venute alla luce nel corso dei tempi e ancora nel Sei e Settecento, che furono studiate dal Barthélémy e da altri studiosi che ne contestarono l'interpretazione.* (...) *Il breve scritto con cui il Barthélémy pubblicava nel Journal des Savants, dicembre 1761, un'iscrizione fenicia ritrovata a Malta in quell'anno, e le interpretazioni diverse di Swinton, Fabricy, Drummond, ecc. Il Barthélémy stava per recarsi a Malta per studiare meglio l'iscrizione.*" G. MANGION: *Studi Italo-Maltesi, Italo-Maltese Studies.* Malta 1992, p. 30.

[43] Cf. F. MÜNTER: *Nachrichten von Neapel und Sicilien, auf einer Reise in den Jahren 1785 und 1786 gesammelt.* Kopenhagen 1790, pp. 201, 541, 651, and *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten.* Ed. by OJVIND ANDREASEN. 3 Vols. Kopenhagen – Leipzig 1937, here Vol. 2, pp. 46, 53, 56, 59, 64, 72, 122, 231. Later Münter published the studies *Religion der Karthager.* Kopenhagen 1816, and *Spuren aegyptischer Religionsbegriffe in Sicilien und den benachbarten Inseln.* In: F. MÜNTER: *Antiquarische Abhandlungen.* Kopenhagen 1816, pp. 147–180.

[44] ROLAND DE LA PLATIÈRE: *Lettres ecrits de Suisse, d'Italie, de Sicile et de Malte.* Amsterdam 1780, Vol. 3, pp. 65 et seq.

[45] C. CASTONE TORRE DI REZZONICO: *Opere del Cavaliere Carlo Castone, Conte della Torre di Rezzonico, Patrizio Comasco.* Como 1817, Vol. 5, pp. 285 et seq. Carlo Castone Torre di Rezzonico visited Malta in 1793.

[46] C. G. COMTE DE ST. PRIEST: *Malte par un voyageur francois.* Malta 1791, introduction, no pagination.

[47] CHR. A. KAYSER: *Neuestes Gemählde von dem Johanniter oder Malteser-Ritterorden und seinen Besitzungen Malta, Gozo und Comino.* Nürnberg – Leipzig 1799–1800, Vol. 3, pp. 84 et seq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000226

How widespread the interest in this subject was is shown, for example, in the writings of the Swedish traveller Jacob Jonas Bjoernsthal. In winter 1770/71 Bjoernsthal was on a trip from Toulon to Civitavecchia, when he realized that there were both Arabs as well as Maltese on board the ship and stimulated by curiosity, investigated the connection between the two languages. He was surprised how easily the Maltese could communicate with the Arabs. The Swedish traveller knew about the works *Annone Cartaginese* and *Della lingua punica* and asked the Maltese merchants to write some words in their native language. Bjoernsthal strongly disagreed with the theory of Majus and Agius de Soldanis: "*It is surprising that a native from Malta does not know which type of language he speaks. The Punic theory is nothing but a dream.*"[48]

This episode reflects simultaneously – although in a negative way – to what extent Agius de Soldanis' book *Della lingua punica* was known to

[48] „*Die Araber reden ohne Schwierigkeit mit den Maltesern, und verstehen einander sehr gut, obgleich das Maltesische nach der Grammatik nicht völlig so rein Arabisch ist, als was in Asien und Egypten gesprochen wird. Man sieht heraus, wie unrichtig die Meynung derer ist, die behaupten, es sey nicht das Arabische, sondern die alte punische Sprache, die allgemein auf der Insel Malta gesprochen wird, wie Joh. Henr. Majus in Specimine linguae Punicae in hodierna Melitensium superstite, und was noch ärger ist, daß ein geborner Malteser denselben Irrthum haben kann, und nicht weiß, was für eine Sprache er redet, wie Joh. Franc. Agius in seinem italienischen Buche: Della lingua Punica presentemente usata da Maltesi, (...), worin sich eine Grammatik der punischen Sprache und ein Specimen Lexici Punici-Malthensis findet, alles mit lateinischen Buchstaben, und ohne das Arabische zu Hülfe zu nehmen, das nach seiner Behauptung eine ganz andere Sprache ist. Hiermit was Herr Agius nicht zufrieden; er gabe Annone Cartaginese heraus, eine Erklärung von Plauti Auftritt im Pönulus, wo er den Hanno aus Carthago in seiner Sprache redend einführt; aller wird hier aus dem Maltesischen erklärt, wovon er eifrig behauptet, es sey die alte carthagische oder punische Sprache; (...). Wo bleiben alle diese schönen Träume, wenn man Araber und Malteser vertraulich zusammen schwatzen sieht? Hätten diese Herren gesagt, das Arabische, als eine noch lebende und blühende, auch die reichste Sprache in der Welt, behalte viele punische oder carthagische Wörter bey, folglich thue es auch die Malthesische, als eine und dieselbe Sprache, so wären sowol Vordersätze als Schlußfolge richtig gewesen. Hrn. Agii Erklärung des genannten Stücks aus dem Plautus ist der, die Bochart, Sam Petit, u.a., gegeben haben, ganz ungleich. (...) Sonderbar ists jedoch, daß die Malteser die Sprache, die sie reden, weder schreiben noch lesen können; es komt daher, daß alle, die etwas studiren, das Italienische lernen, das sie lesen und schreiben, nicht aber das Arabische, die Sprache des gemeinen Volks, die nicht geschrieben wird ...*" J. J. Björnsthal: *Briefe auf Reisen durch Frankreich, Italien, die Schweiz, Deutschland, Holland, England und einen Theil der Morgenländer*. Rostock – Leipzig 1777, Vol. 1, p. 217 et seq.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000227



Grand Master of the Order of St. John in his typical clothes.
Engraving taken from *Description de l'Univers*, vol. III, Paris 1683.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000228

knowledgeable men of letters in the second half of the 18th century. In fact, it was this work by Agius de Soldanis which played a major part in the unveiling of the Arabic forgeries of the Maltese Abbate Giuseppe Vella.[49] Vella had claimed to have found and translated long-lost Arabic manuscripts dealing with the history of Sicily under the Arabs and Normans. In 1786 the French scholar de Guignes had pointed out the similarity between Vella's so-called medieval Arabic documents and the Maltese language. De Guignes did single this out by references to De Soldanis' *Della lingua punica*: "*En rapprochant le style de cet Auteur, avec celui d'un petit Catechisme imprimé à Rome en 1752* (sic) *pour l'instruction du peuple et des paysans de Malte qui parlent encore un Arabe très corrompu, nous avons apperçu beaucoup de ressemblance avec l'Arabe de notre Auteur, en sorte que nous ne pouvons conclurre autre chose que le texte qu'on imprime actuellement n'est point en véritable Arabe mais en Arabe corrumpu qui étoit apparemment en usage en Sicile.*"[50] The research of Joseph Hager could confirm that Vella's translations were based on forgery.[51]

The second half of the 18th century witnessed an increasing general interest in the historical and ethnological roots of a country and the character and identity of its people. In Malta, too, people developed a strong desire in getting to know their own national roots, identy, and culture, independently of the Order of St John. Subjects like science, culture, and language provided the platform for these new desires and wishes. Very often this new approach was accompanied by a critical approach to the government of the Order of St John now seemingly in decline and struggling to prove its "raison d'être". The main figure of the advocates of the romantically inspired and also politically motivated Punic theory was the Maltese Oriental scholar Mikiel Anton Vassalli.

In the 1790s Mikiel Anton Vassalli wrote two Maltese grammars, one in Latin and another in Italian.[52] He also carried out the systematic com-

[49] In 1794/95 the Austrian scholar Joseph Hager finally discovered that the translation was from a forged document. Cf. J. Hager: *Nachricht von einer merkwürdigen Literarischen Betrügerey*. Leipzig 1799.

[50] C. L. Dessoulavy: *Vassalli and the Vella Case*. In: Journal of Maltese Studies. Essays on Mikiel Anton Vassalli. Ed. by Oliver Friggieri Nos. 23–24 (1993), pp. 31–33.

[51] Cf. J. Hager: *Nachricht von einer merkwürdigen Literarischen Betrügerey*. Leipzig 1799.

[52] Books by M. A. Vassalli on the Maltese language which were published in the 1790s: *Alfabeto Maltese* ... Rome? 1790?; *Alfabet Malti Mfysser Byl Malti u*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000229

pilation of a Maltese-Italian-Latin dictionary.[53] Scholars like Vassalli were influenced by the Enlightenment, which had a static concept of language. Vassalli idealized rural speech and understood it in an abstract way as the "true" language. In his works Vassalli appealed to the people of Malta ("*alla Nazione Maltese*") to learn their own language, cultivate it and use it as a means of self-education. Not only Vassalli was pro-French. Many Maltese men of letters were siding with the French and the ideas of the French encyclopaedists and liberals. So did the anonymous Maltese author of the *Recherches Historiques et Politiques sur Malte* (1798/99).[54] Malta is, to him, not only his "patrie" but a nation. He admires "le citoyen Vassallo" for his work on the Maltese language. The anonymous author presents Maltese as a key to the interpretation of Phoenician.[55]

The harsh criticism of the "amateur" linguist Bjoernsthal, against the Maltese-Punic theory, was transferred to a more scientific level by the German linguist and librarian of the library of the archduke in Dresden (Saxonia, Germany), Johann Christoph Adelung. In his *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe*[56] he points to the Arabic language as the prime foundation of Maltese. The remaining vocabulary of Maltese would consist of specimens of Italian and French. Similar observations were made by the renowned French professor for the Oriental languages Antoine Isaac Silvestre de Sacy.[57]

Byt-Taljan .... Rome 1790; *Mylsen Phoenico-Punicum sive Grammatica Melitensis*. Rome 1791; *Ktyb yl Klym Malti 'Mfysser Byl-Latin u Byt-Taljan sive Liber Dictionum Melitensium, hoc est Michaelis Antonii Vassalli Lexicon Melitense Latino-Italum* ... Rome 1796.

[53] Already some years before, the Maltese REV. GIUSEPPE CALLEJA had written a large dictionary in Italian, Arabic, and Turkish. It was never published. Calleja was so proficient in Oriental languages that the Congregation of the "Propaganda Fide" proposed him as Professor of Arabic in the University of Malta. Cf. A. CREMONA: *Vassalli and his times*. Malta 1940, p. 20.

[54] Cf. G. BONELLO: *A mysterious book by Mikiel Anton Vassalli?* In: Journal of Maltese Studies. Essays on Mikiel Anton Vassalli. Ed. by OLIVER FRIGGIERI. Nos. 23–24 (1993), pp. 194–199; A. GANADO: *Another clue to Vassalli's authorship of Recherches*. In: Journal of Maltese Studies Nos. 23–24 (1993), p. 200, and A. BLONDY: *More about the Recherches Historiques et Politiques sur Malte*. In: Journal of Maltese Studies Nos. 23–24 (1993), pp. 212–214.

[55] *Recherches Historiques et Politiques sur Malte par* ***. Paris 1798/99, pp. 124–127.

[56] J. CHR. ADELUNG: *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fuenfhundert Sprachen und Mundarten*. Berlin 1806.

[57] When there was established a school of Oriental languages in Paris in 1795, SILVESTRE DE SACY was chosen to head the Arabic courses. In 1806 he was

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000230

Now one might think that at the beginning of the 19th century it was only the Maltese scholars who continued to support the opinion that the roots of their language were to be found in the old Punic idiom. However, this debate still survived within an international dimension. In 1809 the professor for theology and philology Johann Joachim Bellermann published a treatise *Phoeniciae linguae vestigiorum in Melitensi specimen*[58] which still supported the view that there was a considerable amount of Punic rudiments in the Maltese language. As Agius de Soldanis before, Bellermann justifies his theories in drawing parallels between the Punic quoted by the Roman author Plautus in his writing "Poenulus" and modern Maltese.

The final blow against this opinion came when in 1810 the German scholar Wilhelm Gesenius pointed out the weak points of the Punic-Maltese theory. As professor of theology at the University of Halle, Gesenius was a leading expert in Hebraic and the fragments of Punic which were unearthed at the time. In 1810 he published his treatise *Versuch ueber die maltesische Sprache*[59] which was rated as a counter-thesis to Bellermann's work. Gesenius first stressed that the Punic language was still too superficially known to have a solid base for a comparison with modern Maltese. Furthermore, most of his contemporary scholars were not able to distinguish between old Hebraic and Punic. Secondly, he singled out that a survival of the idiom spoken in Malta before the Arab occupation in the 9th, 10th and 11th centuries was more than unlikely. He correctly realized the similarity of the Arabic dialect spoken in the Maghreb and the Maltese language. Gesenius was led to this conclusion by the consultation of the first publication of the Maghrebin dialect. This was the

appointed professor and held the chair of Persian at the "Collège de France". In 1815 he became rector of the University of Paris, and in 1822 Silvestre de Sacy was appointed administrator of the Collège de France and the institute for Oriental languages. Cf. in detail *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*. Paris 1863, Vol. 42, here quoted by C. Depasquale: *A missing link in the history of the Maltese language. 1828 letter by M. A. Vassalli to Baron Silvestre de Sacy*. In: The Sunday Times (of Malta), March 9, 1997, pp. 45–46.

[58] J. J. Bellermann: *Phoeniciae linguae vestigiorum in Melitensi Specimen*. Berlin 1809.

[59] W. Gesenius: *Versuch über die maltesische Sprache zur Beurtheilung der neulich wiederhohlten Behauptung, dass sie ein Ueberrest der altpunischen sey ...* Leipzig 1810. Gesenius continued his research in the history of the Maltese language and culture. Cf. his *Scripturae Linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt*. Leipzig 1837, pp. 90–111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000231

Grammatica linguae mauro-arabicae by Franz von Dombay.[60] Through this prevailing scholarly activity and rising knowledge in oriental linguistics and culture, the dynamism and development of such studies at the time favoured a proper interpretation on the origins of the Maltese language and the importance within its historic frame. We may surmise that it was this type of scholarly critizism about the Punic theory which led Mikiel Anton Vassalli to think over his approach. In his *Grammatica* (1827)[61] and his *Motti, Aforismi e Proverbii Maltesi* (1828)[62] he had abandoned his former point of view.

The early 19th century had witnessed a turning point in the awareness of the Maltese language. Very soon there was no longer any serious attempt to foster the "Punic theory", and the debate between the two parties no longer had any point. By the mid-1820s the story had moved on, and there had begun an entirely new chapter in the research of the Maltese language and its history.

[60] FR. V. DOMBAY: *Grammatica linguae mauro-arabicae juxta Vernaculi usum. Accessit Vocabularium Latino-Mauro-Arabicum.* Vienna 1800.

[61] M. A. VASSALLI: *Grammatica della Lingua Maltese* ... Malta 1827.

[62] M. A. VASSALLI: *Motti, Aforismi e Proverbii Maltesi, raccolti, interpretati e di note esplicative e filogiche corredati da Michelantonio Vassalli.* Malta 1828.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000232

‚Unstatthafte Neuerungen' oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Die nur zu bekannten Dichotomien zwischen ‚Gelehrtenislam' und ‚Volksislam', zwischen ‚Hochkultur' und ‚niederer Kultur', ‚großer Tradition' und ‚kleiner Tradition', ‚Sufismus' und ‚Schriftislam' sind auch für das Studium des Islams lange Zeit bestimmend gewesen.[1]

Im weiten Feld der islamischen Schriften zu religiösen Fragen gibt es nun eine Textgattung, die sich der Kritik und Polemik gegen vielerlei Ansichten und Praktiken widmet, die einem Teil der islamischen Gelehrtenkultur suspekt erschienen. Es werden dort die *bida'* (sg. *bid'a*), die ‚unstatthaften Neuerungen', behandelt.[2] Gegenbegriff zu *bid'a* ist die *sunna*, ein Begriff, der für die Zwecke unserer Untersuchung mit 'anerkanntem Verhalten' übersetzt werden kann. Mit *sunna* werden die Strukturen der idealen Ordnung bezeichnet, die beständig durch die Einführung von ‚Neuerungen' gefährdet sind.[3] Also auch islamischen Gelehrten sind Dichotomien nicht fremd!

Im folgenden werden wir diese Literaturgattung in einer Weise analysieren, die es uns ermöglicht, die eingangs genannten statischen Deutungsmuster zu überwinden und anhand eines Beispieles aus der *bid'a*-Literatur die Auseinandersetzung um religiöse (und damit soziale) Legitimität zu studieren.

[1] S. bspw. J. Waardenburg: *Official and popular religion in Islam.* In: Social Compass 25 (1978), S. 315–341; zur Kritik an diesen dualistischen Vorstellungen s. im europäischen Rahmen K. Schreiner: *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit der Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter.* In: ders. (Hrsg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge.* München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 20), S. 1–78.

[2] I. Fierro: *The treatises against innovations* (kutub al-bida'), in: Der Islam 69 (1992), S. 204–256, hat eine hervorragende Kategorisierung dieser Literatur vorgelegt.

[3] S. M. Talbi: *Les bida'.* In: ders.: *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale.* Tunis 1982 (Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Tunis. Quatrième Série: Histoire. Bd. 26), S. 319–349, hier S. 326 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000233

Zurück zum Begriff *bid'a*! Es wird, wohl zu Recht, vermutet, daß es sich um einen aus vorislamischer Zeit stammenden Begriff handelt, der in frühislamischer Zeit zur Bezeichnung verschiedenster, auch religiös-politischer Gruppierungen benutzt wurde, die von der späteren Hauptströmung des sunnitischen Islams abwichen.[4]

Die Literaturgattung der ‚Bücher über die Neuerungen' hat sich seit dem 9. Jahrhundert entwickelt und eine kleinere Anzahl von Werken hervorgebracht, die besonderes Interesse u. a. für die Erforschung der Kultur bzw. des Verhaltens breiterer Bevölkerungsschichten in muslimischen Ländern beanspruchen können.[5]

Die erwähnte Unterscheidung zwischen *bid'a* und *sunna* ist – wenn wir diese Begriffe selbstverständlich auch nicht reifizieren dürfen – zentral für das normative System des Islams. Neuerungen sind zuerst einmal dem Vorwurf mangelnder Gläubigkeit ausgesetzt, weil sie eine Abweichung von der Praxis des Propheten und seiner Gefährten bedeuten (könnten).[6]

Nun sahen sich die Religionsgelehrten (*'ulamā'*) allerdings gezwungen, da auch im islamischen Kulturraum kein gesellschaftlicher Stillstand zu konstatieren war, zwischen akzeptablen und inakzeptablen Neuerungen zu unterscheiden.[7] Die negative Grundstimmung blieb aber gleich. Ein Gelehrter des 11./12. Jahrhunderts klagt so, um ein typisches Beispiel zu nennen, daß der Großteil der Handlungen der Menschen seiner Zeit vom Beispiel der Praxis des Propheten abweiche.[8] Ja, sogar Religionsgelehrte würden sich an unstatthaften Neuerungen beteiligen.[9]

[4] S. z. B. G. H. A. JUYNBOLL: *Muslims introduction to his Ṣaḥīḥ. Translated and annotated with an excursus on the chronology of* fitna *and* bid'a. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984), S. 263–311, hier S. 308 ff., und TALBI: *Les bida'*, S. 322 ff.

[5] FIERROS Definitionsversuch, der den Inhalt dieser Literaturgattung im wesentlichen auf die *'ibādāt*, die ritualrechtlichen Regelungen, beschränkt, verkennt einige wichtige Elemente dieser Textgattung, denen wir uns gerade in den vorliegenden Überlegungen widmen wollen (s. FIERRO: *The treatises*, hier S. 206, und dies.: *Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126). Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'* [*El libro de las novedades y las innovaciones*]. *Traducción y estudio.* Madrid 1993 [Fuentes Arábico-Hispanas, 14], hier S. 114). Auch RISPLERS legalistischer Blickwinkel verkennt die soziologische Bedeutung der Textgattung (V. RISPLER: *Toward a new understanding of the term* bid'a. In: Der Islam 68 [1991], S. 320–328).

[6] Ich folge an dieser Stelle J. P. BERKEY: *Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the medieval Islamic Near East.* In: Past and Present 146 (1995), S. 38–65, hier S. 41.

[7] S. dazu im Detail RISPLER: *Toward.*

[8] Abū Bakr Muḥammad AṬ-ṬURṬŪŠĪ: *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida'*. Ed. A. M. TURKI. Beirut 1990, S. 168.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000234

Betrachten wir zuerst aber den verwendeten theoretischen Bezugsrahmen! Der bereits angesprochene Begriff des ‚Feldes' deutet darauf hin, daß hier im Anschluß an die Habitus- und Feldtheorie PIERRE BOURDIEUS[10] argumentiert wird.[11]

Ein Feld[12] können wir unter anderem dadurch bestimmen, daß in ihm spezifische Interessen[13] und Interessenobjekte definiert werden, die nicht auf die für andere Felder spezifischen Interessen und Interessenobjekte reduzierbar sind und von jemandem, der nicht über den für den Eintritt in dieses Feld notwendigen Habitus verfügt, nicht wahrgenommen werden. Es muß also, damit ein Feld funktionieren kann, die genannten Interessenobjekte geben, Leute, die zum Mitspielen bereit sind und über die Art des Habitus verfügen, der die Kenntnis und die Anerkennung der immanenten Gesetze des Spiels und der in diesem auf dem Spiel stehenden Interessenobjekte mit einbeschließt. Die Struktur des so definierten Feldes „gibt den Stand der Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen wieder bzw., wenn man so will, den Stand der Verteilung des spezifischen Kapitals[14], das im Verlauf früherer Kämpfe akkumuliert wurde und den Verlauf späterer Kämpfe

[9] BERKEY: *Tradition*, S. 55, berichtet einen Fall nach aṭ-Ṭurṭūšī und Ibn al-Ḥāǧǧ.

[10] S. dazu M. SCHWINGEL: *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*. Hamburg 1993 (Argument Sonderbände. Neue Folge. 215), S. 60 ff., und P. BOURDIEU/L. J. D. WACQUANT: *An invitation to reflexive sociology*. Cambridge 1992, S. 94 ff. Es handelt sich dabei um heuristische Hilfsmittel, nicht um eine ‚große Theorie', BOURDIEU betont dies selber immer wieder (s. bspw. P. BOURDIEU: *The rules of art*. Cambridge 1996, S. 177).

[11] Die längeren Zitate seien erlaubt, da es sich um einen immer noch wenig rezipierten Ansatz handelt.

[12] Eine vorzügliche Fallstudie – zum philosophischen Feld – ist P. BOURDIEU: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M. 1988 (edition suhrkamp NF 514).

[13] Zum BOURDIEUschen Interessebegriff (und zur *illusio*) s. P. BOURDIEU: *Ist interessefreies Handeln möglich?* In: ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (edition suhrkamp NF 985), 139 ff.

[14] BOURDIEU unterscheidet vier nicht aufeinander reduzierbare Arten von Kapital: ökonomisches im engeren Sinne, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital (SCHWINGEL: *Analytik*, S. 34 ff.). „Der Ausdruck *spezifisches Kapital* besagt, daß dieses Kapital *in Verbindung mit* einem bestimmten Feld, also in den Grenzen dieses Felds, einen Wert hat und nur unter bestimmten Bedingungen in eine andere Art Kapital konvertierbar ist" (P. BOURDIEU: *Über einige Eigenschaften von Feldern*. In: ders.: *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M. 1993 [edition suhrkamp NF 872], S. 107–114, hier S. 108).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000235

bestimmt".[15] Allerdings steht diese Struktur, die auch der Ursprung der auf ihre Veränderung zielenden Strategien ist, selber ständig auf dem Spiel, denn Objekt der Kämpfe, die im betreffenden Felde stattfinden, ist die Kontrolle über die für dieses Feld spezifische Autorität, die für das Feld charakteristische legitime Gewalt, letztlich die Erhaltung, Veränderung, gar Umwälzung der Verteilungsstruktur des feldspezifischen Kapitals.[16]

Ein weniger sichtbares Merkmal von Feldern ist das gemeinsame Grundinteresse, die *illusio*[17] all derer, die in einem Feld tätig sind, nämlich die Existenz des Feldes selber, eine Grundvoraussetzung, die allein schon dadurch akzeptiert wird, daß man sich auf das Spiel einläßt.

> „Wer sich am Kampf beteiligt, trägt zur Reproduktion des Spiels bei, indem er dazu beiträgt, den Glauben an den Wert dessen, was in diesem Feld auf dem Spiel steht, je nach Feld mehr oder weniger vollständig zu reproduzieren."[18] Dabei ist zu bedenken, „daß kraft der genuin sozialen Magie der Institution nahezu alles zum – realistischen – Interesse erhoben, das heißt als (ökonomische) Investition und (psychische) Besetzung konstituiert werden kann, die sich früher oder später in einer Ökonomie bezahlt macht. Zum Beispiel produziert und entschädigt die Ökonomie der Ehre ökonomische Dispositionen und Praktiken, die vom Standpunkt der Wirtschaftswissenschaft der Ökonomisten – da derart «interesselos» – scheinbar ruinös, also absurd sind. Und doch liegt noch den vom kapitalistischen Wirtschaftsverstand aus verrücktesten Verhaltensweisen eine Form von wohlverstandenem Interesse zugrunde (beispielsweise jenes, «über jeden Verdacht erhaben zu sein») und kann von daher auch zum Gegenstand ökonomischer Überlegungen werden. Die Investition bzw. Besetzung – das ist die Neigung zum Handeln, die sich entwickelt aus der Beziehung zwischen einem bestimmte Einsätze voraussetzenden Spiel-Raum (von mir Feld genannt) und einem System von an dieses Spiel angepaßten Dispositionen (von mir Habitus genannt), Gespür oder Sinn für das Spiel und für die Einsätze, der zugleich Neigung und Fähigkeit zum Spielen impliziert, Neigung und Fähigkeit, Interesse am Spiel zu gewinnen, sich vom Spiel einnehmen zu lassen."[19]

[15] Ebd.

[16] Ebd.

[17] S. zur Unterscheidung zwischen Interesse und *illusio*, der Tatsache, daß man vom Spiel erfaßt bzw. gefangen ist, P. BOURDIEU: *Ist interessefreies Handeln möglich?* In: ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns.* Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp NF 1985), S.137–157, hier S. 139 ff.

[18] P. BOURDIEU: *Über einige Eigenschaften von Feldern.* In: ders.: *Soziologische Fragen.* Frankfurt a. M. 1993 (edition suhrkamp NF 872), S.107–114, hier S. 109.

[19] BOURDIEU: *Eine störende und verstörte Wissenschaft.* In: ders.: *Soziologische Fragen.* Frankfurt a.M. 1993 (edition suhrkamp NF 1872), S. 19–35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000236

Die Begriffe ‚sozialer Raum' bzw. ‚Feld' können uns hilfreich sein; hier liegt der Sinn dieses Exkurses, mit substantialistischen Vorstellungen bei der Reflexion über die soziale Welt zu brechen. „Die Vorstellung des Raums enthält an sich bereits das Prinzip einer relationalen Auffassung von der sozialen Welt: Sie behauptet nämlich, daß die ganze mit ihm bezeichnete «Realität» darauf beruht, daß die Elemente, aus denen sie besteht, einander wechselseitig äußerlich sind. Die von außen und direkt sichtbaren Lebewesen, ob Individuen oder Gruppen, leben und überleben nur im und durch den Unterschied, das heißt nur insofern, als sie relative Positionen in einem Raum von Relationen einnehmen, die, obgleich unsichtbar und empirisch stets schwer nachzuweisen, die realste Realität (das *ens realissimum*, wie die Scholastik sagte) und das reale Prinzip des Verhaltens der Individuen und der Gruppen darstellen."[20] Ziel einer adäquaten Untersuchung ist eben nicht die Zurechnung von Stellungnahmen in einem in unserem Falle Raum theoretischer Positionen zu gewissen präkonstruierten Entitäten (‚die Sufis', ‚die malikitischen Rechtsgelehrten', der ‚autochthone islamische Diskurs' u. a. m.), sondern die Konstruktion und das Aufdecken des Differenzierungsprinzips, „mit dem sich der empirisch beobachtete soziale Raum theoretisch nach-erzeugen läßt".[21]

Zentral für das Feld der islamischen Diskussion, das ‚Spiel'[22], das wir hier an einem Beispiel behandeln, ist die Akkumulation ‚symbolischen Kapitals'[23], das Interesse, Legitimität zu gewinnen, um bestimmen zu

[20] P. Bourdieu: *Das neue Kapital*. In: ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (edition suhrkamp NF 1985), S. 33–52, hier S. 48.

[21] Ebd., S. 49.

[22] „Der Vergleich von Spielen wird hilfreich bei der Überwindung abstrakten Denkens, weil er zeigt, daß es nicht das Spiel gibt, keine ein für allemal richtige Definition von Spiel, sondern «ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen». Ein solch anschauliches Vergleichen aller denkbaren Phänomene in ihrer lebendigen Funktion kann und soll uns von jeder statischen und hypostasierenden Betrachtung befreien ... Nur wer «vom Ideal geblendet» ist und nicht sieht, wie Spiele wirklich gespielt werden, schreckt vor einer «Vagheit in den Regeln» zurück und verlangt ... völlige Geregeltheit bis ins kleinste. (PU 100) Der Begriff «Spiel» ist ein «Begriff mit verschwommenen Rändern», und er ist, wie ein unscharfes Photo, «oft gerade das, was wir brauchen» (PU 71)", C. Bezzel: *Wittgenstein zur Einführung*. Hamburg 1996³ (Zur Einführung 128), S. 16 f.

[23] Diesen Begriff klärt Bourdieu wohl immer noch am treffendsten in P. Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1987, S. 205 ff. Es handelt sich dabei um die Art des Kapitals, „das die in der Soziologie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000237

können, was islamisch ist. Hier sind wir wiederum bei der Fragestellung der *bid'a*-Literatur angelangt.

Betrachten wir als Fallbeispiel eine Schrift eines andalusischen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, Abū Isḥāq aš-Šāṭibīs (gest. 1388). Wir können uns im Zusammenhang dieser Untersuchung hinsichtlich seines Lebenslaufes kurzfasssen. Es sei erwähnt, daß er in Granada studierte und sich besonders mit Fragen der Rechtsmethodik befaßte. Sein Interesse für *bida'* dürfte auch dadurch bedingt gewesen sein, daß er selber unter Anklage stand, derartige Neuerungen eingeführt zu haben. Insbesondere habe er sich gegen einige wohletablierte Praktiken gewandt, die von der überwiegenden Mehrzahl der anderen Gelehrten gestützt wurden, z. B. das Gebet für den Herrscher am Ende des rituellen Gebets, er habe Feindschaft gegen die ‚Gottesfreunde', d. h. gegen Sufis, geäußert u. a. m.[24]

Betrachten wir aš-Šāṭibīs Diskurs[25] an einigen Beispielen aus seinem Werk *al-I'tiṣām* genauer[26], in dem er sich um eine genaue Klassifizierung akzeptabler und inakzeptabler Neuerungen bemüht[27]! Er nennt gegen Ende seines Werkes einige Fälle von Handlungen von Menschen, die, so aš-Šāṭibī, nur ihren Begierden folgen und andere blind nachahmen, ohne über rechtes, sicheren Wissen (*'ilm*)[28] zu verfügen, letztlich also ohne den Wissenden, den *'ulamā'*, zu folgen. Anhand dieser Beispiele können wir einige der Einsätze um die symbolische Macht in der Praxis wirken sehen.

gemeinhin als Prestige oder Renommee bezeichnete soziale Anerkennung von bestimmten Akteuren oder Gruppen von Akteuren auf eine theoretisch gehaltvolle Weise zu fassen versucht" (SCHWINGEL: *Analytik*, S. 36).

[24] S. hierzu immer noch M. KH. MASUD: *Islamic legal philosophy. A study of Abū Isḥāq al-Šāṭibī's life and thought*. Islamabad 1984², S. 103 ff.

[25] Als Teil eines Feldes der juristischen Diskussion versteht auch W. B. HALLAQ: *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge u. a. 1997, S. 164, das andere größere Werk aš-Šāṭibīs *al-Muwāfaqāt*. Er situiert darin aš-Šāṭibī als Vertreter einer Mittelposition zwischen rigiden sufischen Überzeugungen und eher nachgiebigeren Auffassungen der malikitischen Gelehrten.

[26] Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā AŠ-ŠĀṬIBĪ al-Ġirnāṭī: *al-I'tiṣām*. Bd. 2. Ed. R. RIḌĀ. Beirut 1995², S. 347 ff.

[27] Insbesondere geht es ihm um eine genaue Definition der *bida' mustaḥsana*, so bemerkt RAŠĪD RIḌĀ richtig in seinem Vorwort (R. RIḌĀ: *At-Ta'rīf bi-kitāb al-I'tiṣām*. In: AŠ-ŠĀṬIBĪ: *al-I'tiṣām*. Bd. 2, S. 1–9, hier S. 6).

[28] Die umfassendste Studie zum Thema *'ilm* bzw. ‚Wissen' ist wohl immer noch F. ROSENTHAL: *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden 1970. Siehe als Beispiel einer Schrift eines Malikiten aus al-Andalus über die ‚Vorzüge des Wissens' Abu 'l-Ašbāl AZ-ZUHAIRĪ (Ed./Bearb.): *Ṣaḥīḥ Ǧāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihī*. Kairo 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000238

Fangen wir mit dem ersten – und für aš-Šāṭibī schlimmsten – Falle an. Es handelt sich dabei um die Meinung, man müsse in erster Linie den Vorvätern – und das heißt: nicht nur den Gelehrten – in Sachen Grundlagen des Glaubens folgen. Diese seien die einzig möglichen Autoritäten. Eine solche Auffassung führt, so unser Autor, dahin, daß die Beweise für die Gültigkeit der Offenbarung, also der Koran und das Argument der Vernunft, zurückgewiesen werden. Gegen einen Koranvers, der von Vertretern dieser Gruppe angeführt wird, kann aš-Šāṭibī eine ganze Reihe dieser Auffassung widersprechender Verse anführen und damit sein überragendes Wissen auf dem Gebiet der koranbezogenen Wissenschaften unter Beweis stellen. Er kann damit alle Widersprechenden als verdammenswert bezeichnen, wenn sie denn glauben, die Wahrheit sei auf ihrer Seite.

Der zweite Fall betrifft die imamitische Schi'a.[29] In ihrem Gehorsam dem sündlosen Imam gegenüber handelten sie entgegen dem, was der [eigentliche] sündlose Mensch[30], nämlich Muḥammad[31], gebracht habe – also die Offenbarung und die Schari'a. Die Anhänger der Imāmīya setzten aber Menschen in die Entscheidungsposition über die Schari'a, nicht die Schari'a über die Menschen. Es sei aber doch der Koran herabgesandt worden, über die Geschöpfe insgesamt zu entscheiden – und nicht die Geschöpfe über die Offenbarung.

Wir sehen hier die Betonung der dominierenden Rolle der Schari'a – und damit die ihrer Interpreten der *'ulamā'*. Dasselbe Argument führt aš-Šāṭibī gegen die Anhänger von Mahdis[32] an, die ihrerseits deren Taten zum absoluten Maßstab machen.

[29] Im muslimischen Spanien gab es eine ganze Anzahl von mehr oder weniger engagierten Anhängern der Schi'a (D. Urvoy: *The* 'ulamā' *of al-Andalus*. In: S. Kh. Jayyusi (Hrsg.): *The legacy of Islamic Spain*. Leiden u. a. 1992 (Handbuch der Orientalistik 1. Abt., 12. Bd.), S. 849–877, hier S. 853).

[30] und eben nicht der jeweilige Imam.

[31] Zur Vorstellung der Sündlosigkeit Muḥammads s. A. Schimmel: *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Düsseldorf/Köln 1981 (Diederichs Gelbe Reihe 32), S. 86 ff.

[32] In Andalusien und auch im Maghreb gab es seit Beginn der islamischen Eroberung eine Vielzahl ‚falscher' Propheten und Mahdis neben z. B. der besonders erfolgreichen Gestalt des Ibn Tūmart (s. M. I. Fierro: *Heresy in al-Andalus*. In: S. Kh. Jayyusi [Hrsg.]: *The Legacy of Islamic Spain*. Leiden u. a. 1992 [Handbuch der Orientalistik 1. Abt., 12. Bd.], S. 895–908; H. Ferhat: *Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval*. In: dies.: *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles: les siècles de la foi*. Casablanca 1993 [Sciences Humaines], S. 159–180, und H. Ferhat/H. Triki: *Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval*. In: Hespéris Tamuda 26/27 [1988/89], S. 5–23).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000239

Im vierten Falle handele es sich um die Anhänger eines Begründers einer Rechtsschule, die behaupten, daß ihr Imam – d. h. seine Lehren – die Schari'a sei. Sie lehnten es ab, irgendeinem anderen der *'ulamā'* einen hohen Rang zuschreiben. Dies gehe so weit, daß sie, wenn ein Gelehrter auftrete und über religiöse Fragen rede, ohne daß er eine Verbindung zu ihrem Imam habe, ihn mit Verachtung straften, ihn kritisierten und feindlich behandelten, ohne daß von ihnen überhaupt in irgendeiner Weise argumentiert werde.

Ein Beispiel: Baqī b. Maḫlad[33] begegnete, als er aus dem Osten kommend in al-Andalus eintraf, Anhängern dieser Richtung. Er wurde von ihnen angegriffen, da er Wissen (*'ilm*) besaß, über das diese Leute nicht verfügten. Im Maschriq, dem arabischen Osten, habe er Aḥmad b. Ḥanbal, den Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, getroffen und von diesem sein Hauptwerk, den *Musnad*, erhalten, das er in sonst unerreichter Form überarbeitet habe. Nun seien die Kritiker des Baqī b. Maḫlad fanatische Anhänger der malikitischen Schulrichtung gewesen und Verächter aller Auffassungen, die sich außerhalb dieser Schule im engeren Sinne bewegten. Dies sei übertriebene Anhängerschaft an eine Schulrichtung und ist für aš-Šāṭibī gleichbedeutend mit einer Einsetzung von Menschen über die Wahrheit (*al-ḥaqq*) – also über die Schari'a (und ihre Interpreten).

Beim fünften Falle handelt es sich um eine in aš-Šāṭibīs Zeit entstandene Neuerung. Die Vertreter der hier angesprochenen neuen Auffassung behaupteten, daß sie dem Vorbild der älteren Sufis folgten oder folgen wollten.[34] Sie sagten, sie orientierten sich an den Berichten über diese Sufis oder an von diesen überlieferten Aussagen. Sie nehmen, so aš-Šāṭibī, diese als Glauben und Gesetz (*šarī'a*) für die Anhänger ihres ‚Weges', ihrer *ṭarīqa*, selbst wenn sie im Widerspruch stehen zu den autoritativen Texten der Offenbarung und der Überlieferung (*sunna*) oder zu den Lehrmei-

[33] Gest. 889; studierte auf einer Reise in den arabischen Osten u. a. die Lehren von Aḥmad b. Ḥanbal, gilt als einer der Begründer der Hadith-Wissenschaft (*'ilm al-ḥadīṯ*) in al-Andalus (M. MARIN: *Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del* ḥadīṯ *en al-Andalus*. In: Al-Qanṭara 1 (1980), S. 165–208, und M. L. ÁVILA: *Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad*. In: Al-Qanṭara 6 (1985), S. 321–367).

[34] Eine interessante Untersuchung zur Auseinandersetzung im Rahmen der malikitischen Rechtsschule um die Legitimität sufischer Positionen führt FIERRO am Beispiel der Polemik um die *karāmāt al-auliyā'* durch (M. FIERRO: *The polemic about the* karāmāt al-awliyā' *and the development of Ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries*. In: Bulletin of the School of Oriental Studies 55 (1992), S. 238–249).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000240

nungen der ‚frommen Altvorderen' (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*).[35] Dabei berücksichtigten sie in keiner Weise Meinungen und Gedanken der Gelehrten. Sie sagten vielmehr: Demjenigen, der dies gesagt hat, eignet die Gottesfreundschaft. Alles, was er tut oder sagt, ist die Wahrheit (*ḥaqq*), selbst wenn es der Schari'a widerspricht. Ihm muß man nachfolgen. Das islamische Recht ist für die breite Masse, dieser ‚Weg' aber ist für die Elite.[36]

Diese Leute beachten, sagt uns aš-Šāṭibī, nicht die Schari'a Muḥammads. Sie sind damit für ihn der schlimmste Fall der Verehrung von Menschen und des Abwendens von der Wahrheit (*al-ḥaqq*). Dazu komme noch, daß diese Leute über keinerlei korrektes Wissen (*'ilm*) hinsichtlich der Taten und Aussagen verfügten, nach denen sie sich zu richten behaupteten. Ja, selbst Fehler ihrer sufischen Vorbilder würden überliefert und zum Glaubenssatz erklärt! Die frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) hätten sich dagegen immer vor Fehlern eines Gelehrten gehütet.

Auch komme es sehr selten vor, daß die Aussagen und Taten von Sufis danach geprüft würden, ob sie der Schari'a gemäß sind oder nicht. Selten sei es eben, daß ein Sufi zur gleichen Zeit im islamischen Recht bewandert sei[37] – wie ein Gelehrter. Aš-Šāṭibī kann aber auch Sufis nennen, die ihm akzeptabel erscheinen und den Primat der Offenbarung und ihres Propheten anerkennen.[38]

Der sechste in aš-Šāṭibīs Zeit enstandene Fall ist die Meinung derer, die sich der blinden Nachahmung (*taqlīd*) einiger Lehrer verpflichtet fühlten, bei denen sie in ihrer Kindheit studiert hatten, kaum eine Zeit, in der präzises Wissen erworben werde, so aš-Šāṭibī. Sie schreiben diesen Lehrern den höchsten Grad an Vollkommenheit zu, schreiben ihnen aber auch die Fehler zu, die sie selber begehen, ohne richtiges Wissen zu erlangen. Sie verleugneten so auch das, was nach den Altvorderen an Wahrheit (*ḥaqq*) und Richtigem überliefert wurde. Hier führt aš-Šāṭibī das Beispiel der Lesung eines Buchstabens bei der Koranrezitation an, der von den Vertretern dieser Meinung, die eben nicht über ausreichende Kenntnisse der arabischen Grammatik verfügten, falsch – nicht der arabischen Hochsprache gemäß – gelesen werde, wobei sie aber behaupteten, ihre Aus-

[35] Eine Geschichte dieses Begriffes bleibt noch zu schreiben.

[36] Vgl. Hallaq: *A history*, S. 183 f.

[37] Aš-Šāṭibī nennt als Beispiel al-Ǧunaid (gest. 910). S. auch aš-Šāṭibī: *al-I'tiṣām*, Bd.1, S. 153 f.

[38] Er nennt den Vertreter des *nūr Muḥammad*, Sahl b. 'Abdallāh at-Tustarī (gest. 892). Im Hintergrund dürfte die Diskussion um die *karāmāt al-auliyā'* stehen, da nur so die hier implizierte Rivalität zwischen Prophet und ‚Sufischeichs' interpretierbar erscheint (s. Fierro: *The polemic*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000241

sprache sei richtig, weil sie eben ihren Lehrern in dieser Frage nachfolgten und nicht die Lehren früherer Gelehrter (*mutaqaddimīn*) beachteten. Sie stellten so gleichfalls die bloße Meinung von Menschen über das sichere Wissen (*'ilm*).[39]

Der siebte Fall einer ‚Neuerung' ist die Auffassung derjenigen, die behaupten, daß die tägliche Praxis der breiten Masse in aš-Šāṭibīs Zeit völlig korrekt sei, ohne daß die Übereinstimmung oder der Widerspruch zur Schari'a beachtet werde. Unser Autor bezieht sich an diesem Punkt z. B. darauf, daß einfache Gläubige nach den Gemeinschaftsgebeten noch zusätzliche Anrufungen Gottes (*du'ā'*) vollziehen würden, die im normalen Ritual nicht vorgesehen sind, und diese auch als vorgeschrieben betrachteten.

Demjenigen, der ihnen nun mit einem schari'agemäßen Beweis (*dalīl*)[40] entgegentrete, werde von diesen Leuten gesagt, er bewege sich außerhalb des allgemein gepflegten Brauches (*sunna*) der Muslime, wobei sie sich auf Vorgehensweisen stützen, an denen sie hängen, ohne einen Beweis (*dalīl*) zu berücksichtigen. Zu dieser Gruppe zählen, sagt uns aš-Šāṭibī, die Personen, die sagen, daß die Handlungsweise, die von der breiten Masse gepflegt wird, aufgrund der Meinung vorzüglicher, frommer und gelehrter Leute akzeptiert wird – selbst wenn es sich um einen Fehler handelt, den diese nie begehen würden. In dieser Lage befinde sich das islamische Spanien zu seiner Zeit. Die Beweise und Aussagen der früheren Gelehrten (*'ulamā'*) werden bezweifelt, und alle haben eine gute Meinung über die moderneren Gelehrten. Sie verwerfen, so aš-Šāṭibī, die Meinung der älteren Gelehrten aufgrund bloßer Vermutungen, bezweifeln aber nicht die der moderneren Gelehrten, die doch viel eher Zweifel verdienten.

Wenn so jemand danach gefragt wird, ob es für diese Praxis einen Beweis (*dalīl*) aus der Schari'a gibt, dann bringt er nichts dergleichen bei oder führt irgendwelche unpräzisen Argumente (*adilla muḥtamila*) an, ohne daß er über genaues Wissen (*'ilm*) über ihre Einzelheiten verfügt. Z. B. sagt er: Das ist gut oder schön und Gott hat gesagt: ‚die auf das Wort [der Offenbarung] hören und dem Besten davon folgen' (Sure 39, 18) oder, das ist fromm und Gott hat gesagt: ‚Helft einander zur Frömmigkeit und Gottesfurcht' (Sure 5, 2). Wenn er gefragt wird, warum es denn nun genau gut oder rechtschaffen ist, schweigt er. Er neigt dazu zu meinen, daß es ihm durch seinen Verstand (*'aql*) offenkundig erscheint, daß es gut oder

[39] Aš-Šāṭibī führt dazu eine Anekdote an, in der ein Koranleser von einem Vertreter der genannten Strömung zu einem Fehler verleitet, von Ibn Muǧāhid aber wieder zur Wahrheit (*al-ḥaqq*) zurückgeführt wird.

[40] Zur Rolle dieser Beweise im Denken aš-Šāṭibīs s. HALLAQ: *A history*, S. 187 ff.

rechtschaffen ist. Er macht so das bloße ‚für gut befinden' (*taḥsīn*) zu einem Vernunftsinstrument. Bei den Leuten der *sunna* – im Sinne aš-Šāṭibīs – sei es nun einhellige Meinung, daß es sich dabei um neueste Neuerungen (*bidaʿ*) handelt.

Manche gehen, so aš-Šāṭibī, soweit, daß sie behaupten, in dieser Sache bestehe Konsens (*iǧmāʿ*) unter allen Menschen, wobei sie sich aber nicht aus ihrem Herkunftsland entfernt haben, nicht unter den Gelehrten der Menschen nach Wissen geforscht haben und auch keinerlei Überlieferung irgendeines anderen Erdteiles kennen.[41]

Diese Beunruhigung ist nur, so aš-Šāṭibīs Klage, entstanden aus der Wertschätzung der bloßen Meinung (*ẓann*) der modernen Denker, selbst wenn die Schari'a dem entgegensteht, daraus, daß sich die Menschen an einzelne Personen halten und nicht danach streben, die Wahrheit (*ḥaqq*) zu erlangen.

Der achte Fall betrifft eine Gruppe von Leuten, die vor der Zeit aš-Šāṭibīs lebten – aber auch in seiner Zeit; um ihrer eigenen Gelüste (*ahwā'*) willen seien sie bereit, sich opportunistisch den Ansinnen der Menschen zu beugen.[42] Gelangte ihnen zur Kenntnis, was bestimmte – ohne Zweifel: einflußreiche – Leute als Entscheidung eines Richters oder Muftis[43] erwarteten, suchten sie unter den Aussagen der *ʿulamā'*, bis sie eine diesen Leuten angenehme Auffassung fänden. Dann erließen sie eine dementsprechende Fatwa und erwiderten Kritikern, daß der Beweis (*ḥuǧǧa*) für die Richtigkeit ihrer Auffassung in der bekannten Maxime liege, daß der Meinungsstreit (*iḫtilāf*) der Gelehrten eine Wohltat sei, daß die ihrer Auffassung entgegenstehenden Rechtsmeinungen also nicht zu beachten seien. Aš-Šāṭibī kann hier ein Beispiel nennen, in dem ein Vertreter dieser Auffassung behauptet, daß jedes Problem, zu dem es von nur einem der *ʿulamā'* eine feststehende Aussage hinsichtlich seiner Erlaubtheit gibt – für aš-Šāṭibī grundsätzlich eine negativ bewertete Abweichung (*šaḏḏ*) von der Gemeinschaft (*ǧamāʿa*) der Muslime –, regelmäßig mit dem Bescheid ‚erlaubt' (*ǧā'iz*) aufzulösen ist.[44]

[41] Angesichts der Wichtigkeit der *riḥla* zur Legitimation von Wissen ein unverzeihliches Faktum. Allerdings ist aš-Šāṭibī selber recht seßhaft in Granada geblieben. Das Argument ist also rein polemisch.

[42] Daß er diesen Ansinnen nicht willfährig gewesen ist, benennt aš-Šāṭibī als einen der Gründe, die ihm Verfolgung eingetragen haben.

[43] Aš-Šāṭibīs eigene Fatwas sind herausgegeben worden von M. Abu 'l-Aǧfān, Tunis 1985[2] (s. auch Masud: *Islamic*, S. 109 ff. und 119 ff., sowie J. López Ortiz: *Fatwas granadinos de los siglos XIV y XV*. In: Al-Andalus 6 [1941], S. 73–127, hier S. 85 f.).

[44] Aš-Šāṭibī verweist darauf, dieses Thema in seinen *Muwāfaqāt* behandelt zu

Der neunte von aš-Šāṭibī genannte Fall bezieht sich auf Sure 9, 31. Dort heißt es: „Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche ... als Herren genommen und nicht Gott." Dies gilt ihm als weiterer Beleg für die Verwerflichkeit der Verhältnisse in seiner Zeit, denn jetzt würden diese ‚Gelehrten und Mönche' verehrt, ja sogar angebetet, während sie in früherer Zeit nur als Ratgeber bei der Frage genommen worden seien, was erlaubt und verboten sei zu tun. Zu seiner Zeit würden die ‚Gelehrten und Mönche' das Erlaubte für verboten und das Verbotene für erlaubt erklären. Man stütze sich also auf die Meinungen einzelner Menschen und nicht auf einen schari'agemäßen Beweis (*dalīl šarʿī*).

Der zehnte Fall bezieht sich auf die Meinung der Leute, die aufgrund ihres Verstandesurteils etwas für gut oder schlecht befinden. Diese Strömung stelle die Urteile des Verstandes der Menschen über das Gesetz (*šarʿ*). Dies ist für aš-Šāṭibī Ursache aller – verwerflichen – Neuerungen im Glauben, denn sie akzeptierten das Gesetz nur, wenn es mit ihren Meinungen übereinstimme, wenn nicht, werde es von ihnen verworfen.

Betrachten wir das von aš-Šāṭibī dargebotene begriffliche Repertoire genauer!

Für ihn grundlegend ist das sichere Wissen (*ʿilm*), das durch der Schari'a (*šarīʿa, šarʿ*) gemäße Beweise (*dalīl*) erreicht werden könne. Dieses Wissen kann durch die Methoden erreicht werden, die die ‚frommen Altvorderen' (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) entwickelt haben und über die ein Konsens (*iǧmāʿ*) besteht. Dieses sichere Wissen (*ʿilm*) ist für aš-Šāṭibī das wichtigste symbolische Kapital, dessen Besitzes es sich zu vergewissern gilt. Durch die Rückbindung an die ‚frommen Altvorderen' wird zusätzliche Legitimität akkumuliert. Für aš-Šāṭibī sind die Religionsgelehrten (*ʿulamāʾ*) diejenigen, die im umfassenden Sinne die Realität definieren, „die offiziell gültige Definition der Wirklichkeit und damit das dominierende Wissen der Gesellschaft" postulieren.[45]

Dem steht die Auffassung gegenüber, daß zentral für die Übermittlung religiösen Wissens einzelne Persönlichkeiten ('Männer' [*riǧāl*]) sind, also Sufischeichs[46], Imame, Lehrer u.ä.; damit wird für aš-Šāṭibī eine Ab-

haben. S. dazu Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā AŠ-ŠĀṬIBĪ al-Ġirnāṭī: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-aḥkām*, Bd. 4. Ed. M. Ḥ. MAḤLŪF, o. O., o. J., S. 78 ff.; vgl. HALLAQ: *A history*, S. 202 f.

[45] B. MEYER: *Versuch einer Soziologie islamischen Wissens in einem westafrikanischen Kontext*. In: Sociologus NF. 31 (1981), S. 97–120, hier S. 111 am interessanten Beispiel der Situation im westafrikanischen Sokoto-Kalifat.

[46] In welchem Maße *al-Iʿtiṣām* den *al-Muwāfaqāt* gegenüber ein moderateres Verhältnis sufischen Strömungen gegenüber zeigt (HALLAQ: *A history*, S. 195), muß hier dahingestellt bleiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000244

hängigkeit von menschlicher Willkür eingebracht, die von ihm nur verworfen werden kann. Eine andere der seinen widerstreitende Auffassung stützt sich auf den menschlichen Verstand oder gar auf den ‚gesunden Menschenverstand'; auch hier ist für unseren Autor der Einfluß unsicheren menschlichen Kalkulierens zu verwerfen. All diesen Auffassungen gemein ist, daß es sich aš-Šāṭibī zufolge um bloße Meinungen (*ẓann*) unpräziser Art handelt und ein bloßes ‚für gut befinden' die sicheren Beweise ersetzt.

Betrachten wir diese Begrifflichkeit nun im Rahmen der Bedingtheit durch das Feld der islamischen Diskussion!

Die Problematik der islamischen Legitimität von Wissen stellt sich als objektiv realisierter Raum von Möglichkeiten dar, der „funktioniert wie ein potentieller Markt, der sich den verschiedenen Ausprägungen des expressiven Drangs gegenüber repressiv oder aber stimulierend auswirkt".[47] Das Ausdrucksinteresse jedes Produzenten kann sich nur in den von dieser Struktur ausgehenden Zwängen verwirklichen, eine Problematik, die von jedem Produzenten einzubeziehen ist. Im gelehrten Diskurs setzen sich so die Ausdrucksinteressen, die durch die Position im Feld bestimmt sind, in Auseinandersetzung mit den strukturellen Zwängen des Feldes um, wobei diese Mechanismen der Umsetzung als Zensur für die möglichen Stellungnahmen wirken.[48] Die angemessene Form der Realisierung dieser Ausdrucksinteressen „besteht darin, im Akt der Formgebung die angemessene, gemäße Form hervorzubringen. Der Erfolg dieses Bemühens und die bei einer gegebenen Struktur der Chancen materiellen oder symbolischen Gewinns, mittels derer sich die Zensur des Feldes auswirkt, zu erzielenden Gewinne hängen ab vom spezifischen Kapital des Produzenten, das heißt von seiner besonderen Autorität und Kompetenz".[49]

Allerdings sind diese für die Formgebung konstitutiven Kompromisse und Umsetzungsvorgänge nicht auf eine bewußte Kosten-Nutzen-Rechnung – sei sie materieller oder symbolischer Art – zurückzuführen.[50]

Die spezifische Kompetenz, das spezifische Kapital, das von aš-Šāṭibī in das Feld der islamischen Diskussion in al-Andalus eingebracht wird, ist das des Ranges eines ausgebildeten Religionsgelehrten, der über eine angemessene Bandbreite der ‚islamischen Wissenschaften' verfügt und

[47] Bourdieu: *Die politische Ontologie*, S. 91; die folgende Passage lehnt sich an das ebd., S. 91 ff., enthaltene Kapitel über ‚Zensur und Formgebung' an.
[48] Ebd.
[49] Ebd., S. 91 f.
[50] Ebd., S. 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000245

diese gegenüber weniger profund islamisch gebildeten Bevölkerungskreisen zum Einsatz bringen kann. Dieses islamische Wissen (*'ilm*) dient ihm gleichfalls zur Positionierung der eher reiner Nachahmung (*taqlīd*) verpflichteten Auffassungen innerhalb des malikitischen *maḏhab*, gegen die er mit einer strikten Anbindung an textlich gebundene Beweise (*dalīl*)[51] argumentiert, aus denen er durchaus allgemeine – und auch flexible – Prinzipien wie das des ‚allgemeinen Nutzens', der *maṣlaḥa*, ableiten kann. In seinen *Muwāfaqāt* expliziert er als weiteres methodisches Prinzip die ‚Ziele der Schari'a', die *maqāṣid aš-šarī'a*.[52] Allerdings sind die direkten Beweise so rar, daß weitere Beweise durch Induktion aus der Vielzahl möglicher Hinweise abgeleitet werden müssen.[53]

Der hier verwendete Begriff *'ilm* wurde in islamischer Zeit zur Bezeichnung verschiedenster Formen des Wissens benutzt.[54] Zentral blieb allerdings die Bezugnahme auf den koranischen Begriff, der das Wissen Gottes und das Wissen über religiöse Sachverhalte mit einbeschließt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Idee der Überlieferung des Wissens, der Offenbarung, zuerst durch den Propheten und seine Gefährten und Gefährtinnen, dann durch die Begründer der Rechtsschulen und ihre Nachfolger, die Religionsgelehrten, die *'ulamā'*.[55]

Wie wir gesehen haben, bezieht sich aš-Šāṭibī auf das Wissen (*'ilm*) und seine Träger, die genannten *'ulamā'*. Diese allgemeine Aussage müssen wir noch – in der gebotenen Kürze – spezifizieren. In welcher Weise war also das Feld der islamischen Gelehrten im Spanien bzw. im Königreich Granada des 14. Jahrhunderts strukturiert? Beiseite lassen wollen wir für den Zweck dieser Untersuchung die Auseinandersetzung zwischen den *ahl ar-ra'y* und *ahl al-ḥadīṯ* im Rahmen der malikitischen Rechtsschule, die seit der Einführung der *ḥadīṯ*-Wissenschaft in al-Andalus[56] mit Beginn der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts[57] Einfluß auf die Entwicklung des malikitischen *maḏhab* im islamischen Spanien hatte.[58]

[51] S. zu aš-Šāṭibīs Argumentation im Detail AŠ-ŠĀṬIBĪ: *al-Muwāfaqāt*, Bd. 3 und 4.

[52] S. dazu aus neuerer Zeit M. aṭ-Ṭ. IBN 'ĀŠŪR: *Maqāṣid aš-šarī'at al-islamīya*. Tunis 1978, und A. AR-RAISŪNĪ: *Madḫal ilā maqāṣid aš-šarī'a*. Rabat 1997².

[53] So W. B. HALLAQ: *On inductive corroboration, probability and certainty in Sunná legal thought*. In: N. HEER (Hrsg.): *Islamic law and jurisprudence*. Seattle/London 1990, S. 3–31, hier S. 25.

[54] S. im Detail ROSENTHAL: *Knowledge*.

[55] Dieser Absatz schließt an URVOY: *The* 'ulamā', S. 849 an.

[56] S. I. FIERRO: *The introduction of ḥadīth in al-Andalus (2nd/8th–3rd/9th centuries)*. In: Der Islam 66 (1991), S. 68–93.

[57] S. zur Periodisierung dieser Auseinandersetzung I. FIERRO: *El derecho mālikī*

Die Geschichte des islamischen Spaniens ist dadurch gekennzeichnet, daß die Religionsgelehrten und die Familienverbände, denen sie angehörten[59], eine tragende Rolle auch in politischen wie sozialen Angelegenheiten spielten[60]. Schlüsselpositionen in Verwaltung und am Hofe, die Kontrolle des Lehrbetriebs und damit auch über die zulässigen, in der Öffentlichkeit zu vertretenden religiösen Überzeugungen, und nicht zuletzt die Nutznießung aus öffentlichen und privaten Stiftungen – wie auch eigener Landbesitz – ermöglichten es einer kleinen Schicht von Gelehrten malikitischer Schulrichtung, in vielen wichtigen Fragen Einfluß zu nehmen.

Die Reconquista und ihre Folgen – wie auch innere Umwälzungen[61] – erschütterten dieses relativ festgefügte System, und insbesondere sufische Bewegungen konnten der malikitischen Gelehrtenschicht wichtige soziale Positionen entreißen, zumal es unter almohadischer Herrschaft zu einer allmählichen Annäherung zwischen der herrschenden Schicht und sufischen Strömungen kam.[62]

Die Gelehrtenschicht reagierte in verschiedener Weise[63]: 1. wurden immer mehr Kompilationen, Zusammenfassungen verschiedenster Art erstellt; 2. es erfolgte eine ‚kritische Neubewertung' der Tradition unter dem Motto, es gehe nicht darum, irgendwelche Formelsammlungen für Notare zu produzieren u.ä., vielmehr müsse das Gesetz zur ‚Furcht vor Gott' erziehen; 3. kommt es zu einer radikalen Neuformulierung methodi-

en al-Andalus: siglos II/VIII–V/XI. In: al-Qanṭara 12 (1991), S. 119–132, hier S. 130.

[58] Vorzügliche Einblicke in diese Entwicklung gewähren die Untersuchungen von D. Urvoy: *Le monde des ulāmas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Étude sociologique.* Genf 1978; ders.: *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville aux temps des empires berbères (fin XIe – début XIIIe siècles).* Toulouse 1990, und ders.: *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes.* In: Al-Andalus 37 (1972), S. 87–132.

[59] S. die interessante Analyse von M. Marin: *Una familia de ulemas cordobeses: los Banū ʿĪsà.* In: al-Qanṭara, S. 291–320, und allgemeiner M. ʿA. Ḫallāf: *Tārīḫ al-qaḍā' fi l-Andalus min al-fatḥ al-islāmī ilā nihāyat al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī al-ḥādiya ʿašara al-milādī.* Kairo 1992.

[60] Lassen wir für den Moment beiseite, daß die Ausdifferenzierung von entsprechenden Subsystemen zu dieser Zeit noch nicht erfolgt war.

[61] Zu den Wandlungsprozessen s. Th. F. Glick: *Islamic and Christian Spain in the early middle ages.* Princeton, N. J., 1979.

[62] M. Kably: *Les soubassements historiques de l'islamisme.* In: ders.: *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval.* Paris/Rabat 1989 (Islam d'hier et d'aujourd'hui 33), S. 11–45, hier S. 38 ff.

[63] Die folgenden Ausführungen schließen an Urvoy: *The* ʿulamā', S. 872 ff., an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000247

scher Prämissen. Auf rechtlichem Gebiet ist aš-Šāṭibī hier der herausragende Vertreter.

Allerdings kam es in almohadischer Zeit auch zu einem vorsichtigen Herantasten zuerst einzelner unkritischer Gelehrter an Vertreter sufischer Strömungen.[64] Also ist auch hier die Konstruktion starrer Trennungslinien zwischen ‚Gelehrtenislam' und ‚Sufismus' nicht hilfreich.

Betrachten wir so die Beiträge unseres Autors als Investition, als Einsatz in der Auseinandersetzung um – islamische – Legitimität im Feld der islamischen Diskussion im al-Andalus der Nasridenzeit[65], können wir über die Gegenüberstellung von Gelehrten- und – möglicherweise sufisch beeinflußter – Volkskultur hinausgehen und die aufscheinenden Differenzen als Ausdruck unterschiedlicher Positionen innerhalb eines – ohne Zweifel ausdifferenzierten – Feldes und der Konflikte im Rahmen dieses Feldes auffassen.

Insgesamt sehen wir in den von uns behandelten Ausführungen ein Dokument der Selbstbehauptung der malikitischen Gelehrtenschicht in einer spezifischen Form. Ein Gesamtbild der Entwicklung zumindest der malikitischen Diskussion im islamischen Spanien ist aber noch zu gestalten.

Wir haben, bis jetzt das Feld der islamischen Diskussion in al-Andalus als einen Raum beschrieben, in dem unser Autor eine bestimmte Position in Relation zu anderen in diesem Felde vertretenen Positionen einnimmt, eine Betrachtungsweise, die uns geholfen hat, die üblicherweise vorgenommene Trennung zwischen ‚Volksislam' und ‚Gelehrtenislam' abzuschwächen, dieses Feld eher als Kontinuum zu verstehen, als ein in gewissem Maße einheitliches Kraftfeld; dies gilt um so mehr, da noch in vielen vormodernen Gesellschaften die sozialen Universen, „die bei uns ausdifferenziert sind (z. B. Religion, Recht, Kunst, Ökonomie), in vielen vorkapitalistischen Gesellschaften ... noch undifferenziert sind, so daß man dort eine Polysemie und Multifunktionalität (ein Wort, das DURKHEIM in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* oft gebraucht) des

[64] S. zur Haltung einzelner malikitischer Gelehrter einem der maghrebinischen *auliyā' allāh* gegenüber Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yaḥyā at-TĀDILĪ: *at-Tašawwuf ilā riǧāl at-taṣwwuf wa-aḫbār Abi 'l-'Abbās as-Sabtī*. Hrsg. v. A. AT-TAUFĪQ. Casablanca 1997² (al-Mamlaka al-maġribīya. Ǧāmi'a Muḥammad al-ḫāmis. Manšūrāt Kullīyat al-ādāb wa'l-'ulūm al-insānīya bi'r-Ribāṭ. Silsila buḥūṯ wa-dirāsāt 22), S. 125 ff.

[65] S. allgemein R. ARIÉ: *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232–1492)*. Paris 1973.

menschlichen Verhaltens beobachtet, das als religiös, ökonomisch, ästhetisch usw. zugleich interpretiert werden kann."[66]

Bis jetzt ist damit ein eher statisches Bild des Feldes der islamischen Diskussion in al-Andalus gezeichnet worden, ein statisches Bild, das in hohem Maße Sichtweisen entspricht, wie sie von Theorien à la Geertz bevorzugt werden, die Kultur und damit auch Religion als bloßes extrinsisches System von Symbolen verstehen, „als Baupläne oder Schablonen ..., mit deren Hilfe Prozessen, die ihnen nicht angehören, eine bestimmte Form verliehen werden kann".[67] Solche objektivistischen Sichtweisen sind denn auch nur zu einem äußerlichen „Inbeziehungssetzen dieser Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen"[68] in der Lage und können so auch Konflikte zwischen Symbolsystemen bloß konstatieren, die unaufhebbar erscheinen.[69] Sehen wir dagegen die sprachlichen Äußerungen, zu denen auch die religiösen/rechtlichen Texte (und Praktiken) gehören, mit denen wir uns in dieser Untersuchung beschäftigen, als Teil von Sprachspielen[70], also als Teil einer Tätigkeit oder einer Lebensform[71], d. h. als gesellschaftliches Sprechen und Handeln miteinander in verschiedenen Konfigurationen stehender Akteure, können wir die Produzenten der kulturellen Objekte und die ganz eigenen Interessen dieser Spezialisten in unsere Untersuchung einbeziehen – es ist hier natürlich an Max Webers Theorie religiöser Akteure zu erinnern – und von einer rein intertextuellen, nur auf Symbolsysteme und ihre Beziehungen bezogenen Sichtweise absehen, deren Errungenschaften allerdings nicht aufgegeben werden müssen,

> „wenn man zwischen dem Raum der Werke ..., zu denken als ein Feld der Positionen, die bezogen werden und sich wie ein Phonemsystem nur relational, das heißt als ein System von differentiellen Unterschieden verstehen

[66] P. Bourdieu: *Ist*, S. 148.

[67] C. Geertz: *Religion als kulturelles System*. In: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696), S. 44–95, hier S. 51.

[68] Ebd., S. 94.

[69] S. C. Geertz: *Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel*. In: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M. 1987 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696), S. 96–132. Zu einem adäquateren Krisenbegriff s. (in Umrissen) P. Bourdieu: *Homo academicus*. Frankfurt a. M. 1992 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1002), S. 283 ff.

[70] S. dazu jetzt bspw. E. von Savigny: *Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?* In: ders. (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin 1998 (Klassiker Auslegen 13), S. 7–39.

[71] S. L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000249

lassen, und den Raum der Schulen oder Autoren, zu denken als ein System von differentiellen Positionen im Feld der Produktion, eine Relation herstellt. Stark vereinfacht, und obwohl es vielleicht schockierend klingt, könnte man zum besseren Verständnis auch sagen, die Autoren, Schulen ... usw. existierten überhaupt nur in den Unterschieden und durch die Unterschiede, die sie trennen".[72]

Damit sind einige grundlegende Probleme gelöst, insbesondere das Problem des Wandels. Kehren wir dafür noch einmal zu aš-Šāṭibī zurück!

Unser Autor beginnt sein Werk mit einem Verweis auf Aussagen des Propheten Muḥammad, daß der Islam als Fremder auf Erden begonnen habe und auch wieder fremd werden werde. Nur auf diejenigen, die sich an Koran und Sunna hielten, sei dann noch Verlaß.[73] Aš-Šāṭibī beschreibt ausführlich die Anfeindungen, denen sich Muḥammad ausgesetzt sah, um dann zu einer Darstellung des Verfalls der reinen Lehre des Islams seit der Zeit des frühen Islams überzugehen. Er selber habe sich nun mit den Praktiken der Allgemeinheit, der nicht im Besitze sicherer religiöser Wahrheit befindlichen ‚Masse' (*ǧumhūr*) auf dem Gebiet der Predigt, des Gebets u.a. damit verbundener rechtlicher Fragen befaßt und festgestellt, daß sich hier vielerlei mangelhaftes Handeln eingeschlichen habe, Neuerungen (*bidaʿ*), die es zur Zeit der ‚frommen Altvorderen' (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) noch nicht gegeben habe, Neuerungen, von denen wir einige Beispiele zuvor gesehen haben.

Der Grund für diesen Verfall nun sei, daß man die Sunna, den eigentlichen Glaubensbrauch – aš-Šāṭibī beschreibt dies, wie gesehen, ausführlich – nicht mehr kenne und diese Unkenntnis bzw. dieser mangelnde Wille zur Kenntnis auch noch durch viele seiner gelehrten Zeitgenossen gestützt werde.

Aš-Šāṭibī empfindet sich angesichts dieser Zustände selbst als Fremder. Aufgrund seiner Kritik an diesen Abweichungen, diesen – abzulehnenden – Neuerungen sah er sich, wie erwähnt, Angriffen ausgesetzt.[74] Gegen diese Zustände setzt er – hauptsächlich in seinen *Muwāfaqāt* – als eigenes Projekt die Neubegründung der Schari'a aus ihren eigentlichen Absichten, den *maqāṣid*, heraus, entlang der Linien des allgemeinen Interesses, der *maṣlaḥa*, der Gläubigen.

[72] P. BOURDIEU: *Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken*. In: ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M. 1998 (edition suhrkamp NF 1985), S. 53–90, hier S. 63.

[73] AŠ-ŠĀṬIBĪ: *al-Iʿtiṣām* Bd.1, S. 13 f.

[74] Ebd., S. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000250

Wir finden in aš-Šāṭibīs anfänglicher Selbstdeklarierung als von den in seiner Zeit überwiegend vertretenen Meinungen Abweichender, der im Jetzt fremd geworden ist und so an die Aussage des Propheten anknüpfen kann[75], die eine solche Entfremdung vorhergesagt hat und sich zur Auflösung dieser Fremdheit aufgerufen fühlt, den grundlegenden Mechanismus des Wandels, der eben nicht den Texten und Symbolsystemen als solchen immanent ist, sondern dem Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie, von Banalisierung und Entbanalisierung, der für alle Felder der kulturellen Produktion bestimmend ist und im religiösen Feld zu seiner paradigmatischen Form gelangt: Wenn Weber von der Religion spricht, spricht er in einem analogen Sinn von ‚Veralltäglichung' oder ‚Stereotypisierung' und ‚Außeralltäglichkeit' oder ‚Entstereotypisierung', und zwar ja dort, wo es um die jeweiligen Funktionen von Priestern und Propheten geht.[76]

> „Der Prozeß, der die Werke, die im jeweiligen Felde produziert werden, im Gefolge hat, ist das Produkt des Kampfes zwischen den Akteuren, in unserem Falle der religiösen, gelehrten Agenten, deren Interesse sich je nach ihrer Position im Feld, die von ihrem spezifischen Kapital", hier zuerst einmal von der religiös-gelehrten Legitimität, „abhängig ist, Interessen, die sich eben auf den Erhalt, das heißt auf Routine und Routinisierung, oder auf die Subversion der bestehenden Kapitalverteilung im Felde, die häufig im Gewande der Rückkehr zu den Ursprüngen, zur ursprünglichen Reinheit, und zuweilen auch der häretischen Kritik auftritt."[77]

Aš-Šāṭibīs Stellungnahme, sein Projekt, kann uns als Beispiel für solche Bestrebungen der Entroutinisierung in unserem Falle des islamischen Rechts und des rechtmäßigen islamischen Verhaltens dienen. Berücksichtigen wir seinen eigenen Bericht über erlittene Verfolgungen, erscheint es evident, daß er eindeutig aus beherrschter Position gegen die gegebene Struktur des Feldes der islamischen Diskussion argumentiert, dessen Wandel er will. Aber vergessen wir nicht, er ist keine Erlöserfigur, kein Mahdi, Erscheinungen, deren wir ja einige aus der Geschichte des islamischen Westens kennen[78]; er ist niemand, der die gegebene Verteilung von Positionen und Kapitalformen völlig umstürzen will, nein, er argumentiert als Gelehrter auf der Basis einer umfangreichen Kenntnis

[75] Wie auch an andere historische Beispiele muslimischer Gelehrter.

[76] S. bspw. M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 1980⁵, S. 283 f., S. 349 und passim.

[77] Bourdieu: *Für*, S. 64; für die vorhergehende Passage s. ebd., S. 62 f., und Bourdieu: *The rules*, S. 239 ff.

[78] S. bspw. Ferhat: *Faux*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000251

islamischer Literatur, als Rechts- und Religionsgelehrter, der eben den Wandel der islamrechtlichen und islamischen Diskussion will, damit aber auch den Erhalt des betreffenden Feldes.

Gewiß hängt die Richtung des Wandels vom Stand des Systems der historisch gebotenen Möglichkeiten ab, die darüber entscheiden, was in einem bestimmten Feld zu einem gegebenen Zeitpunkt zu tun und zu denken möglich oder unmöglich ist; nicht weniger gewiß hängt sie aber auch von den (ökonomisch meist ganz ‚interessefreien'[79]) Interessen (s.o.) ab, die die Akteure – entsprechend ihrer Position am herrschenden oder beherrschten Pol des Feldes – auf die ganz sicheren und altbewährten Möglichkeiten zusteuern lassen oder auf die allerneuesten, aber sozial doch schon gesicherten Möglichkeiten, oder auf Möglichkeiten, die erst von Grund auf neu geschaffen werden müssen. Dieser ‚Raum der Möglichkeiten' bestimmt eben die ‚Dinge, die getan werden müssen', die Gegner, gegen die man sich zu wenden hat, usw.

Auch für aš-Šāṭibīs o.g. Projekt gilt z.B. für die *maqāṣid*, daß dieser Begriff durchaus im Feld der islamischen/islamrechtlichen Diskussion potentiell vorhanden war. Ansätze finden wir wenigstens bei al-Ǧuwainī, bei al-Ġazālī in seinem *Mustaṣfā*, bei Ibn ʿAbdassalām in seinen *Qawāʿid* und auch bei Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya in seinem *Iʿlām*, also schon ab drei Jahrhunderten vor aš-Šāṭibī. Dieser habe die Begrifflichkeit nur in vorher nicht erreichter Weise vertieft, wie ʿUMAR AL-ǦAIDĪ schreibt.[80]

Einzubeziehen haben wir auch, daß unter almohadischer Herrschaft sich eine Wendung gegen die maßgebliche Fraktion der malikitischen Gelehrtenschaft, die eng mit der Vorgängerdynastie der Almoraviden verbunden war, und ihre bloße Beschäftigung mit Detailfragen, den oft geschmähten ‚Formularhandbüchern" (*šurūṭ*, *waṯāʾiq*)[81], abzeichnete, die mit der Aufforderung sich verband, erneut die Quellen des islamischen Rechts und Rechtes zu studieren, eine Wandlung der dem islamischen/islamrechtlichen Felde externen Faktoren, in deren Rahmen beispielsweise auch das Denken Ibn Rušds (Averroes')[82] einzuordnen ist.

[79] Ökonomisch natürlich nur im Sinne der Wirtschaftswissenschaften.

[80] ʿU. AL-ǦAIDĪ: *Mabāḥiṯ fi-l-maḏhab al-malikī bi-l-Maġrib*. Rabat 1993, S. 143.

[81] Zu den ‚Formularhandbüchern' in der malikitischen Rechtsschule s. AL-ǦAIDĪ: *Mabāḥiṯ*, S. 111 ff.

[82] Zur Deutung der Rolle der Banū Rušd im Gegensatz zu den deutlich auf politische Autonomie orientierten Banū Ḥamdūn s. M. ʿA. AL-ǦĀBIRĪ: *Madḫal al-ʿāmm: Tārīḫ al-ʿilāqa baina d-dīn wa-l-falsafa fi-l-islām*. In: ders. (Hrsg.): *Faṣl al-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000252

Dazu tritt die schon mehrfach erwähnte anwachsende Rolle der sufischen Strömungen.

Hier sehen wir einige Elemente des ‚Raumes der Möglichkeiten' der Stellungnahme[83], auf die sich auch aš-Šāṭibīs Position bezieht.

Eine Analyse, die sowohl den relationalen als auch den generativen Aspekt in der Untersuchung des Feldes der islamischen Diskussion berücksichtigt, wird in der Lage sein, die Anlehnung an überlieferte Kategorien der islamischen Geistesgeschichte zu überwinden und ein Verständnis der Dynamik der Entwicklung des islamischen Denkens zu erreichen, das es ermöglicht, die gängigen Verdinglichungen aufzuheben und auch von der vorgängigen Orientierung an europäischen Vorstellungen wie z. B. der der Aufklärung abzugehen.

Eine Bemerkung zur Rezeption aš-Šāṭibī in der Moderne zum Abschluß: Im zwanzigsten Jahrhundert sind verschiedentlich Konzepte dieses Autors von muslimischen Reformern in Ägypten aufgegriffen worden. Insbesondere der Begriff der *maṣlaḥa*[84], des öffentlichen Interesses, hat als Mittel gedient, sich von restriktiven Auffassungen abzugrenzen. Wir haben aber gesehen, daß uns die Analyse des von uns behandelten Textes als Beitrag zum Feld der islamischen Diskussion in al-Andalus zeigt, daß es sich bei ihm um einen Vertreter der Selbstbehauptung der Religionsgelehrten in der Zeit eines sozialen und politischen Umbruchs handelt, ein Punkt, der ihn für reformerisch gesinnte Religionsgelehrte und muslimische Intellektuelle in der Zeit des sich verstärkenden Kolonialismus und einer beginnenden antikolonialistischen Bewegung zu einem Bezugspunkt machen konnte.[85]

maqāl fī taqrir mā baina š-šarī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl au wuǧūb an-naẓar al-'aqlī wa-ḥudūd at-ta'wīl (*ad-dīn wa-l-muǧtama'*). Beirut 1997 (Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīya. Silsilat at-turāṯ al-falsafī al-'arabī. Mu'allafāt Ibn Rušd: 1), S. 28 ff.

[83] S. dazu Bourdieu: *The rules*, S. 234 ff.

[84] S. dazu ausführlich Masud: *Islamic*, und M. H. Kerr: *Islamic reform*. Los Angeles 1966.

[85] Daß von muslimischen Reformern in der islamrechtlichen Binnendiskussion an die induktive Methode aš-Šāṭibīs angeknüpft wurde (so Hallaq: *A history*, S. 206), entwertet diesen Gedanken nicht, da hier auf unterschiedlichen Diskussionsebenen argumentiert wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000253

Literatur

R. ARIÉ: *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232–1492)*. Paris 1973.

M. L. ÁVILA: *Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad*. In: Al-Qanṭara 6 (1985), S. 321–367.

J. P. BERKEY: *Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the medieval Islamic Near East*. In: Past and Present 146 (1995), S. 38–65.

C. BEZZEL: *Wittgenstein zur Einführung*. Hamburg 1996³ (Zur Einführung 128).

P. BOURDIEU: *Das neue Kapital*. In: DERS.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (edition suhrkamp NF 1985), S. 33–52.

DERS.: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt a. M. 1988 (edition suhrkamp NF 514).

DERS.: Eine störende und verstörende Wissenschaft. In: DERS.: *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M. 1993 (edition suhrkamp NF 872), S. 19–35.

DERS.: *Für eine Wissenschaft von den kulturellen Werken*. In: DERS.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (edition suhrkamp NF 1985), S. 53–90.

DERS.: *Homo academicus*. Frankfurt a. M. 1992 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1002).

DERS.: *Ist interessefreies Handeln möglich?* In: DERS.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 (edition suhrkamp NF 985), S. 137–157.

DERS.: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1987.

DERS.: *The rules of art*. Cambridge 1996.

DERS.: *Über einige Eigenschaften von Feldern*. In: DERS.: *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M. 1993 (edition suhrkamp NF 872), S.107–114.

DERS./L. J. D. WACQUANT: An invitation to reflexive sociology. Cambridge 1992.

H. FERHAT: *Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval*. In: DIES.: *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles: les siècles de la foi*. Casablanca 1993 (Sciences Humaines), S. 159–180.

DIES./H. TRIKI: *Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval*. In: Hespéris Tamuda 26/27 (1988/89), S. 5–23.

I. FIERRO: *Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126). Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones). Traducción y estudio*. Madrid 1993 (Fuentes Arábico-Hispanas, 14).

DIES.: *El derecho mālikī en al-Andalus: siglos II/VIII – V/XI*. In: al-Qanṭara 12 (1991), S. 119–132.

DIES.: *Heresy in al-Andalus*. In: S. KH. JAYYUSI (Hrsg.): *The legacy of Islamic Spain*. Leiden u. a. 1992 (Handbuch der Orientalistik 1. Abt., 12. Bd.), S. 895–908.

DIES.: *The introduction of ḥadīth in al-Andalus (2nd/8th – 3rd/9th centuries)*. In: Der Islam 66 (1991), S. 68–93.

DIES.: *The polemic about the* karāmāt al-awliyā' *and the development of Ṣūfism in al-Andalus (fourth/tenth – fifth/eleventh centuries)*. In: Bulletin of the School of Oriental Studies 55 (1992), S. 238–249.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000254

DIES.: *The treatises against innovations* (kutub al-bida'), in: Der Islam 69 (1992), S. 204–256.

M. 'A. AL-ĞĀBIRĪ: *Madḫal al-'āmm: Tārīḫ al-'ilāqa baina 'd-dīn wa'l-falsafa fi 'l-islām.* In: DERS.: (Hrsg.): *Faṣl al-maqāl fī taqrir mā baina 'š-šarī'a wa'l-ḥikma min al-ittiṣāl au wuǧūb an-nazar al-'aqlī wa-ḥudūd at-ta'wīl (ad-dīn wa'l-muǧtama')*. Beirut 1997 (Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīya. Silsilat at-turāṯ al-falsafī al-'arabī. Mu'allafāt Ibn Rušd: 1), S.9–50.

'U. AL-ĞAIDĪ: *Mabāḥiṯ fi 'l-maḏhab al-mālikī bi 'l-Maġrib.* Rabat 1993

C. GEERTZ: *Religion als kulturelles System.* In: DERS.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M. 1987 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696), S. 44–95.

DERS.: *Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel.* In: DERS.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M. 1987 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696), S. 96–132.

TH. F. GLICK: *Islamic and Christian Spain in the early middle ages.* Princeton. N. J. 1979.

M. 'A. ḪALLĀF: *Tārīḫ al-qaḍā' fi in al-fatḥ al-islāmī ilā nihāyat al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī al-ḥādiya 'ašara al-milādī.* Kairo 1992.

W. B. HALLAQ: *A history of Islamic legali theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh.* Cambridge u. a. 1997.

DERS.: *On inductive corroboration, probability and certainty in Sunnī legal thought.* In: N. HEER (Hrsg.): *Islamic law and jurisprudence.* Seattle/London 1990, S. 3–31.

aṭ-Ṭ. IBN 'AŠŪR: *Maqāṣid aš-šarī'at al-islamīya.* Tunis 1978.

G. H. A. JUYNBOLL: *Muslims introduction to hisi Ṣaḥīḥ. Translated an annotated with an excursus on the chronology of* fitnai *and* bid'a. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984), S. 263–311.

M. KABLY: *Les soubassements historiques de l'islamisme.* In: DERS.: *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval.* Paris/Rabat 1989 (Islam d'hier et d'aujourd'hui 33), S. 11–45.

M. H. KERR: *Islamic reform.* Los Angeles 1966.

J. LÓPES ORTIZ: *Fatwas granadinos de los siglos XIV y XV.* In: Al-Andalus 6 (1941) S. 73–127.

M. MARIN: *Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del* ḥadīṯ *en al-Andalus.* In: Al-Qanṭara 1 (1980), S. 165–208.

DIES.: *Una familia de ulemas cordobeses: losi Banū 'Īsà.* In: al-Qanṭara 6 (1985), S. 291–320.

M. KH. MASUD: *Islamic legal philosophy. A study of Abū Isḥāq al-Šāṭibī's life and thought.* Islamabad 1984².

B. MEYER: *Versuch einer Soziologie islamischen Wissens in einem westafrikanischen Kontext.* In: Sociologus NF. 31 (1981), S. 97–120.

A. AR-RAISŪNĪ: *Madḫal ilā maqāṣid aš-šarī'a.* Rabat 1997².

R. RIḌĀ: *At-Ta'rīf bi-kitāb al-I'tiṣām.* In: aš-Šāṭibī: *al-I'tiṣām.* Bd. 2, S. 1–9.

V. RISPLER: *Toward a new understanding of the termi* bid'a. In: Der Islam 68 (1991), S. 320–328.

F. Rosenthal: *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam.* Leiden 1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000255

Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā AŠ-ŠĀṬIBĪ al-Ġirnāṭī: *al-I'tiṣām*. Bd. 2. Ed. R. RIḌĀ. Beirut 1995².

DERS.: *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-aḥkām*. Bd. 4. Ed. M. Ḥ. MAḤLŪF, o. O., o. J.

E. VON SAVIGNY: Sprachspiele und Lebensformen: *Woher kommt die Bedeutung?* In: DERS. (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen*. Berlin 1998 (Klassiker Auslegen 13), S. 7–39.

A. SCHIMMEL: *Und Muhammad ist sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. Düsseldorf/Köln 1981 (Diederichs Gelbe Reihe 32).

K. SCHREINER: *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit der Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*. In: DERS. (Hrsg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*. München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 20), S. 1–78.

M. SCHWINGEL: *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*. Hamburg 1993 (Argument Sonderbände. Neue Folge. 215).

Abū Ya'qūb Yūsuf b. Yaḥyā AT-TĀDILĪ: *at-Tašawwuf ilā riǧāl at-taṣawwuf wa-aḫbār Abi 'l-'Abbās as-Sabtī*. Hrsg. v. A. AT-TAUFĪQ. Casablanca 1997² (al-Mamlaka al-maġribīya. Ǧāmi'a Muḥammad al-ḫāmis. Manšūrāt Kullīyat al-ādāb wa'l-'ulūm al-insānīya bi'r-Ribāṭ. Silsila buḥūṯ wa-dirāsāt 22).

S. M. TALBI: *Les bida'*. In: DERS.: *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*. Tunis 1982 (Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Tunis. Quatrième Série: Histoire. Bd. 26), S. 319–349.

Abū Bakr Muḥammad AṬ-ṬUṬṬŪŠĪ: *Kitāb al-ḥawādiṯ wa'l-bida'*. Ed. A. M. TURKI. Beirut 1990.

D. URVOY: *La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes*. In: Al-Andalus 37 (1972), S. 87–132.

DERS.: *Le monde des ulāmas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Étude sociologique*. Genf 1978.

DERS.: *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville aux temps des empires berbères (fin XIe – début XIIIe siècles)*. Toulouse 1990.

DERS.: *The 'ulamā' of al-Andalus*. In: S. Kh. JAYYUSI (Hrsg.): *The legacy of Islamic Spain*. Leiden u. a. 1992 (Handbuch der Orientalistik 1. Abt., 12. Bd.), S. 849–877.

J. WAARDENBURG: *Official and popular religion in Islam*. In: Social Compass 25 (1978), S. 315–341.

M. WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 1980⁵.

L. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*. In: DERS.: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt a. M. 1997¹¹ (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 501), S. 225–618.

Abu 'l-Ašbāl AZ-ZUHAIRĪ (Ed./Bearb.): *Ṣaḥīḥ Ǧāmī' bayān al-'ilm wa-faḍlihī*. Kairo 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000256

Mawlānā Luṭfullāh Chūstī
An outline of his hagiography and political activity

Bakhtiyor Babajanov (Tashkent)

In the 1940s, Professor A. A. Semionov wrote that among the Naqshbandī shaikhs active in Transoxiana in the 16th century, the least studied was Mawlānā Luṭfullāh Chūstī. Semionov himself published a relatively full description of one version of Luṭfullāh's hagiography[1], but did not in fact analyse the events mentioned in this source[2].

Until this publication, there was a short note (one paragraph only) about Luṭfullāh by V. L. Viatkin, who did not, however, give any source for this[3]. Later, already in 1988, the American scholar Devin DeWeese touched upon some aspects of the Naqshbandī-Kubrawī conflict, where Mawlānā Luṭfullāh Chūstī acted as the Naqshbandī leader in Tashkent and Samarqand[4]. This, it would seem, is everything published to date about Luṭfullāh Chūstī. In any case, as far as I know, presently there is no full description of Mawlānā Luṭfullāh's life using all available hagiographical sources about him and other shaikhs. Thus, we certainly cannot say that we have a clear understanding of his role in Naqshbandī history and in the political setting of Transoxiana in the middle of the 16th century.

In this paper, I want to give an account of the life and activity of Mawlānā Luṭfullāh Chūstī as one of the leaders of one branch of the

[1] [The Russian term биография is rendered by "hagiography" where appropriate. – Translator's note.]

[2] Semionov, A. A.: *Unikal'nyi pamiatnik agiograficheskoi sredneaziatskoi literatury XVI v.* In: Izvestiia uzbekistanskogo filiala Akademii Nauk SSSR 1940 No. 12, p. 42–52 (first part), 1941 No. 3, p. 37–38 (second part).

[3] Viatkin, V. L.: *Sheikhi Juibari. Khoja Islam.* In: *Bartol'du V. V. – turkestanskie druz'ia, ucheniki i pochitateli.* Tashkent 1927, p. 10.

[4] DeWeese, Devin: *The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia.* In: Iranian Studies 21/1–2 (1988), p. 45–83. [The same author has recently published another study concerning conflicts between sufi organizations in Central Asia: *The* Mashā'ikh-i turk *and the* Khojagān: *Rethinking the links between the Yasavī and Naqshbandī traditions.* In: Journal of Islamic Studies (Oxford) 7/2 (1996), p. 180–207. – Translator's note.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000257

Nақshbandiyya. In this, particular attention will be given to his struggle for leadership in the Naqshbandī *ṭarīqat*, which opposed him to another noted Naqshbandī leader, Khoja Islām Jūybārī (d. 1563), and to the split this caused in the Naqshbandiyya. It also seems worthwhile analyzing the conflicts opposing the Naqshbandiyya and the Kubrawiyya in more detail than has been done by the scholars mentioned above, and, above all, to consider their political consequences and political background. As concluding remarks, some information about Luṭfullāh's successors and the line descending from him will be added.

Sources

Presently, three hagiographies dealing with Mawlānā Luṭfullāh Chūstī are known to me. The earliest is *Manāqib-i Mawlānā Lutfullāh*, written by his disciple and successor Mawlānā Muḥammad al-Muftī al-Tāshkandī al-Āhangarānī immediately after his master's death, i. e. in about 1572–1573. The work is known in a unique copy in the Tashkent Oriental Institute "Beruni" (shelf number 5785), which has until now not been used in scientific research[5].

The author more than once mentions his own name in the work, particularly when he participated in the events he describes. At the end of his work, Muḥammad al-Muftī states that there are many different stories about his teacher circulating, but most of them, as the author remarks, were "made up by evil tongues". This was the reason why the author rejected such stories as he considered untrustworthy, and he claims that concerning events retold in the book he either "witnessed [them] with my own eyes", or else he has proof of their authenticity (fol. 234b).

The work comprises 8 chapters (*bāb*), which in turn are made up of several parts (*faṣl*). However, some of the chapters are out of order, and

[5] This manuscript was copied in 1292/1875–1876; the name of the copyist is not known. The work was briefly described by R. JALILOVA in the 11th volume of *Sobranie vostochnykh rukopisei* (SVR), Tashkent 1987, p. 363–364, No. 7566). JALILOVA, however, did not notice that this was the earliest known hagiography on Luṭfullāh Chūstī and that V. V. BARTOL'D and A. A. SEMIONOV thought that it had been lost. – It should be added that a manuscript of a *Manāqib-i Mawlānā*, described as a biography of Mawlānā Luṭfullāh Chūstī, was found in 1913 in the collection of Yūsuf-khān-töre in Namangan by (the later) TOGAN, as mentioned in A.-Z. VALIDOV: *Vostochniia rukopisi v Ferganskoi oblasti*. In: ZVOIRAO, 22 (1915), p. 303–320 (p. 312, No. 2). It has yet to be decided whether this is the very manuscript described in SVR 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000258

chapter 5 does not appear in the text at all[6]. We may suggest that the author did not complete his work – unless it was distorted by copyists later on.

In his youth, Muḥammad al-Muftī for some time "served" one of Khoja Aḥrār's (d. 1490) famous pupils, Muḥammad al-Qāżī (d. 1516), together with his future *pīr* Mawlānā Luṭfullāh Chūstī[7]. After Muḥammad al-Qāżī's death, both of them "placed their hands" in those of Aḥmad Khojagī Kāsānī Dahbidī (i. e., became his pupils), who is better know under his honorific "Makhdūm-i Aʿẓam" (d. 1542). Later, Muḥammad al-Muftī stayed with Mawlānā Luṭfullāh until the latter's death (in 1571); Muḥammad al-Muftī was charged to lead the Naqshbandī circle in Āhangarān (today Angren)[8].

As V. V. Bartol'd and A. A. Semionov remarked, Muḥammad al-Muftī's work was the main source for the larger compilations made by the authors of the other two hagiographies on Mawlānā Luṭfullāh; these scholars did not know any copies of the earlier work and thought that it was lost[9].

The first of these compilations on Chūstī is *Sirāj al-sālikīn wa-laṭā'if al-ʿārifīn* by ʿUbaidallāh al-Naqshbandī al-Samarqandī. This work is known due to a short description by Bartol'd[10]. A more detailed description of the same copy was done by A. A. Semionov[11]. Here we may note some information concerning the author not known to these scholars. As evidenced by Muḥammad al-Muftī, Khoja ʿUbaidallāh Samarqandī served as *mutawallī* and general leader (*sar-i ḥalqa*) of the Rabāṭ *khānaqāh* in Samarqand[12]. The same author mentions that ʿUbaidallāh Samarqandī wrote another work, entitled *Majmūʿ-i masmūʿāt*[13].

[6] It is maybe worth noting that A. A. Semionov found out that there was an equally untidy order of chapters in later compilations whose source was Muḥammad al-Muftī's work, *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 54.

[7] Muḥammad al-Muftī, fol. 107b.

[8] Ibid., fol. 166a, 168b; see also Muḥammad Raḥīm: *Sirāj al-sālikīn*, ms. IV AN RUzb, No. 629, fol. 72b.

[9] Bartol'd: *Otchiot o komandirovke v Turkestan (avgust-dekabr' 1920 g.)*. In: Sochineniia vol. 8, Moskva 1973, p. 378–379; Semionov: *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 54. – The work was, however, noted by Validov (Togan), see note 5; Bartol'd seems to have thought that Validov's manuscript in fact was *Sirāj al-sālikīn*, the work by ʿUbaidallāh Samarqandī discussed below.

[10] Bartol'd: *Otchiot*, p. 378–379.

[11] Semionov: *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 53.

[12] Muḥammad al-Muftī, fol. 161a.

[13] Ibid., fol. 175b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000259

'Ubaidallāh Samarqandī himself asserts that he began composing his work when his master Mawlānā Luṭfullāh was still alive and even showed him some chapters. Luṭfullāh, however, did not allow him to finish his book until shortly before his death[14]. If this is correct, the question arises as to why we find large excerpts in this book taken from Muḥammad al-Muftī. We must recall that Muḥammad al-Muftī wrote his *Manāqib* immediately after Luṭfullāh's death – that is, two or three years after 'Ubaidallāh Samarqandī had finished his *Sirāj al-sālikīn*. In addition, 'Ubaidallāh Samarqandī, as already BARTOL'D and SEMIONOV noticed[15], almost literally quotes passages from Muḥammad al-Muftī's *Manāqib* and even refers to this work. It is also interesting to note that in both books we do not only find the same structure of chapters but also the same disorder in their composition.

All in all, there is no doubt that both writings are very close to each other; the only difference is that 'Ubaidallāh Samarqandī gives some additional details on events located in Samarqand. Apart from this, the introduction and the concluding part of *Sirāj al-sālikīn* are structured differently. They do not, however, include any additional information on Mawlānā Luṭfullāh.

All this necessitates a careful comparison of the two sources in order somehow to explain the aforementioned contradictions. Unfortunately, for the time being, I am unable to do just this because *Sirāj al-sālikīn* is unavailable to me[16]. However, for the purposes of this paper, it is sufficient to use the fullest source on Mawlānā Luṭfullāh, i. e. the *Manāqib*, and the relatively detailed description of *Sirāj al-sālikīn* published by SEMIONOV.

At the end of the 16th century, yet another version of Mawlānā Luṭfullāh's hagiography was written by Khalīfa-yi Muḥammad Raḥīm. This work, as far as I know, is extant in a unique copy in the Tashkent Oriental Institute "Beruni" (no. 629). This copy was noted by SEMIONOV, who also remarked that this work really was an abridgement of 'Ubaidallāh Samarqandī's book[17]. But SEMIONOV did not pay attention to the fact that Muḥammad Raḥīm more often quotes Muḥammad al-Muftī's *Manāqib* than Samarqandī's work (e. g., fol. 72b, 73b, and in other places).

[14] SEMIONOV: *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 53.

[15] SEMIONOV: *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 54; BARTOL'D: *Otchiot*, p. 379.

[16] The only known copy of this work is kept at Dushanbe, in the A. A. SEMIONOV fond of the Institute of History, Archeology and Ethnography.

[17] SEMIONOV: *Unikal'nyi pamiatnik*, part I, p. 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000260

Muḥammad Raḥīm called his book *Sirāj al-sālikīn*; this title is in turn an abridgement of Samarqandī's title (fol. 11b). In Muḥammad Raḥīm's own words, he decided to take up the *qalam* because Samarqandī's book had been heavily distorted by ignorant copyists, and therefore "the tongues of the people of reproach and of outward knowledge grew longer", and all kinds of nonsense were told about Mawlānā Luṭfullāh (fol. 5a, 6a–b). On the whole, Muḥammad Raḥīm structured Samarqandī's work more systematically; he divided his book into 6 chapters (*bāb*), with each chapter subdivided into thematic sections (*faṣl*) (fol. 12b–14a). About himself, the author only reveals that he was a true devotee (*mukhliṣ*) of Mawlānā Luṭfullāh's and served him (fol. 6a). The end of the extant copy is missing, the text breaks off at fol. 136 in the middle of chapter 5.

Thus, out of the described three works on Mawlānā Luṭfullāh's hagiography, the first two can be considered as the fullest and most original ones[18].

In this paper other hagiographical sources are also used: e.g., the earliest family chronicle on the Jūybārī khojas, *Rawżat al-riżwān wa ḥadīqat al-ghilmān*[19], and a later redaction of Makhdūm-i Aʿẓam's hagiography written by his grandson Abū 'l-Baqā in 1026/1617 called *Jāmiʿ al-maqāmāt*[20]. The open partiality of these works in favour of the Jūybārī family notwithstanding, both works give precious information about the split in the Naqshbandiyya which occurred after Makhdūm-i Aʿẓam had died. Other narrative sources used in this article are well known and do not need further description.

[18] According to information given by Mahmud Hasani (Tashkent Oriental Institute "Beruni" – personal communication), there is yet another work by an unknown author the title of which is *Arwāḥ al-quds*, containing the hagiographies of Makhdūm-i Aʿẓam, Luṭfullāh Chūstī and some of their successors and offspring. It is in the possession of the Dahbidī descendants of Makhdūm-i Aʿẓam, who are presently preparing a translation of this work into Uzbek. This work was written at the beginning of the 18th century according to Mahmud Hasani.

[19] Badr al-dīn b. ʿAbd al-Salām Kashmīrī: *Rawżat al-riżwān wa ḥadīqat al-ghilmān*, ms. IV AN RUzb no. 2094.

[20] Abū 'l-Baqā b. Bahā' al-dīn b. Aḥmad Kāsānī: *Jāmiʿ al-maqāmāt*, ms. IV AN RUzb no. 72. This is the earliest and fullest of the extant copies, dating from 1034/1634–1635. At the IV AN RUzb, 21 copies of this work are kept in all, out of these, 6 are described in SVR (vol. 3, p. 315–316).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000261

The early life of Mawlānā Luṭfullāh

Mawlānā Luṭfullāh b. Fatḥullāh Chūstī came from Chadak, situated at 5 *farsakh* "to the *qibla*" (i. e., west) from Akhsikat (Ferghana valley). His father, Shaikh Fatḥullāh, had received his *irshād* (permission to train disciples in the mystical path) from "Turkic shaikhs whose *silsila* went back to Aḥmad Yasawī". Shaikh Fatḥullāh took up his son's education and "was the first to initiate him into the hidden sciences" (sufism). Having finished his studies at Akhsī, Luṭfullāh got married and returned to Chadak. Here, a *fatwā* he gave (we do not learn what it was about) so much annoyed the people of Chadak, including even his close friends and relations, driving them to openly hostile behaviour towards Mawlānā and his family, that they were forced to leave Chadak for nearby Zabarqān. But they had to move even from there because "people treated them badly". After that, Mawlānā Luṭfullāh and his family went to Karniyān, but they could not stay there, either, since "people continually harassed them", and at last, they came to Jūs[21].

Finally settled at Jūs, Mawlānā often travelled to Akhsikat where he had close relations to the local *ulama*. During one of these trips Luṭfullāh met one of Khoja Aḥrār's disciples, Mawlānā Shāh Ḥusain Akhsī, and became his *murīd*.[22] After a while, Luṭfullāh wanted to move to Samarqand. But Shāh Ḥusain Akhsī tried to persuade him to stay two more years in order to accomplish his knowledge of the Arabic language and the hidden sciences of sufism[23]. However, Mawlānā Luṭfullāh left for Samarqand, where, for a short time, he studied with Mawlānā Muḥammad al-Samarqandī. Apparently, this relationship did not satisfy Luṭfullāh spiritually, and under some pretext he again returned to Chadak; from there, he once more "made for the threshold of His Holiness Shāh Ḥusain". Shāh Ḥusain accepted him and, after some discussion, said: "Beware of becoming anyone's *murīd*, for thereby your affairs could get into disarray, and your greatness could be diminished. I know you very well: I have not seen such faculties like you have; you do not need a *pīr*, and I know people well."[24] After some time, Shāh Ḥusain

[21] Muḥammad al-Muftī, fol. 52b–54b; Muḥammad Raḥīm, fol. 53b–56b, 59a–60a.

[22] Muḥammad al-Muftī, fol. 64b; Muḥammad Raḥīm, fol. 55b.

[23] Muḥammad al-Muftī, fol. 70b.

[24] Ibid., fol. 71b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000262

told Luṭfullāh to go to Bukhara to see Mawlānā Muḥammad Qāżī, since, as he said, "the affairs of the Khojagān workshop are in his hands"[25].

After Muḥammad Qāżī's death (in 1516) Mawlānā Luṭfullāh recognized that Makhdūm-i Aʿẓam then was "the head of the Khojagān *ṭarīqat*". At least, this is what Muḥammad al-Muftī and Muḥammad Raḥīm affirm and even repeat many times in their works[26]. However, in one of the early hagiographies on Makhdūm-i Aʿẓam, there is a story reported on the authority of Mawlānā Luṭfullāh himself. According to this report, Luṭfullāh, after Muḥammad Qāżī's death, had some doubts as to whether Makhdūm-i Aʿẓam really was the Pole (*quṭb*) and thought he was not worthy to be the head of the *ṭarīqat*. But soon afterwards his doubts vanished and he was convinced of Makhdūm-i Aʿẓam's qualities[27].

According to Muḥammad Raḥīm, Makhdūm-i Aʿẓam himself gave Mawlānā Luṭfullāh the permission to take on *murīds* and to conduct spiritual discussions (*ṣuḥbat*) with them. His closest followers more than once urged him to profit from his status as a *shaikh* more actively and to take on *murīds*. But Luṭfullāh always refused on the grounds that while Khojagī Kāsānī was alive, to use his status as a *shaikh* would be improper (*bī-adabī*) and would contradict the rules established in the Khojagān *ṭarīqat*. For three years, moreover, fearing slander and backbiting, Mawlānā Luṭfullāh went to see Makhdūm-i Aʿẓam in Samarqand several times each year in order to demonstrate his personal loyalty to his master. In the end Makhdūm-i Aʿẓam dispelled Luṭfullāh's doubts and permitted him to take on disciples on his own account and "to summon the people to the abode of God's majesty"[28]. This provoked a negative reaction (the source says "envy") on the part of Khojagī Kāsānī's other *murīds* who afterwards tried to slander Mawlānā Luṭfullāh at every opportunity. Makhdūm-i Aʿẓam nonetheless confirmed his "complete permission" (*rukhṣat-i kull*), which was even given in writing and which affirmed that "all the brethren [of the *ṭarīqat*] in Tashkent, Farkat, Piskent and Akhsi are entrusted to Mawlānā Luṭfullāh"[29]. All the same, Makhdūm-i Aʿẓam's other disciples (Mawlānā

[25] Ibid., fol. 72b–73a. Mawlānā Luṭfullāh's trip to Bukhara can be dated to ca. 1507–1510, and Shāh Ḥusain died in 935/1528–1529.

[26] Muḥammad al-Muftī, fol. 81–82b, 112b sqq; Muḥammad Raḥīm, fol. 69a sqq.

[27] Qāsim b. Shahr-i ṣafā'ī: *Anīs al-ṭālibīn*. Ms. IV AN RUzb, no. 3969, fol. 66b–67b.

[28] Muḥammad al-Muftī, fol. 112a–b.

[29] Ibid., fol 73a–74b. We may recall that the territories named here coincided with the region controlled by Barāq Khan, with whom Luṭfullāh was on better terms than was his teacher Makhdūm-i Aʿẓam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000263

Bābā Mīr Kāsānī, Mawlānā Muḥammad ʻAlī Ṣūfī, Mawlānā ʻImād Shabashī, Khoja Bābā-yi Tāshkandī, Muḥammad Wālī Chadakī and others) still continued to report on Luṭfullāh, telling their master that he wanted to take "the *murshid*'s seat in the *ṭarīqat*" and even took on disciples in his own name. According to Muḥammad al-Muftī, Makhdūm-i Aʻẓam strictly lectured the reporters and told them that he considered Luṭfullāh to be his chief successor (*khalīfa*)[30].

When Makhdūm-i Aʻẓam died, Mawlānā Luṭfullāh was not able to achieve full recognition as the *ṭarīqat*'s leader (see below), and limited his activity to the above-mentioned territory, with some trips to Ḥiṣār and to Samarqand.

Khoja Islām Jūybārī and Mawlānā Luṭfullāh: struggle for leadership in the *ṭarīqat* and the split in the Naqshbandiyya

As is well known, its political activity turned the Naqshbandiyya into a politico-religious organization of a quite distinct kind, with its head assuming the functions of both a political and spiritual leader. The main feature of the Naqshbandiyya's organizational structure during the period under consideration is its exceptional autocratization[31]. This development, in turn, led to struggles among the paramount leader's principal followers in a given region for the right to be the principal representative of the brotherhood's head there. One of these struggles for leadership, as is evident from the sources, occurred among followers of Makhdūm-i Aʻẓam after the latter's death in 1542.

Makhdūm-i Aʻẓam (Khojagī Kāsānī)'s foremost followers were Khoja Islām Jūybārī (d. 1563) and Mawlānā Luṭfullāh Chūstī. Makhdūm-i Aʻẓam himself, during his lifetime, entrusted his seat (*masnad*) as head of the Naqshbandī *ṭarīqat* to his eldest son Muḥammad Amīn[32]. All of Makhdūm-i Aʻẓam's followers in turn were obliged to "obey the orders of this master" (Khoja Muḥammad)[33]. However, Khoja Muḥammad, as he himself recognized, did not feel that he was a worthy successor to his

[30] Muḥammad al-Muftī, fol. 90b–91b.

[31] [The term автократизация is a neologism in Russian, and thus, it may perhaps be rendered in a like manner in English. – Translator's note.]

[32] His mother, Makhdūm-i Aʻẓam's first wife Bībī Kāsānī, a daughter of Sayyid Yūsuf, stemmed from Kāsānī *sayyids*.

[33] Abū 'l-Baqā' b. Khoja Bahā al-dīn: *Jāmiʻ*, fol. 6b–7a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000264

father, and "attached his will to Mawlānā Luṭfullāh"[34]. As one of the principal followers of Makhdūm-i Aʿẓam, Mawlānā Luṭfullāh did not hesitate to take Khoja Muḥammad under his patronage, especially insofar as this gave him the right to claim, quite legally, the title of Makhdūm-i Aʿẓam's first successor. This right, however, had yet to be recognized by a majority of the contemporary Naqshbandī *shaikhs*. In order to obtain their assent, Mawlānā Luṭfullāh decided to visit Bukhara, where the most important followers of Makhdūm-i Aʿẓam were living. On this trip Khoja Muḥammad accompanied him, apparently in order to validate Mawlānā Luṭfullāh's investiture.

One of the stories recounting this visit is found in an account by Bābā Sulṭān, a follower first of Makhdūm-i Aʿẓam and later of Khoja Islām Jūybārī. This author claimed to have written down his story on the authority of Khoja Muḥammad himself. Khoja Muḥammad told him that before his death, his father had bequeathed him the largest part of his fortune and "the affairs of the Khojagān workshop". But afterwards, when Khojagī Kāsānī was dead, Khoja Muḥammad was uneasy because he knew that he had not yet reached the same degree of perfection as other followers of his father's. And then, as the author tells us, he decided to „attach his will to Mawlānā Luṭfullāh".

When Mawlānā Luṭfullāh and Khoja Muḥammad arrived in Bukhara from Samarqand, Khoja Islām Jūybārī came to meet them; he at once dismounted in order to show his obedience to the *ṭarīqat*'s new master. Islām Jūybārī asked for permission to join the retinue honouring the new arrivals, and led the distinguished visitors to the Pā-yi Āsiyān *khānaqāh*[35] where they were to stay. A small gathering was arranged at the same place. Khoja Islām evidently understood that the really important figure was Mawlānā Luṭfullāh (who also conducted the small gathering). Afterwards, Khoja Islām approached Khoja Muḥammad and, firmly grasping his right hand, drew him closer to himself. Khoja Muḥammad later remembered: "In this moment, I felt that my enfeebled spiritual bond (*nisbat*) to my father again became strong in me ..."[36] When Khoja Islām Jūybārī left, Khoja Muḥammad felt as if his heart was entirely filled with inexhaustible divine bounty, and the next

[34] Badr al-dīn Kashmīrī: *Rawżat al-riżwān*, fol. 79b.

[35] I could not find any information concerning the whereabouts of this *khānaqāh*.

[36] Badr al-dīn Kashmīrī: *Rawżat al-riżwān*, fol. 79b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000265

morning, as if compelled against his will, he hurried to Jūybār[37] to see Khoja Islām. They spent all day together in discussion until night. Mawlānā Luṭfullāh, sensing something amiss, sent a servant of the *khānaqāh* to fetch Khoja Muḥammad. But he refused to return to Mawlānā Luṭfullāh, sending the servant back with the following message: "All I lost out of my father's inheritance, I found in the hidden knowledge (*bāṭin*) of Ḥażrat Khoja [Islām]. Now I no longer need anyone but him."[38] Some days later, Mawlānā Luṭfullāh left Bukhara. After a few more days, Khoja Muḥammad moved from Samarqand to Bukhara and "stayed in the service of His Holiness" (Khoja Islām)[39]. One of Khoja Islām's daughters and a niece were given him in marriage[40]. Thus, family ties were added to the spiritual ones, and this evidently enhanced Khoja Islām's authority as principal follower of Makhdūm-i Aʿẓam.

These events are recounted in an altogether different way by Ḥāfiẓ Yūsuf ʿAlī Sūsangī, another disciple of Khoja Islām's. According to his report, when Mawlānā Luṭfullāh and "Makhdūmzāda-yi kalān" (Khoja Muḥammad) had come to Bukhara, they stayed at the *khānaqāh* in the village of Pā-yi Āsīyān, where they organized large gatherings and where the people of Bukhara and the surrounding countryside started flocking in ever-increasing numbers. Mawlānā Luṭfullāh presided over all these sessions, and about one thousand followers (*aṣḥābān*) of Makhdūm-i Aʿẓam eagerly expressed their obedience. Khoja Islām Jūybārī, who evidently was not present at these meetings, stayed at his estate in Jūybār during this time, and from there he suddenly moved to the village of Afshīna (about 5–6 km south-west of Bukhara) together with his disciples. There, Khoja Islām talked to them [had a *ṣuḥbat*] "in the old Shawdarī mosque"[41]. When left alone for a while with Ḥāfiẓ Yūsuf (who tells the story), Khoja Islām asked him: "The day when *mullā* Luṭfullāh held his first meeting at the Makhdūm's *khānaqāh*,

[37] This is the south-westerly part of Bukhara where the Jūybārī family lived of old.

[38] Badr al-dīn Kashmīrī: *Rawżat al-riżwān*, fol. 80a.

[39] Ibid.

[40] Muḥammad Ṭālib b. Tāj al-dīn Ḥasan: *Maṭlab al-ṭālibīn*. Ms IV AN RUzb, no., 3757, fol. 78b. The family relationship between Khoja Muḥammad Amīn and Khoja Islām is confirmed by funerary inscriptions on the Jūybārī family necropolis Chār Bakr (ca. 4 km west of Bukhara) studied by the present writer.

[41] Tradition has it that this mosque was founded already by Qutaiba b. Muslim (governor of Khurasan, 705–715), cf. BARTOL'D, V. V.: *Turkestan v ėpokhu mongol'skogo nashestviia*, Sochineniia I (Moskva 1963), p. 171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000266

many Bukharans became his *murīds*. Did you repent, too?"[42] He answered: "No." "Why didn't you act like the other brethren (*yārān*) of our *ṭarīqat*?", Khoja Islām next asked. Ḥāfiẓ answered: "Nothing that Mawlānā Luṭfullāh said seemed to me sufficiently incontrovertible to cause me to repent and become his disciple." The Khoja Islām asked: "And if I showed you some real evidence (*taḥqīq*)[43], will you remain my *murīd*?" Ḥāfiẓ said: "Of course." Khoja Islām rose and, in our transmitter's words, "his clothes turned into a flaming fire which spread unbearable heat", so that even the ceiling and the columns of the mosque caught fire. This sight much impressed and moved Ḥāfiẓ Yūsuf and the other disciples who came running into the mosque, and many people who heard this came to believe that Khoja Islām really was the Axis (*quṭb*)[44].

In spite of their fantastic literary elements, the accounts cited here seem to have a real basis. In the version of Yūsuf Sūsangī, the information that Khoja Islām led his disciples out of town deserves particular attention since this seems to indicate that he thought Mawlānā Luṭfullāh might exert unwelcome influence on them. It might also be conjectured that Khoja Islām, in order to impress his disciples, had recourse to some complicated pyrotechnical tricks, if we do not dismiss the whole story as a literary embellishment. Mawlānā Luṭfullāh's trip to Bukhara is, on the whole, easily understood: Makhdūm-i Aʿẓam's most important and influential followers were living there, and if they recognized Mawlānā Luṭfullāh as paramount leader, this would undoubtedly enhance his position. His initial successes in Bukhara were, however, reduced to almost nothing when Makhdūm-i Aʿẓam's son and hereditary successor Khoja Muḥammad changed sides, suddenly declaring that he would "attach his will" to Khoja Islām, thus breaking with Luṭfullāh. His motives in so unexpectedly changing his loyalties are not altogether clear. Possibly one of the transmitters, Bābā Sulṭān, comes close to the truth when he asserts that the very first short encounter with Khoja Islām so impressed Khoja Muḥammad that he felt sincerely attached to him. Yet, we must not forget to allow for the transmitter's partiality, since the report was transmitted and committed to writing by Khoja Islām Jūybārī's *murīds*. Another plausible reason for Khoja Muḥammad

[42] Literally *Tū niz tawba kardī*? Khoja Islām wants to know whether Ḥāfiẓ Yūsuf regrets being his disciple and not Luṭfullāh's.

[43] I. e., something that will clearly show Khoja Islām's sanctity and power.

[44] Badr al-dīn Kashmīrī: *Rawżat al-riżwān*, fol. 80a–b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000267

to move to Bukhara with his family could have been the hostile climate developing in Samarqand with regard to Makhdūm-i Aʿẓam's descendants and successors. This reached a point where some *amirs* in the service of the Shibanid ʿAbd al-Laṭīf Khan (r. in Samarqand 1534–1550) thought it possible to cause disturbances in Dahbid at the *mazār* of Makhdūm-i Aʿẓam (12 km north-west of Samarqand) and to lay waste its surroundings. ʿAbd al-Laṭīf Khan, meanwhile, refused to punish the culprits[45]. And finally, there is a third version of how Khoja Muḥammad entrusted the paramount leadership of the *ṭarīqat* to Khoja Islām, apparently as partial as the other two. This version is found in the introduction (*muqaddima*) to a later hagiography of Makhdūm-i Aʿẓam, *Jāmiʿ al-maqāmāt*. Its author Abū 'l-Baqā', one of Makhdūm-i Aʿẓam's grandchildren, affirms that, having arrived in Bukhara, Khoja Muḥammad Amīn often came to see Khoja Islām Jūybārī, "whose behaviour was altogether modest so that nobody could guess how high his rank as a dervish was, and in his outward look there were no signs of haughtiness". This very much pleased Khoja Muḥammad. During one of their meetings, where many of Makhdūm-i Aʿẓam's followers were present, Khoja Muḥammad rose with the intention of offering his hand to Khoja Islām, i. e. of recognizing him as the paramount leader of the *ṭarīqat*. But the latter drew away his hand, saying that Makhdūm-i Aʿẓam had ordered all his followers to submit to his oldest son Khoja Muḥammad. After that, Khoja Islām hid his hand under his arm and explained: "You ask that I continue your forefather's *nisbat* [spiritual link]. God knows best that I have no right to do so, just as neither Mullā Luṭfullāh[46] nor Mullā Khūrd[47] nor any of his followers has that right."[48] After having thus refused for a long time, Khoja Islām nevertheless decided to take Khoja Muḥammad's hand, and thereby he established, practically, the legitimacy of his status as leader of Makhdūm-i Aʿẓam's followers (or at

[45] Dūst Muḥammad al-Kishī: *Silsilat al-ṣādiqīn*. Ms. IV AN RUzb, no. 622, fol. 217b–218a. In this regard we may add that ʿAbd al-Laṭīf had close relations with the Kubrawī *shaikh* Ḥasan al-Khwārazmī (d. 1551) and his followers who enjoyed his patronage.

[46] Khoja Islām purposely does not add his honorific *Mawlānā* to Luṭfullāh's name. Calling him a simple *mullā*, he wants to show that in his eyes, Luṭfullāh has mastered only the first steps of the path and is far from having attained secret sufi knowledge.

[47] This refers to one of Makhdūm-i Aʿẓam's younger sons, possibly Khoja Isḥāq, who considered Mawlānā Luṭfullāh his master.

[48] Abū 'l-Baqā', fol. 7a–b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000268

least a portion of them). After that, Khoja Muḥammad "for twenty-two years held fast to the sleeves of Khoja Islām's gown"[49].

In the same source, the explanations Khoja Muḥammad gave for his behaviour are disclosed. In his view, taking on leadership of the *ṭarīqat* would bring harm to himself, his descendants and his companions, since such a position of necessity implied involvement with worldly matters and people (*dunyāwiyān*). "For it is known experience", Khoja Muḥammad is quoted as saying, "that every honored one [*shaikh*] who is forced to occupy himself with worldly affairs will see the majority of his own descendants deprived of this noble *nisbat* (*az īn nisbat-i sharīf bī bahra mānda-and*). Just as Khoja Aḥrār said: 'We permitted a small amount of worldliness, but got totally involved in it. [As a consequence], discord developed among our descendants and followers.' For this reason, we [Khoja Muḥammad] sought shelter under the mantle of Khoja Islām and his descendants in order to keep worldly harm far from our descendants and companions."[50]

It is clear from all this that Khoja Muḥammad as a person was more inclined toward purely sufi endeavours than toward leadership of the *ṭarīqat*, and that the worldly, that is to say, political aspects of this latter activity were not to his liking and were perhaps beyond his means. His argument that he did not want to bring about harm to his descendants and companions does not sound very convincing, since in the end, Khoja Muḥammad, in handing over the leadership to Khoja Islām, doomed himself and his descendants to "loss and strife".

Unfortunately, all three reports of how Khoja Islām came to be the paramount leader of the Naqshbandiyya are clearly biased in his favour. Nonetheless, even through these partial reports, we can deduce that he could not establish himself in this position without a struggle with Makhdūm-i Aʿẓam's other disciples. In any case, the main argument underlying the legitimacy of Khoja Islām as the main leader was that Khoja Muḥammad accorded him this status. The most important conclusion from these reports (how Muḥammad Amīn did not want, was afraid of, or simply was not able to assume leadership) is that everyone knew that leadership implied, above all, looking after the worldly affairs of the *ṭarīqat*, and that not everyone could shoulder this responsibility. To get involved with worldly affairs, as Muḥammad Amīn remarked, could lead to "strife between descendants and companions". It might be

[49] Ibid., fol. 7b.
[50] Ibid., fol. 8a–b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000269

added that the history of the Naqshbandiyya in the 15th and 16th centuries shows that "strife" typically occurred after the paramount leader's death. This was precisely what happened after Khoja Aḥrār and Makhdūm-i Aʿẓam had died. And even if the sources do not say that Khoja Islām Jūybārī and Mawlānā Luṭfullāh directly confronted each other, the episodes cited here attest to their antagonism as a result of which both of them proceeded on their own in various parts of Māwarānnahr: while they may not have fought each other directly, at least they acted independently of each other. Their political orientations were divided accordingly; Mawlānā Luṭfullāh maintained close connections with Barāq Khan (at least in the beginning of his activity), whereas Khoja Islām Jūybārī patronized Barāq Khan's political enemies, and ʿAbdallāh II in particular (r. in fact 1557–1598).

Thus, we can speak of a split in the Naqshbandiyya. The conquest of Māwarānnahr by ʿAbdallāh Khan meant that Khoja Islām was able to gain in prestige considerably and to expand the area of his influence. Mawlānā Luṭfullāh and his followers continued to act independently in the peripheries of Māwarānnahr, particularly in Tashkent, the Ferghana valley and in Ḥiṣār.

We may note yet another fact. The struggle for leadership in the *ṭarīqat* described above was not reflected in the hagiographies written about Mawlānā Luṭfullāh. These only underline that he received the legal right to take on disciples of his own from Makhdūm-i Aʿẓam himself in the form of an *irshād-nāma* (cf. supra). But as far as the confrontation with Khoja Islām Jūybārī is concerned, the works on Luṭfullāh are silent. This is best explained if we take the political situation in this period (the second half of the 16th century), when these works were written, as a starting-point. By this time, ʿAbdallāh Khan had succeeded in uniting nearly all the Shibanid appanages under his rule, including those noted above, where Luṭfullāh's successors were active. Under these circumstances, an even slightly unfavorable portrait of Khoja Islām Jūybārī, whose descendants were very influential with ʿAbdallāh Khan, could hardly appear on the pages of a hagiography about Mawlānā Luṭfullāh. However, ideological considerations or "censorship" did not stop our authors from completely ignoring Khoja Islām. His name is not only passed over in the lists of Makhdūm-i Aʿẓam's main followers, but is not mentioned altogether, even though in these same works we find several accounts of clashes between Mawlānā Luṭfullāh Chūstī and other followers of Makhdūm-i Aʿẓam struggling for the leadership of local groups of the Naqshbandī *ṭarīqat*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000270

As already noted, relationships between a group of these followers and Luṭfullāh took on quite a hostile character even when Makhdūm-i Aʿẓam was still alive. After his death, this group refused to back Luṭfullāh's aspirations to the position of their deceased *murshid*'s chief successor. One of the most ardent opponents was Mawlānā Muḥammad Wālī Chadakī, mentioned above. Muḥammad al-Muftī gives a detailed account of this conflict. When he went to Ḥiṣār, accompanying his master Luṭfullāh, he received the following order: "This person [Muḥammad al-Muftī] is to go to his home region [Āhangarān] and kill Muḥammad Wālī Chadakī without delay!" Since he did not expect such an order, Muḥammad al-Muftī replied: "Our master! I am a simple seeker of truth (*ṭālib*). And he [Muḥammad Wālī] also is a dervish and an experienced ascetic (*riyāżat kishīda*) ... How can I kill him? After all, Mawlānā Muḥammad Wālī Chadakī is a companion of His Holiness, Mawlānā Khojagī Kāsānī." The author adds that Muḥammad Wālī used to behave very proudly with regard to Mawlānā Luṭfullāh. When the latter heard this refusal, he ordered Muḥammad al-Muftī to go to Āhangarān province anyway and to spend three days in fasting and in lone meditation (*iʿtikāf*). During this period, Muḥammad al-Muftī had a vision of Muḥammad Wālī with a sword (*shamshīr*) in his hands. Several times he attacked Muḥammad al-Muftī. Suddenly, Mawlānā Luṭfullāh appeared and ripped the sword from Muḥammad Wālī's hands. Then Muḥammad al-Muftī awoke and, regaining his senses, told his companions of his vision. Some time later the news reached them that Muḥammad Wālī had died[51].

A commentary would seem superfluous here. But the hagiographic style of the narrative need not prevent us from seeing a reflection of real events in this episode.

Another conflict between Mawlānā Luṭfullāh Chūstī and Mullā ʿImād Nūshbāshī[52] had a less tragic outcome. Mullā ʿImād was one of Makhdūm-i Aʿẓam's followers and at first refused to recognize Mawlānā Luṭfullāh's superiority; Luṭfullāh nonetheless succeeded in getting his assent, albeit resorting, in the process, to open pressure[53].

Similarly strained relations existed between Mawlānā Luṭfullāh and certain descendants of Makhdūm-i Aʿẓam, and several of the latter's followers as well[54].

[51] Muḥammad al-Muftī, fol. 211b–212b.
[52] Nūshbāsh is a settlement in the Āhangāran (Angren) region.
[53] Muḥammad al-Muftī, fol. 213b–214a.
[54] Ibid., fol. 184a–185a, 218a–219a; Muḥammad Raḥīm, fol. 106b–107b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000271

As we see, even after his failure in Bukhara, Mawlānā Luṭfullāh went on trying to unite, under his leadership, all the locally dispersed and independent Naqshbandī groups founded by other followers of Makhdūm-i Aʿẓam, active in the outer regions of Māwarānnahr. However, Luṭfullāh's loss of political influence after his break with Barāq Khan (cf. infra), strengthened the process of decentralization even among those Naqshbandī groups who had accepted him as their leader (*pīshvāyi ṭarīqat*).

Meanwhile, "renouncing all worldly affairs" (most probably due to a series of failures), Luṭfullāh suddenly decided to leave for the *ḥajj*. In Kabul, he learned that for some reason, the roads leading to Mecca were closed[55]. On the following day, we are told, he saw Khoja Aḥrār in a dream, who ordered him to go back to Māwarānnahr and to continue there in his endeavours to strengthen the Naqshbandī order[56].

We do not know why Luṭfullāh really broke off his *ḥajj*, even while allowing some of his followers (Mawlānā Tangriberdi Āhangarānī, Pīr Muḥammad Qurumchī and others) to continue their route to the holy cities[57].

In any case, having returned from Kabul, Luṭfullāh lived in Ḥiṣār and Chaghāniyān for some time, where the local Shibanid rulers gave him a friendly welcome (Pīr Muḥammad Sulṭān, Hāshim Sulṭān, ʿAbbās Sulṭān and his son Qāżī Sulṭān)[58].

Afterwards, Mawlānā Luṭfullāh again started trying to strengthen his influence among the Naqshbandī groups in Āhangarān and other regions of the district of Tashkent[59].

[55] Muḥammad al-Muftī asserts that Mawlānā Luṭfullāh and his companions were robbed by an unidentified group in the Kabul region. They reached Kabul with difficulties and were welcomed by the local ruler, who tracked down the robbers and returned their belongings. – Fol. 181a–182b.

[56] Ibid.

[57] According to Muḥammad al-Muftī, some people joined Mawlānā Luṭfullāh in Kabul, carrying a letter from his followers. It said that "after Your Holiness [Luṭfullāh] left, Mawlānā Sayyidī usurped all power among your followers", and that many brethren (*yārān*) had left the *ṭarīqat* altogether. The remaining followers were engaged in a struggle for leadership (fol. 144a–145b). It stands to reason that it was these events that caused Luṭfullāh not to continue with his pilgrimage.

[58] Muḥammad al-Muftī, fol. 183a,b. These rulers had a *khānaqāh* built in Ḥiṣār especially for Luṭfullāh, ibid., fol. 183b.

[59] Ibid., fol. 183b–184a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000272

In the years to come, the *shaikhs* hailing from the Jūybārī family proved to be more influential. Nevertheless, Luṭfullāh's followers continued to be active in the aforementioned regions down to the beginning of the 20th century; the present writer has seen a large number of *irshād-nāma*s issued by *shaikhs* from Ḥiṣār, Ferghana, Tashkent and Turkistan, featuring Luṭfullāh's name.

Conflict with the Kubrawiyya: Religious dispute or political confrontation?

The conflict opposing Mawlānā Luṭfullāh and the followers of the Kubrawī Shaikh Ḥusain-i Khwārazmī has been mentioned in publications by V. V. Bartol'd, A. A. Semionov and D. DeWeese[60]. Here, it should first be remembered that Mawlānā Luṭfullāh and his disciples clashed with the Kubrawīs in Tashkent and in Samarqand. In the first case, the descendants of the Kubrawī *shaikh* Muḥammad Ḥusain[61], together with some descendants of Shaikh Khāwand Ṭahūr (d. 1355), Khoja-yi Khūrd and his *murīds*, stood against Mawlānā Luṭfullāh and

[60] Ḥusain-i Khwārazmī (d. 1551) is linked to the resurgence of Kubrawī activity in Māwarānnahr during the first half of the 16th century. For details, see DeWeese, *Eclipse*, p. 69–74.

[61] As Professor DeWeese has established, the shaikh styled Ḥusain Kubrawī in the biographies devoted to the life of Mawlānā Luṭfullāh is to be identified with the Kubrawī shaikh Muḥammad Ḥusain Khīwaqī. Kubrawī sources give several stories on his life (see DeWeese, *Eclipse*, p. 76–77). Presently, in the town of Pskent (35 km south-west of Tashkent), some descendants of Muḥammad Ḥusain make their home. One of these (Saiyidov Saiyid Burhanovich) is keeping a genealogical tree which at the same time is a *silsila* (i. e. a chain of spiritual ancestors), which goes back to Najm al-dīn Kubrā following the Kubrawī-Hamadānī line and to Muḥammad Ḥusain. I have only seen some fragments (in xerocopy) of this document, which were made on my request by the Tashkent regional historian (*kraeved*) Ashirov Server (whom I wish to thank on this occasion). The document itself is a scroll (about 2.5 meters long); it was first copied, as it seems, in the lifetime of Muḥammad Ḥusain. It bears some seals, one of which is the seal of a khan; the name of this ruler can approximately be read as Kildi Muḥammad (who ruled in Tashkent from 1525–1540 [?]). Later on the document was completed, i. e. the names of new descendants of Muḥammad Ḥusain were added, and the new entries were in turn confirmed by apposing new seals (above all *muftīs* and *qāżīs* of Tashkent). The last entry is dated 1927. Unfortunately, I have not been able to see the original so far. According to S. Ashirov, the owner of this genealogy tree does not object to a possible edition of the document.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000273

his followers. The conflict was serious enough so that the ruler of Tashkent, Barāq (Nawrūz Aḥmad) Khan (supreme Shibanid ruler 1552–1556) got involved. We are told that he provided Mawlānā Luṭfullāh with a kind of "protection letter", in which people were ordered not to molest him and his *murīds*. This was particularly directed at "the followers of Shaikh Muḥammad Ḥusain Kubrawī"[62].

It is difficult to say whether such a document really was written. At any rate, if it was, it did not effectively strengthen the position of Mawlānā Luṭfullāh's followers in the Tashkent region, since Mawlānā in the course of a whole year did not utter the wish (and maybe could not make up his mind) to come to Tashkent, but on the contrary, left for Samarqand and later for Ḥiṣār[63]. But also there, Luṭfullāh and his disciples were subject to harassment by the local ruler Timur Sulṭān, who considered himself to be a *murīd* of Shaikh Ḥusain Khwārazmī[64].

The author of the hagiography on Mawlānā Luṭfullāh, Muḥammad al-Muftī, stayed in Tashkent. However, his relations with the followers of Khoja-yi Khūrd went from bad to worse. Finally, the Kubrawīs reported on him to Barāq Khan that he "forced people to become Mawlānā [Luṭfullāh]'s *murīds*"[65]. It is possible that this accusation came fairly close to the truth. In any case, Barāq Khan issued an order expelling Muḥammad al-Muftī from Tashkent[66].

Some time later, the followers[67] of Muḥammad al-Muftī succeeded in persuading Barāq Khan to side with Luṭfullāh and his party. The ruler once again issued an order, very much like the previous one: "Let this person [Muḥammad al-Muftī] return to his home country [Tashkent] and let him continue with what he was engaged in before [he was expelled]. And those people [meaning the Kubrawīs] who falsely reported on him are to refrain from slander in the future; let them fear for their heads ... Those who have committed themselves (*baiʿat*) to Ḥażrat Mawlānā Luṭfullāh may continue to pay subservience to him. And let no one, and particularly the descendants of Shaikh Muḥammad Ḥusain Kubrawī,

[62] For details, see DEWEESE, *Eclipse*, p. 76–78, where also the claims of the two conflicting parties are outlined. The same conflict is described in *Manāqib* (from fol. 167a on), and a summary of the "protection letter" is given in *Sirāj*, fol. 97a–b.

[63] *Manāqib*, fol. 172a,b; *Sirāj*, fol. 96a,b.

[64] Ibid.

[65] Muḥammad al-Muftī, fol. 192b–193a.

[66] Ibid., fol. 193b.

[67] Their titles (*qāżī*, *ṣadr*) seem to show that they were notables at court.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000274

dare to complain about them"[68]. Although his position thus seemed to be permanently secured, Muḥammad al-Muftī, on Luṭfullāh's order, soon after left Tashkent and joined his master in Ḥiṣār[69].

One year after these events, some Kubrawī *shaikhs* in Tashkent wrote a letter to Nawrūz Aḥmad (Barāq) Khan announcing that Khoja-yi Khūrd had died, and admitting that their previous testimony against Mawlānā Luṭfullāh was slanderous; but now, "Mawlānā Zāhid [one of Luṭfullāh Chūstī's disciples] had accepted repentance". "The liar's repentance from aberration" (involving a formula of disavowal, repeated three times, *sah ṭalāq*) was publicly announced before a large gathering, in which courtiers of Barāq Khan participated[70].

Luṭfullāh's relations with the Kubrawīs in Samarqand were even more contentious; there the Kubrawīs benefited from the protection of the local appanage rulers, Abū Sa'īd Sulṭān, 'Abd al-Laṭīf Sulṭān and Sulṭān Sa'īd (r. first 1552–1554, and for a second time 1558–1572), all descendants of Kuchkunchi Khan. Even before the clashes with the Tashkent Kubrawīs mentioned above, Mawlānā Luṭfullāh had come to Samarqand on several occasions, visiting the Rabāṭ mosque, in accord, as he said, "with the testament (*waṣīya*) of the deceased Ḥażrat Khojagī [Kāsānī], that ordered the renewal of the *ṭarīqat* of the Khojagān in Samarqand"[71]. As Luṭfullāh himself described (according to his hagiography), during one of his stays there he had to engage in a debate with the Kubrawīs. This debate was outwardly occasioned by the fact that the Kubrawīs in their prayers mentioned, of the four "rightly guided" caliphs, only 'Alī b. Abī Ṭālib. Luṭfullāh remarked that, as a Ḥanafite and a member of the Khojagānī *ṭarīqat* whose official line of transmission (*silsila*) was traced back to Abū Bakr, he was unable to understand the reasons for this custom. But finally he found out why the Kubrawīs left out the first three *caliphs*. They (according to our source) said: "Those three companions of the Prophet were not absolutely perfect; Ḥażrat 'Alī, however, was altogether perfect, and the first three received training (*tarbiyat*) by the Commander of the Faithful ('Alī). Luṭfullāh answered: "With such a confession (*i'tiqād*), your *shaikh*[72] is the

[68] Muḥammad al-Muftī, fol. 193b–194a.

[69] Ibid., fol. 194b. – This unexpected departure from Tashkent to Ḥiṣār makes one doubt if the order quoted by Muḥammad al-Muftī was really issued.

[70] Muḥammad al-Muftī, fol. 169a,b.

[71] Ibid., fol. 177a.

[72] The name of this figure is not given. Evidently, the person alluded to is not

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000275

shaikh of the Rāfiżites [i. e. the shiites]." The Kubrawīs organized a great meeting, where the future ruler of Samarqand, Sulṭān Saʿīd[73], also attended with his retinue (*mawālī*). Luṭfullāh's declaration was read aloud at the gathering. Then Sulṭān Saʿīd rose and asked the participants: "How is a person to be dealt with who calls such a master a Rāfiżite?" (*kasī ki in nawʿ muqtażāʾī-rā rāfiżī gūyad mustaḥaqq-i chi mīshawad*?). The participants answered: "His feathers must be shorn and his tongue must be cut off!" "Some time after these ugly events", Luṭfullāh goes on, "while I was sitting in the Rabāṭ mosque, talking with some friends, Sulṭān Saʿīd and a crowd of people suddenly rushed in. They pulled me outside – I could not even put on my shoes and my headgear – and then they dragged me across the bazaar to the gates of the Ulugbek *madrasa*. There they publicly shaved my beard and cut off my tongue ..." After this savage attack, Mawlānā Luṭfullāh went into hiding in the home of Maḥmūd Khoja, a descendant of the Yasawī shaikh Sayyid Ata. There, we are told, his tongue grew again (miraculously), and Luṭfullāh consoled his close companions saying that Providence would punish the culprits. Several days later, ʿAbd al-Laṭīf Sulṭān and Sulṭān Saʿīd came to see him. The former began to beg pardon for what his younger brother Sulṭān Saʿīd had done and promised to expiate his offence[74]. Luṭfullāh answered: "I shall forgive if God and His Messenger forgive!"[75] This answer, in fact, meant refusal. Soon after, ʿAbd al-Laṭīf Sulṭān died (1552), and Sulṭān Saʿīd rose to the throne in Samarqand. Barāq Khan who, as the senior male of the Shibanid house, had become supreme khan, prepared to take away the city from Sulṭān Saʿīd. Judging from the hints given by Muḥammad al-Muftī, Barāq Khan used the assault upon his *pīr* Luṭfullāh as a pretext[76]. After a siege of nearly two months Barāq Khan was not able to take the city, although his army included 300 mercenaries from Asia Minor (Rum) equipped with firearms[77]. Meanwhile, as Ḥāfiẓ-i Tanīsh tells us, Sulṭān

Ḥusain Khwārazmī, but his viceregent in Samarqand; Khwārazmī had already left for Khwārazm, going to the *ḥajj* afterwards; see DEWEESE, *Eclipse*, p. 80.

[73] He is called "a murīd of the shaikh", i. e. a member of the Kubrawī brotherhood.

[74] It seems that the reports portraying ʿAbd al-Laṭif Sulṭān Saʿīd begging for pardon are trustworthy. In any case, ʿAbd al-Laṭīf understood that Barāq Khan stood behind Luṭfullāh, and that Barāq could be expected to make use of this incident to seize Samarqand.

[75] Muḥammad al-Muftī, fol. 177a–178a.

[76] Muḥammad al-Muftī, fol. 178a–b.

[77] Ibid., fol. 178b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000276

Sa'īd asked Barāq Khan's enemies for help: Pīr Muḥammad (1546–1567), ruler of Balkh, and his nephew, the future khan 'Abdallāh. They began military activities in the western part of the Kashka Darya valley[78]. Barāq Khan was obliged to lift the siege of Samarqand and to move in the direction of Shahrisabz; the siege of this town also turned out to be a failure, and in the middle of 1553, Barāq Khan returned to Tashkent[79]. Two or three months after the khan's return, Luṭfullāh arrived in Tashkent and once more began to urge Barāq Khan to take Samarqand. "Sit on your horse", he insisted, "and head in the direction of Samarqand, for the sooner you go there, the sooner you will take it!" Quick mobilization, however, proved to be impossible and only in the beginning of 961 (end of 1553) did Barāq Khan once more lay siege to Samarqand; two months later, his troops entered the city[80]. According to Muḥammad al-Muftī, Barāq Khan sent to Luṭfullāh and, so we are told, confirmed his loyalty and his willingness to serve[81]. Ḥāfiẓ-i Tanīsh says that Sulṭān Sa'īd escaped and once more asked the future khan 'Abdallāh for help. 'Abdallāh's forces were not sufficient, however, to sustain a long siege, and he retired to Balkh[82]. Since Sulṭān Sa'īd could not rely on the political authority wielded by the Kubrawīs, many of whom apparently had been victims of beatings ("in retaliation for the harm done to Mawlānā Luṭfullāh"), he turned to the shaikhs of the 'Ishqī brotherhood active in Kashka Darya valley. These shaikhs assured Sulṭān Sa'īd of their support. In this situation Barāq Khan, in order to avoid running into needless problems with the Turkic tribes in the Kashka Darya valley, who considered themselves to be *murīds* of the 'Ishqī shaikhs, promised Sulṭān Sa'īd that he would conquer Bukhara for him[83].

We find a somewhat different version of these events in Muḥammad al-Muftī's hagiography. Immediately after his conquest of Samarqand, we read, Barāq Khan sent a large part of his army to Tashkent and Turkistan, and remained in the city with only a small garrison. When Sul-

[78] Ḥāfiẓ-i Tanīsh b. Mir Muḥammad Bukhāri: *Sharaf-nāma-yi shāhī*. Facsimile edition, Russian translation, commentary and indices by M. A. Salakhetdinov. Chast' I, Moscow 1983, p. 156–162.

[79] Ibid., p. 162; Muḥammad al-Muftī, fol. 178a–b. The chronology is established following Ḥāfiẓ-i Tanīsh.

[80] Ḥāfiẓ-i Tanīsh, p. 162; Muḥammad al-Muftī, fol. 178b.

[81] Ibid.

[82] Ḥāfiẓ-i Tanīsh, p. 173.

[83] Ibid., p. 162–163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000277

ṭān Saʿīd heard this, he besieged Samarqand together with some of the regional Shibanid rulers (among whom was ʿAbdallāh Khan). In Muḥammad al-Muftī's words, "among the townspeople, senseless crying and mourning did not stop"[84]. The townspeople were enrolled by force to take part in the defense of the town, perhaps because of the insufficiency of people and soldiers. At this moment, one of Mawlānā Luṭfullāh's followers (*aṣḥāb*), Mawlānā Shuhratī, came to see him and proposed that the two of them spend the night close to the khan in order to reassure him; here, the author seeks to show the utter dejection of Barāq Khan, who was supposedly on the verge of surrendering the city. Mawlānā Luṭfullāh began to reassure the ruler and to make encouraging speeches. At this moment, Manṣūr Mīrak came running into the audience hall (*kurinish-khāna*)[85] and announced that the besieging army had entered the town. After him, another *amir*, Shukūr Abdāl, rushed in and said that they had already occupied the town. Mawlānā Luṭfullāh recited the *Fātiḥah* and went off to the *mazār* of Nūr al-dīn Baṣīr[86], where he sank into meditation (*murāqaba*); then, the author affirms, the khan too went to the *mazār*. There it became clear that, "thanks to the miracle-working powers (*karāmāt*) of Mawlānā Luṭfullāh, by morning not a trace of the enemy remained in the city". Then the narrator once more comments on this event as a result of the special power of Luṭfullāh's *karāmāt*. As a result, Barāq Khan and his retinue believed that Luṭfullāh was really a saint, and affirmed their unlimited loyalty.

Nevertheless, there were people hostile to Luṭfullāh (*munkirān*) in the khan's retinue, and they succeeded in winning over Barāq Khan. Luṭfullāh heard that he had lost the khan's favour, and departed from Samarqand, making for Ḥiṣār; he left behind a written order for his *murīds* and companions to leave the town together with their families[87].

It is plain to see that both narrators are partial in their accounts of these episodes. Let us first consider the story, as told by Muḥammad al-Muftī, that Sulṭān Saʿīd and his party occupied Samarqand for a short while; this, obviously, is entirely fabricated, since Ḥāfiẓ-i Tanīsh (who is not at all impartial) says that the allies were not able to re-occupy Samarqand. Above all ʿAbdallāh, seeing no possibility to withstand

[84] Muḥammad al-Muftī, fol. 178a–179a.

[85] Evidently, the *khan* was staying at the fortress inside the city, the Ark.

[86] This *mazār* was situated close to the Samarqand Ark, not far from the Gūr-i Amīr (Timur's mausoleum).

[87] Muḥammad al-Muftī, fol. 179a–180a. The last remark shows that Luṭfullāh was afraid that his followers would be persecuted by Barāq Khan's agents.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000278

Barāq Khan, did not only lift the siege, but, moreover, retired to Balkh; if ʿAbdallāh had in fact succeeded in taking Samarqand, this episode would have been mentioned with appropriate celebratory details by his court historian, Ḥāfiẓ-i Tanīsh. Apparently, Muḥammad al-Muftī needed to make up this story in order to demonstrate how Luṭfullāh could work miracles and foresee the future.

Thus, it is obvious that the religious disputes above, opposing Luṭfullāh and the Kubrawīs, began as a struggle between the two *ṭarīqat*s vying for zones of influence and for followers on whose offerings the entire functioning of these brotherhoods depended. Efforts to entice *murīds* to defect from one group to another were thus common enough, and this, in turn, cannot have contributed to mutual understanding. The conflict took on a political character as it developed, and at every turn it provided opportunities for court intrigues and even served as a pretext for intensifying the aggressive tendencies within the Shibanid dynasty.

At the same time, the confrontation with the Kubrawīs could hardly be resolved by disputations or (academic) debates between the two parties, since *murīds* from among elite circles kept intervening (on both sides) in any given conflict. This turned the religious debate (which in itself was conducted in not altogether courteous forms, incidentally) into a political conflict, which in turn facilitated armed clashes. It is also noteworthy that the political activity of both *ṭariqāt*s came to be the principal means by which they functioned "in the world".

On some of Mawlānā Luṭfullāh's followers

Muḥammad al-Muftī lists some of Mawlānā Luṭfullāh's chief followers: Khoja Dūst Muḥammad, Khoja Isḥāq Wālī (both sons of Makhdūm-i Aʿẓam); Niẓām al-dīn Aḥmad (Luṭfullāh's son-in-law), Mawlānā Yūsuf, Mullā Saʿīd, Qāżī Mullā Muḥammad, Mullā Darvīsh Muḥammad Marghinānī, Maḥmūd Khoja Samarqandī, Qāżī Muḥammad Amīn Ḥisārī, Shaikh Dhū 'l-Nūn Pīskatī, Mīr Fażl ʿAlī Qandībādāmī, Shaikh Qūyān Garmsāzī, Mīr Khwārazmī Samarqandī, Mawlānā Muḥammad Qāzāq, Shaikh Fatḥullāh (Bukhārī), Mawlānā Muḥammad al-Bukhārī, Shaikh Fatḥullāh Zangī-Atā'ī, Mawlānā Ṭālib Tāshkandī, Mawlānā Tūsūn Bukhārī, ʿAbd al-Raḥīm Akhsīkatī, Ṣāliḥ Badakhshānī, Jamāl al-dīn Āhangarānī and others[88]. Mawlānā Luṭfullāh sent his pupils into different regions, giving

[88] Muḥammad al-Muftī, fol. 186a–b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000279

them permission to teach and take on pupils on their own right. Thus, Mawlānā Muḥammad Qāzāq was sent to his home region, to "the land of the Qāzāq and the Qirghiz, in order to call people to the abode of God's majesty". Luṭfullāh made his son-in-law Mawlānā Aḥmad administrator (*mutawallī*) of his *khānaqāh* at Chūst; he had bought land there and converted it into a pious foundation (*waqf*). He told his other son-in-law, Makhdūm-i Aʿẓam's son Khoja Isḥāq: "We appoint you to the place left by your great father, Ḥażrat Makhdūm-i kalān Khojagī Aḥmad [Kāsānī] ... We hope that you will be a great shaikh!" After that, Khoja Isḥāq was sent to Ḥiṣār where he won disciples[89]. It is well known that later on, he and his descendants were active in Kashghar, where they even succeeded in taking power for themselves.

Muḥammad al-Muftī tells us about yet another follower of Mawlānā Luṭfullāh, namely, Mawlānā Fatḥullāh, who originally was a disciple of Makhdūm-i Aʿẓam. When his master had died, he began performing "service" (*mulāzamat*) to Mawlānā Luṭfullāh. Luṭfullāh affirmed that when Makhdūm-i Aʿẓam had entrusted Mawlānā Fatḥullāh to him, he had asked him to be wary (*bā-khabar*) of him. Luṭfullāh also told his followers and disciples that Mawlānā Fatḥullāh, "if he wants people to forget about me and my *pīr*, he is able to achieve what others are not able to achieve"[90].

Evidently, Mawlānā Fatḥullāh really was an important figure in Luṭfullāh's circle and wielded considerable influence over a number of his closest followers (among them also Muḥammad al-Muftī). Other followers viewed Fatḥullāh with animosity. In the end, Luṭfullāh drove away Fatḥullāh, fearing, as it were, for his authority. For a year and a half, Fatḥullāh sought to be accepted once more into the circle of Luṭfullāh's disciples, but to no avail. Realizing the hopelessness of his position, he left for the *ḥajj*[91].

The brief account of his journey to the holy cities is most interesting. On his way, he stopped on the Crimea, where for a short while he succeeded in acquiring some authority. The local people, we are told, offered him ten thousand sheep as a present; he sold them and thereby earned enough money to continue his pilgrimage. Then he came to Asia

[89] Ibid., fol. 187a.

[90] Muḥammad al-Muftī, fol. 187a–b. A somewhat different version is recounted by Muḥammad Raḥīm, fol. 126a–127a.

[91] Muḥammad al-Muftī, fol. 187b–188a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000280

Minor, where he also stayed for some time and succeeded in winning the support of some important people[92].

After Mawlānā Fatḥullāh had settled at Mecca and had even gathered a circle of disciples there, news began to spread in Māwarānnahr that his authority amongst the Meccans was great. This piece of news reached Mawlānā Luṭfullāh through those who came back after having performed their pilgrimage to Mecca, where they had met Mawlānā Fatḥullāh. One of these *ḥājjīs* affirmed that Fatḥullāh had become a person of real importance in Mecca and that all people of high standing and birth were eager to join his talks[93].

However, as all this may be, the impression made by these stories as well as Muḥammad al-Muftī's intercession led Luṭfullāh to pardon his former disciple and even read a *Fātiḥah* for him[94].

Among other *murīds* and followers (*mukhliṣ*) of Mawlānā Luṭfullāh, the following names are mentioned: the poet Ḥāfiẓ Tūrsūn Bukhārī, the *qāżī* of Kokand, Mawlānā ʿAbd al-ʿAzīz, the *qāżī* of Qandī bādām (name not given) and others[95]. Apart from high-ranking persons in secular and religious occupations, the sources also mention merchants and simple soldiers "from among the bowmen and riflemen" (*tīrandāzān wa multuqandāzān*) among Luṭfullāh's *murīds*[96].

Conclusion

The principal conclusions have already been noted at the end of the respective sections of this article. Here I should like to stress the following points:

A brief survey of Mawlānā Luṭfullāh and his hagiography shows us the exceedingly complicated religious and political situation prevailing in that period in Māwarānnahr and the adjoining regions. The 16th century in Māwarānnahr is characterized by exceptional political activity on the part of the sufi *ṭuruq*, which emerge as an independent political force. Their leaders were so deeply involved in politics that their suc-

[92] Unfortunately, it has not been possible to ascertain the reliability of this part of the narrative on the basis of sources written in the Ottoman Empire, all the more so because the narrator does not name any of the persons Fatḥullāh is supposed to have met.

[93] Muḥammad al-Muftī, fol. 189a–190a.

[94] Ibid., fol. 189b.

[95] Ibid., fol. 215a–216b.

[96] Ibid., fol. 181b–182a; Muḥammad Raḥīm, fol. 121b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000281

cess (or, on the other hand, their failure) largely depended on the influence and success of their patrons from the Shibanid dynasty. On their part, the rulers tried to use their links with the sufi leaders with a view to their political and spiritual authority. In this way, the influence of a sufi shaikh often came to be a political factor. Quite frequently, the dynastic struggles between individual Shibanids led to confrontations between *ṭuruq*.

The political and social activism of the Naqshbandī *ṭarīqat* gave this group the features of a religio-political organization whose leadership took on the only possible form: a single paramount shaikh held full power, concentrating in his hands "all affairs of the Khojagān workshop" (*kārkhāna-yi khwājagān*). His status as a leader began to be determined not only (and possibly not so much) according to his spiritual authority, but also according to his political influence.

The autocratization in the structure of the Naqshbandiyya was instrumental in bringing about struggles for leadership and for the replacement of a deceased *murshid*. As a result, changes in the norms of sufi morality and ethics became unavoidable.

English translation: Jürgen Paul (Halle).

Both author and translator want to thank DEVIN DEWEESE (Indiana University) for his valuable remarks on a draft version of this article.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000282

Farbnamen im Hindi

Dieter B. Kapp, Köln

Einleitung

In und um Delhi, d. h. in den indischen Unionsstaaten Haryana und Uttar Pradesh, kann man allenthalben auf der Rückseite von Lastkraftwagen in großen Lettern die folgende Hindi-Aufschrift lesen:

बुरी नज़र से देखनेवाले तेरा मुँह काला!
burī nazar se dekhnevāle, terā mũh kālā!
„O du, der du mit bösem Blick schaust!
Möge dein Gesicht schwarz werden!"

Meinen Hindi-Informanten zufolge birgt diese Verwünschung einen doppeldeutigen Sinn in sich: zum einen „gerate in Verruf!, sei mit Schande bedeckt!", und zum anderen „mach, daß du wegkommst!, verschwinde!"; hier, im konkreten Fall der LKW-Aufschrift, beides zugleich.

Es war diese apotropäische Äußerung mit ihrem mir zunächst nicht vollends erfaßbaren Sinn, der in mir ein besonderes Interesse an der Farbwortlexik und -semantik im Hindi auslöste, nachdem ich mich bereits vor Jahren mit der des Tamil befaßt hatte,[1] zumal mir dieser Thematik gewidmete Studien im Hindi bislang nicht bekannt geworden sind.

Für den nun im folgenden gegebenen allgemeinen Überblick über die Farbnamen und ihre übertragenen Verwendungsweisen im Hindi wurde in erster Linie auf für das Hindi zur Verfügung stehende Wörterbücher zurückgegriffen, daneben aber auch eine Reihe von Informanten bezüglich der Verwendung von Farbnamen im Umgangs-Hindi befragt.

Zunächst ein Wort zur Einteilung von Farbnamen. Farben lassen sich scheiden in

1. unbunte, d. h. „schwarz" und „weiß",
2. bunte, d. h. „rot", „gelb", „grün", „blau" u. a., sowie
3. Mischfarben wie „grau" oder „braun".

[1] Cf. Kapp 1987.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000283

Wendet man sich nun den Farbnamen im Hindi zu, so fällt zunächst zweierlei auf; zum einen der recht umfangreiche Bestand an Farbnamen: Neben den unbunten und Mischfarben sind bis auf „indigo", das mit „blau" synonym ist, alle von Isaac Newton 1671 als „Grundfarben" angenommenen Spektralfarben vertreten, nämlich „rot", „orange", „gelb", „grün", „blau" = „indigo", „violett"; zum anderen die erkleckliche Auswahl an Synonymen, insbesondere bei den Farben „schwarz", „weiß" und „rot".

Wenn Isaac Newton von sieben Spektralfarben ausging, so geschah dies allerdings mehr aufgrund philosophischer Erwägungen. Für drei der von ihm entdeckten sieben Spektralfarben bestand, jedenfalls bis in die Neuzeit hinein, bei wohl kaum einer Sprache ein Benennungsbedürfnis: Die Bereiche „orange", „indigo" und „violett" waren sprachlich durch die Farbnamen „rot" bzw. „gelb" und „blau" abgedeckt (vgl. deutsch „Gelberübe", „veilchenblau" usw.). Daher handelt es sich auch bei jenen Farbnamen stets um Vergleichsfarbwörter wie bei „orange" oder „violett", oder um Lehnfarbwörter wie bei „indigo".

Ähnlich ist die Situation auch im Hindi. Auch hier werden die Farben „orange" und „violett" duch Vergleichsfarbwörter vertreten: *nāraṅgī* 'orange' ist abgeleitet von Skt. *nāraṅga-* 'orange tree' (CDIAL 7073), *baiṅgnī* 'auberginenfarben' von *baiṅgan* 'Aubergine, Eierfrucht' (das möglicherweise auf Skt. *vātiṅgaṇa-* 'the egg-plant, *Solanum melongena*' [CDIAL 11503] zurückzuführen ist) und *jāmunī* 'von der Farbe des Malabarapfels/der Kirschmyrte' von *jāmun* 'Malabarapfel, Kirschmyrte', das auf Skt. *jambu-*, *jambū-* 'the rose-apple tree, *Eugenia jambolana*' (CDIAL 5131) zurückgeht, während „indigo", ein über das Spanische (*indigo*) aus dem Griechischen (τὸ ἰνδικόν) ins Deutsche 1662 entlehntes Farbwort, also „indischblau", wie schon erwähnt, nicht eigens figuriert, da es durch den Farbnamen für „blau" vertreten ist.

Da Vergleichs- und Lehnfarbwörter nicht den Grundfarbnamen zuzurechnen sind, wären die sieben „Grundfarben" Isaac Newtons sprachlich auf vier reduziert: „rot", „gelb", „grün" und „blau", also auf die um das durch Mischung von „gelb" und „blau" erzielte „Grün" erweiterten drei Färberfarben „rot", „gelb" und „blau". Es sind dies die vier Prinzipialfarben Leonardo da Vincis (1452–1519), die von den meisten Menschen auch im Regenbogen wahrgenommen werden, jedoch nicht notwendigerweise auch jeweils eine eigene Farbbenennung erfahren. So können beispielsweise die Spektralbereiche „rot" bis „gelb"/„grün" sowie „grün" bis „blau"/ „violett" in manchen Sprachen durchaus durch jeweils nur einen Farbnamen ausgedrückt werden – wie ursprünglich im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000284

Tamil[2], was jedoch nicht dahingehend zu interpretieren ist, daß in solchen Fällen die Farbunterschiede als solche nicht wahrgenommen wurden/werden, sondern lediglich, daß kein unterscheidendes Benennungsbedürfnis bestand/besteht.[3]

Ein kritischer Blick auf die unbunten und Mischfarben im Hindi zeigt, daß neben den Farbbezeichnungen für die unbunten Farben lediglich *bhūrā* 'braun' als eigenständiger Mischfarbname berücksichtigungsfähig ist, daß es sich bei den übrigen verzeichneten Mischfarbnamen um Vergleichsfarbwörter handelt:

dhũdhlā 'dunstig, neblig, grau' zu *dhũdh* 'Dunst, Nebel' (< Skt. *dhūma-* 'smoke, vapour, mist', CDIAL 6849; + Skt. *andha-* 'blind; darkness', CDIAL 385);

dhūmil 'rauchfarben, grau' (Neo-Skt., vgl. Skt. *dhūmala-* 'smoke-coloured, purple', CDIAL 6854);

dhūsar und *dhūsarit* 'staubfarben, grau' (Entlehnungen < Skt. *dhūsara-* 'dusty, grey', CDIAL 6870); sowie

bādāmī 'mandelfarben, braun' (Entlehnung < pers. *bādāmī* 'almond-coloured' zu *bādām* 'almond' [Steingass]).

Somit wären im Hindi als Grundfarbwörter zu betrachten:

a) die beiden unbunten Farben „schwarz" und „weiß",

b) die vier bunten Farben „rot", „gelb", „grün" und „blau", sowie

c) die Mischfarbe „braun" – insgesamt sieben an der Zahl.

Damit wäre Hindi dem Stadium VI in der Entwicklung der Grundfarbbegriffe nach Brent Berlin und Paul Kay zuzuordnen, die 1969 in Berkeley/Los Angeles ihre seinerzeit vielbeachtete Pionierstudie *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* veröffentlichten. Diese Untersuchung, zu der die Autoren die Farbbezeichnungen von insgesamt 98 Sprachen heranzogen – für lediglich 20 Sprachen standen ihnen dabei allerdings Informanten zur Verfügung –, führte zum einen zu der interessanten Beobachtung, daß es ein universelles Gesamtinventar von exakt 11 Grundfarbbegriffen gibt, aus dem die 11, 10, 9 oder eine geringere Anzahl von Grundfarbbegriffen jeder beliebigen Sprache geschöpft werden (p. 2). Zum anderen gelangten die beiden Autoren zu dem unerwarteten Ergebnis, daß, falls eine Sprache weniger als 11 Grundfarbbegriffe enthält, eine strenge Gesetzmäßigkeit dafür verantwortlich ist, welche Grundfarbbegriffe dann jeweils in Erscheinung treten. Sie konnten danach folgendes Verteilungsschema aufstellen:

[2] *ce-* mit Stammvarianten und *pacu.*

[3] Cf. Hill 1972, S. 40 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000285

1. Alle Sprachen enthalten Begriffe für „schwarz" und „weiß".
2. Wenn eine Sprache drei Farbbegriffe enthält, so enthält sie einen Begriff für „rot".
3. Wenn eine Sprache vier Farbbegriffe enthält, so enthält sie einen Begriff für „grün" oder „gelb".
4. Wenn . . . fünf . . ., so . . . für „grün" und „gelb".
5. Wenn . . . sechs . . ., so . . . für „blau".
6. Wenn . . . sieben. . ., so . . . für „braun".
7. Wenn . . . acht oder mehr als acht . . ., so . . . für „violett", „rosa", „orange", „grau" oder irgendeine Kombination derselben (p. 2 f.).

Hierbei wird allerdings von den Autoren die Tatsache unberücksichtigt gelassen, daß Farbbezeichnungen für „violett", „rosa" und „orange" Vergleichsfarbwörter darstellen, die erst in jüngerer Zeit zu den Grundfarbbegriffen in den einzelnen Sprachen getreten sind und diese lediglich erweitern. Eine Zuordnung zum Grundfarbbegriffinventar ist daher fragwürdig.

Entsprechend gingen BRENT BERLIN und PAUL KAY bei ihrer Analyse von sieben Stadien in der Evolution von Grundfarbbegriffen aus:

Stadium I: „schwarz" und „weiß";
Stadium II: „schwarz", „weiß" und „rot"; usw. (p. 22 f.).

Einbezogen in die Untersuchung wurden auch fünf Sprachen des indischen Subkontinents: vier drawidische, davon zwei Schriftsprachen, Tamil und Malayalam, und zwei Stammessprachen, Toda und Paliya, sowie ferner Urdu. Urdu ist Staatssprache von Pakistan und wird in Indien von Angehörigen der muslimischen Minderheit gesprochen. Urdu unterscheidet sich vom Hindi in Schrift und weitergehendem Wortschatz, die beide aus der Quelle des Persischen bzw. Arabo-Persischen geschöpft sind, während Grundwortschatz und Morphologie, also das Fundament der Sprache, sich in beiden Sprachen weitestgehend entsprechen. BRENT BERLIN und PAUL KAY teilten Urdu dem Stadium VII zu und beriefen sich dabei auf folgende acht Grundfarbbegriffe:

safaid 'weiß', *kálá* 'schwarz', *lál* 'rot', *hará* 'grün', *pílá* 'gelb', *nílá* 'blau', *bádámí* 'braun' und *banafshai* 'violett'.

Da es sich bei *bādāmī* 'mandelfarben, braun' (s. o.) und bei *banafśā* 'Veilchen, veilchenfarben' jeweils um (aus dem Persischen entlehnte) Vergleichsfarbwörter handelt, scheiden sie strenggenommen als Grundfarbbegriffe aus, wäre Urdu mithin dem Stadium V zuzuordnen bzw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000286

dem Stadium VI, falls man das allerdings mehr im Hindi als im Urdu geläufige Farbwort *bhūrā* 'braun' hinzurechnet: Grundfarbwortinventar und Evolutionsstadium würden sich damit im Urdu und Hindi entsprechen.

Nachstehend sei nun ein tabellarischer Überblick über die im Hindi gebräuchlichen Farbnamen gegeben, ehe ich mich den Grundfarbbegriffen des Hindi und ihrer Semantik im einzelnen zuwende.

Übersicht über die Farbnamen im Hindi

Unbunte Farben
1. „schwarz": *kālā, siyāh; kṛṣṇ*^{a}, *śyām; sā̃vlā*
2. „weiß": *safed; śvet, śukl*^{a}, *śubhr*^{a}; *gorā, citṭā*

Bunte Farben
1. „rot": *lāl; surkh; rakt, lohit, śoṇ, śoṇit; aruṇ*
2. „gelb": *pīlā; pīt; zard*
3. „grün": *harā, harit; sabz*
4. „blau": *nīl, nīlā;* (*āsmānī*)
(Ergänzende Spektralfarben:
5. „orange": *nāraṅgī*
6. „violett, lila": *baĩgni, jāmunī*
7. „indigo" = blau)

Mischfarben
1. „braun": *bhūrā;* (*bādāmī*)
(2. „grau": *dhū̃dhlā; dhūmil; dhūsar, dhūsarit*)

Die Grundfarbnamen im Hindi und ihre Semantik

Unbunte Farben

1. Schwarz

Zum Ausdruck der Farbe „schwarz" stehen im Hindi wenigstens fünf Farbnamen zur Verfügung – Farbnamen, die nicht primär „schwarz" meinen, wie z. B. *andherā* 'dunkel, finster', sind dabei ausgeklammert:

kālā, siyāh, kṛṣṇ^{a}, *śyām* und *sā̃vlā.*

Während es sich bei *siyāh* um ein persisches Lehnwort handelt, das vorzugsweise von muslimischen Sprechern verwendet wird, stammen

kālā (< Skt. *kālaka-* 'black', dark-blue', CDIAL 3083) und *sā̃vlā* (< Skt. *śyāmala-* 'dark-coloured', CDIAL 12665) aus dem Sanskrit und sind *kṛṣṇ*[a] (vgl. Skt. *kṛṣṇa-* 'dark-blue, black', CDIAL 3451) und *śyām* (vgl. Skt. *śyāma-* 'black, swarthy, dark-blue', CDIAL 12664) aus dieser Kultursprache entlehnt.

kālā

kālā ist die Hindi-Farbbezeichnung für „schwarz" par excellence. In seiner Grund- oder eigentlichen Bedeutung, seinem Deutewert (nach SLOTTY 1954), ist es uneingeschränkt verbindungsfähig; z. B. *kālī miṭṭī* 'schwarze Erde', *kālī mirc* 'schwarzer Pfeffer' usw.

Die uneigentlichen Verwendungsweisen von *kālā*, seine Nennwerte (nach SLOTTY 1954), sind zahlreich und weitgefächert.[4] So findet *kālā* zunächst zur Wiedergabe einer dunklen Hautfarbe Verwendung, wie folgendes Sprichwort an den Tag legt:

भाई! काले मानुस साबुन लाए गोरे नाँह हो!
bhāī! kāle mānus sābun lāe gore nā̃h ho!
'Mein Lieber! Schwarze Menschen werden doch nicht weiß,
wenn man sie mit Seife wäscht!'
(Böse Taten bleiben nicht verborgen).

Eine andere uneigentliche Verwendungsweise liegt vor, wenn *kālā* im Sinne von „unrein, unsauber, schmutzig, beschmutzt, beschmiert, besudelt" usw. – auch übertragen – gebraucht wird, wie – konkret – in *kāle hāth* ‹schwarze Hände› 'schmutzige Hände' (wie im Deutschen, Englischen, Französischen usw.) oder – metaphorisch – in den Wendungen *mũh kālā honā* bzw. *kālā mũh honā* ‹schwarzgesichtig sein› 'sich mit Schande bedecken, in Verruf geraten' und *dūsre kā mũh kālā karnā* ‹eines anderen Gesicht schwarz machen› '‹anschwärzen›, mit Schande bedecken, in Verruf bringen'; oder auch in einer namentlich von Frauen auf dem Lande geäußerten Verwünschung:

काला मुँह नीले हाथ पाआ!
kālā mũh, nīle hāth pāõ!
'Mögen dein Gesicht und deine Hände und Füße schwarz werden!'
(Schande über dich!).

[4] Wie im Deutschen; vgl. schwarz wie die Nacht; schwarz sehen (doppelter Sinn!); schwarz hören; warten, bis man schwarz wird; sich schwarz ärgern; schwarze Magie/Messe; schwarzer Freitag; schwarzer Humor; ins Schwarze getroffen usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000288

Hier wird *nīlā*, eigentlich „blau", synonym mit *kālā* verwendet. Näheres hierzu bei der Behandlung von *nīlā*.

Dieselbe Verwendungsweise liegt ferner auch dem Farbwort *kālā* in der eingangs angesprochenen apotropäischen Formel zugrunde, die sich auf der Rückseite von Lastkraftwagen findet – neben einer weiteren, unten erörterten.

In den Nennwerten „übel, schlimm, böse, schrecklich" tritt *kālā* in den nachstehenden Beispielen in Erscheinung: *kālā qānūn* ‹schwarzes Gesetz› 'tyrannisches Gesetz, Willkürgesetz'; *kālā cor* ‹schwarzer Dieb› 'übler, böser Dieb'; *kālī zabān* ‹schwarze Zunge› 'böse Zunge, Prophetin des Unheils', oder in der folgenden Wendung in Verbindung mit *pīlā* 'gelb': *kālī-pīlī ā̃khẽ karnā* ‹schwarze und gelbe Augen machen› 'sehr böse sein, Gift und Galle spucken'. Hierher gehört auch der Name der Göttin Kālī 'die Schwarze', oft auch *kālī devī* oder *kālī mātā* ‹schwarze Göttin bzw. Mutter› geheißen, die den schrecklichen, den negativen Aspekt der Gemahlin des Gottes Śiva repräsentiert.

Ferner findet *kālā* Verwendung zum Ausdruck des Nächtlichen, Heimlichen, Ungesehenen, Unsichtbaren, wie in *kālā cor* ‹schwarzer Dieb› '(ungesehener, daher) unbekannter Dieb', oder in der Wendung *apnā mũh kālā karnā* ‹sein Gesicht schwarz machen› (= sich unsichtbar machen) 'verschwinden, abhauen', eine Verwendungsweise, wie sie auch bei der apotropäischen LKW-Aufschrift vorliegt, bzw. ‹sein Gesicht schwarz machen (um ungesehen Ungesetzliches tun zu können)› 'etwas Böses tun; unerlaubten Geschlechtsverkehr haben, vergewaltigen, schänden'.

Die Konnotation von „heimlich, ungesetzlich" hat *kālā* vor allem in *kālā dhan* ‹schwarzes Geld› 'Schwarzgeld' und *kālā bāzār* ‹schwarzer Markt› 'Schwarzmarkt'; doch könnte man hierbei auch eine Übersetzung der englischen Begriffe „black money" und „black market" annehmen.

Schließlich wird *kālā* noch in steigerndem Sinne („schrecklich, groß schwer") gebraucht, wie in folgenden Beispielen: *kālā cor* ‹schwarzer Dieb› 'großer Dieb, Erzdieb'; *kālā dev* ‹schwarzer Teufel› 'schrecklicher Teufel, Erzteufel'; *kālī khā̃sī* ‹schwarzer Husten› 'Keuchhusten'; *kālī ā̃dhī* ‹schwarzer Sturm› 'schwerer Sturm, Unwetter'; *kālī balā* ‹schwarze Schwierigkeiten› 'große Bedrängnis, harte Heimsuchung'; *kāle kos* ‹schwarze Kos (= ca. 3 km)› 'sehr weit entfernt, meilenweit'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000289

siyāh

Das mehr muslimischen Sprechern geläufige persische Farbwort *siyāh* wird weitgehend wie *kālā* verwendet:

in eigentlichem Sinne z. B. in dem Sprichwort

सियाह करो चाहे सफ़ेद करो!

siyāh karo, cāhe safed karo!

'Mach's schwarz oder mach's weiß!'

(Mach's wie du's willst!);

in uneigentlichem Sinne in den nachstehenden Beispielen: *siyāh-dil kā/kī* ‹von schwarzem Herzen› 'böse'; *siyāh-vaqt kā/kī* ‹von schwarzer Zeit› 'unglücklich, Unglücks-'; *siyāh-kār* ‹Schwarzes machend› 'böse, schlecht, sündig'; steigernd in: *siyāh-mast* ‹schwarz betrunken› 'sehr betrunken, ‹stockbesoffen›'.[5]

kṛṣṇ^{a}

Das Sanskrit-Wort *kṛṣṇ*^{a} erscheint nur in der sanskritisierten Schriftsprache und wird im Gegensatz zu *kālā* und *siyāh* in nicht wertendem, oft auch positivem Sinne verwendet, wie die folgenden Beispiele deutlich machen: *kṛṣṇāyas* ‹schwarzes Eisen› 'Roheisen'; *kṛṣṇ*^{a} *pakṣ* ‹schwarze Hälfte› '(dunkle) Monatshälfte des abnehmenden Mondes (= erste Monatshälfte eines Mondmonats)'; oder *kṛṣṇābhisārikā* ‹schwarze Frau, die heimlich zum Stelldichein geht› 'Frau, die in dunkler Nacht in schwarzer Kleidung heimlich zum Stelldichein geht'.

Die Verwendung von *kṛṣṇ*^{a} in neutralem oder positivem Sinne ist nur zu verstehen, wenn man sich bewußt macht, daß *kṛṣṇ*^{a} 'der Schwarze' Eigenname einer gerade im Norden Indiens sehr verehrten Gottheit ist, die als 8. Inkarnation des Gottes Viṣṇu gilt und ihrem Namen entsprechend schwarz oder auch dunkelblau dargestellt wird. Die dunkle Hautfarbe Kṛṣṇas sowie die helle seines älteren Bruders Balarāma, der teils als Neben-, teils als Vollinkarnation Viṣṇus betrachtet wird, erklärt die viṣṇuitisch orientierte Mythologie damit, daß sich Viṣṇu ein weißes und ein schwarzes Haupthaar ausriß und das weiße in den Schoß der Rohiṇī, das schwarze in den der Devakī einpflanzte, worauf diese schwanger wurden und Balarāma und Kṛṣṇa gebaren.

[5] Vgl. deutsch „blau" (von der Nase), französisch „gris" (von der Hautfarbe).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000290

śyām

Auch *śyām* ist ein Sanskrit-Farbwort und tritt generell nur literarisch in Erscheinung. Seine Bedeutung „schwarz, dunkel" zielt dabei vornehmlich auf die Hautfarbe. Während *kālā* zum Ausdruck der Hautfarbe stets einen negativen Beigeschmack trägt, gibt *śyām* einen positiven Eindruck wieder, wie in *śyāmvarṇ* ‹von schwarzer Farbe› 'dunkelhäutig (in positiv wertendem Sinn)', noch deutlicher in *śyāmā* ‹die Schwarze› 'dunkelhäutige Schöne' (bzw. '[blut]junges Mädchen'). Der Gebrauch des Farbnamens *śyām* in diesem Sinne wird nur allzu verständlich, wenn man in Betracht zieht, daß Śyām(a) als synonymer Eigenname Kṛṣṇas geläufig ist, noch häufiger in der kompositen Form Śyāmsundar bzw. Śyāmasundara 'der Dunkle und Schöne'.

sā̃vlā

Das fünfte und letzte Wort für „schwarz" ist *sā̃vlā*. Wie *śyām* ist es nur beschränkt verbindungsfähig insofern, als es wie jenes generell nur zum Ausdruck einer dunklen Hautfarbe in neutralem oder positiv-wertendem Sinne Verwendung findet.

Zusammenfassung

Der Überblick über die Wörter für „schwarz" im Hindi hat gezeigt, daß sie im allgemeinen – wie in europäischen Sprachen – Negatives zum Ausdruck bringen. „Schwarz" ist auch hier die Farbe des Unreinen, Dunklen und Bösen, der nächtlich, heimlich, ungesehen verübten Taten, mithin des Ungesetzlichen. Es wird darüber hinaus in negativ-steigerndem Sinne verwendet, aber im Falle der zuletzt erörterten Farbnamen *kṛṣṇ*^{a}, *śyām* und *sā̃vlā* auch in neutralem und auch positivem Sinne, zumal zur Wiedergabe einer dunklen Hautfarbe, im Gegensatz zu *kālā*.

2. Weiß

Die Farbe „weiß" ist im Hindi durch sechs Farbnamen vertreten:

safed, *śvet*, *śukl*^{a}, *śubhr*^{a}, *gorā* und *ciṭṭā*.

safed ist dabei aus dem Persischen entlehnt, *śvet* (vgl. Skt. *śveta-* 'white', CDIAL 12774), *śukl*^{a} (vgl. Skt. *śukla-* 'bright, white', CDIAL 12506) und *śubhr*^{a} (vgl. Skt. *śubhra-* 'bright, beautiful', CDIAL 12539) aus dem Sanskrit, und *gorā* (< Skt. *gaura-* 'white, yellowish, pale red', CDIAL 4345) sowie *ciṭṭā* (< Panjabi < Skt. *śvitra-* 'white', CDIAL 12772) sind aus letzterer Sprache herleitbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000291

safed

Neben seiner eigentlichen Bedeutung „weiß", wie in *safed miṭṭī* ‹weiße Erde› 'kalkige Erde, Kalk', meint *safed*, das gängigste Hindi-Wort für „weiß", auch „blaß", bleich", wie in der Wendung *safed honā/paṛ jānā* ‹weiß werden› 'bleich werden, erbleichen', ferner „weiß, grau" (auf die Haare bezogen), ebenfalls in *safed honā/paṛ jānā* 'ergrauen'. Das Kompositum *safed-poś* ‹mit weißem Tuch› 'weißgekleidet' hat erwähnenswerterweise die Konnotation „wohlhabend, vornehm", da sich ja nur wohlhabende Leute stets reinweiße Kleidung leisten können. Wie *kālā* und *siyāh* zum Ausdruck des Bösen Verwendung finden, so *safed* – als gegensätzliches Farbwort – zu dem des Guten, wie in dem Kompositum *siyāh-safed* ‹schwarz oder weiß› 'böse oder gut'.

śvet

Das Sanskrit-Wort *śvet*, etymologisch mit pers. *safed* verwandt, ist auf das literarische Hindi beschränkt und erscheint dort in der Regel nur in eigentlicher Bedeutung, wie in *śvet-patr*^{a} ‹weißes Buch› 'Weißbuch', *śvet-kuṣṭh* ‹weiße Lepra› 'Leukoderma, Vitiligo', daneben aber auch zum Ausdruck einer hellen Hautfarbe in *śvetāṅg* ‹von weißem Körper› 'Weißer, Europäer'.

śukl^{a} und *śubhr*^{a}

Sowohl *śukl*^{a} als auch *śubhr*^{a} sind als reine Sanskrit-Wörter nur in der Schriftsprache anzutreffen. Beide Farbwörter drücken zugleich auch Glanz aus, also ein glänzendes, leuchtendes Weiß. *śukl*^{a} steht dabei in Opposition zu *kṛṣṇ*^{a}, wie die zwei folgenden Beispiele illustrieren: *śukl*^{a} *pakṣ* ‹weiße Hälfte› '(helle) Monatshälfte des zunehmenden Mondes (= zweite Hälfte eines Mondmonats)' und *śuklābhisārikā* ‹weiße Frau, die heimlich zum Stelldichein geht› 'Frau, die in heller Mondnacht in weißer Kleidung heimlich zum Stelldichein geht'.

gorā und *ciṭṭā*

gorā und *ciṭṭā* werden ausschließlich zum Ausdruck einer hellen Hautfarbe in positiv-wertendem Sinne verwendet, *ciṭṭā* dabei in verstärktem Maße. Ein aus beiden Farbnamen gebildetes Kompositum, *gorā-ciṭṭā*, stellt die höchstmögliche Steigerung dar: ‹weiß und sehr weiß› „sehr hell(häutig)" und somit „sehr schön".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000292

Zusammenfassung

Wie in den abendländischen Sprachen, so dienen auch die im Hindi verfügbaren Wörter für „weiß" ganz allgemein zum Ausdruck positiver Eigenschaften. Auf die Haut bezogen, meint „weiß" einerseits „hell(häutig)" = „schön", andererseits auch „bleich" als Folge eines schrecklichen Erlebnisses und dergleichen; auf die Haare bezogen: „grau."

Bunte Farben

1. Rot

Zur Wiedergabe der Farbe „rot" hat das Hindi wenigstens sieben Farbnamen zur Auswahl:

lāl, *surkh*, *rakt*, *lohit*, *śoṇ*, *śoṇit* und *aruṇ*.

Während *lāl* und *surkh* dem persischen Wortschatz entstammen, handelt es sich bei den übrigen fünf Farbwörtern um Entlehnungen aus dem Sanskrit (vgl. Skt. *rakta-* 'coloured, dyed, red; blood', CDIAL 10539; *lohita-* 'red; any red substance, blood', CDIAL 11165; *śōṇa-* 'red, crimson, purple; yellow', CDIAL 12623; *śōṇita-* 'blood', CDIAL 12625; *aruṇa-* 'red, red colour; dawn', CDIAL 616).

lāl

lāl ist das geläufigste Hindi-Farbwort für „rot". Es wird außer in seiner eigentlichen Bedeutung auch übertragen und dann sowohl in positivem als auch negativem Sinn gebraucht. So besitzt *lāl* neben seinem Nennwert, wie in *lāl śarāb* ‹roter Wein› 'Rotwein' (übertragen auch: *lāl parī* ‹rote Fee›!), *lāl karnā* ‹rot machen› 'rot färben' oder *lāl honā/ho jānā* ‹rot werden› 'sich röten', folgende Deutewerte: „blühend, gedeihend, glücklich; reif (von Früchten); rot (vor Scham); rot (vor Zorn), zornig, wütend" – wie die nachstehenden Beispiele zeigen:
lāl rahnā ‹rot sein› 'blühen, gedeihen, erfolgreich, glücklich sein", vor allem in dem Segenswunsch *lāl raho*! 'sei glücklich!'[6];
lāl honā/ho jānā ‹rot werden› a) 'reif werden (von Früchten)'; b) 'rot werden (vor Scham), erröten'; c) 'rot werden (vor Zorn), zornig, wütend werden'.

In letztgenannter Bedeutung erscheint *lāl* auch in den folgenden Wendungen: *lāl ãkhẽ dikhānā* ‹rote Augen zeigen›, *lāl-pīlī ãkhẽ nikālnā* ‹rote

[6] Vgl. deutsch „blühe, wachse und gedeihe!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000293

und gelbe Augen erscheinen lassen› und *lāl-pīle honā* ‹rot und gelb sein›. In diesen Kontext gehört auch das Kompositum *lāl-aṅgārā* ‹wie rotglühende Kohlen› zunächst 'rotglühend', zumeist jedoch übertragen im Sinne von „rotglühend, hochrot (vor Zorn)" – wie in dem nachstehenden Vers des Dichters Muḥammad Nazīr von Agra (1740–1830):

इस्को सुनते ही ग़ज़ब हो के वह लाल अंगारा ।
लाठी-पाठी जो न पाई तो फिर झुँझला ।
खैँच मारा मेरे सीने पे उठा कर तर्बूज़ ।

isko sunte hī ġazab ho ke vah lāl aṅgārā
lāṭhī-pāṭhī jo na pāī to phir jhũjhlā
khẽc mārā mere sīne pe uṭhā kar tarbūz.

'Wie sie das hörte, wurde sie rotglühend vor Zorn und,
verärgert darüber, daß weder Stock noch Prügel in ihrer Reichweite waren,
ergriff und schleuderte sie gegen meine Brust eine Melone.'

surkh

Das aus dem Persischen stammende Farbwort *surkh* wird überwiegend von muslimischen Sprechern und dann zumeist in eigentlichem Sinne, im übrigen wie *lāl* verwendet, wie in *surkh honā* ‹rot sein› 'rot sein; reif sein (von Früchten); erröten; aufbrausen (vor Zorn)'. Nennenswert ist die aus dem Persischen entlehnte komposite Bildung *surkhrū* ‹rotgesichtig› 'angesehen, erfolgreich', wo mit *surkh* auf eine gesunde, rötliche Gesichtsfarbe angespielt wird, die man in der Regel nur bei Angehörigen der oberen Schichten antreffen kann, da nur ihnen eine helle(re) Hautfarbe zu eigen ist, ist doch nur dann eine Rötung der Wangen – und das ist hier vor allem gemeint – wahrnehmbar. Rotwangigkeit als Sinnbild von Gesundheit deutet hier also auf Angesehensein, Erfolgreichsein hin.

rakt, lohit, śoṇ, śoṇit

Die Sanskrit-Lehnwörter *rakt, lohit, śoṇ* und *śoṇit* geben vor allem die Farbe des Blutes wieder und sind im allgemeinen auf die Schriftsprache beschränkt; drei dieser Farbwörter werden überdies auch als Nomina in der Bedeutung „Blut" verwendet: *rakt, lohit* und *śoṇit*. Lediglich *rakt* wird außer in eigentlichem Sinne, wie in *rakt kamal* 'roter Lotos', *raktopal* ‹roter Stein› 'Rubin', auch uneigentlich gebraucht, und zwar im Sinne von „verliebt", drückt also eine positive leidenschaftliche Erregung, Liebe, aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000294

aruṇ

Bleibt noch das literarisch in Erscheinung tretende Farbwort *aruṇ*, zugleich auch Nomen in der Bedeutung „Morgenrot, Morgenröte", das vorwiegend dieser Bedeutung entsprechend in eigentlichem Sinne Verwendung findet.

Zusammenfassung

Die Farbe „rot" gilt also im Hindi als Farbe des Gedeihens und Reifens und damit des Erfolgs und Glücks, des Blutes und des Feuers und damit der leidenschaftlichen Erregung, der Liebe und des Zorns, besitzt mithin positive und negative Wertigkeit und entspricht darin der abendländischen Symbolik für „rot".

2. Gelb

Zum Ausdruck der Farbe „gelb" stehen im Hindi drei Farbnamen zur Verfügung: das aus dem Sanskrit abzuleitende *pīlā* (< Skt. *pītala-* 'yellow', CDIAL 8233), das aus dieser Sprache entlehnte *pīt* (vgl. Skt. *pīta-* 'yellow', CDIAL 8230) sowie das persische *zard* (vulgär: *jarad*).

pīlā

Das geläufigste Wort für „gelb" ist dabei *pīlā*. Es findet in erster Linie in seinem Nennwert Verwendung, ansonsten vor allem im Sinne von „blaß, bleich, fahl (im Gesicht)" („gelb im Gesicht"!) als Folge von Schwäche, Krankheit (vgl. *pīliyā* 'Gelbsucht'!), Leid, (besonders) Liebesleid, wie in der Wendung: *pīlā honā/paṛ jānā* ‹gelb werden› 'blaß, bleich werden, erblassen, erbleichen'.

In Verbindung mit *lāl* 'rot' sowie *kālā* 'schwarz' und *nīlā* 'blau' vermag *pīlā* die durch diese Farbnamen in den folgenden, bereits angesprochenen Wendungen versinnbildlichte leidenschaftliche Erregung zu verstärken: *lāl-pīle honā* ‹rot und gelb sein› 'zornig, wütend sein'; *lāl-pīlī ãkhẽ nikālnā* ‹rote und gelbe Augen erscheinen lassen› 'dto.'; *kālī-pīlī ãkhẽ karnā* ‹schwarze und gelbe Augen machen› 'sehr böse, zornig sein, Gift und Galle spucken', sowie *nīlā-pīlā honā/paṛ jānā* ‹blau und gelb werden› 'vor Wut krebsrot werden'.

pīt

Im Gegensatz zu *pīlā* ist *pīt* mehr der Schriftsprache vorbehalten und erscheint in der Regel nur in seiner eigentlichen Bedeutung; z. B. *pīt maṇi* ‹gelber Edelstein› 'Topas'; *pītāmbar* 'gelbes Kleidungsstück'; *pītāruṇ* ‹gelb und rötlich› 'gelbrot'.

zard (vulgär: *jarad*)

Die Verwendungsweise von *zard*, das im Umgangs-Hindi häufig neben *pīlā* – wenn auch mehr von muslimischen Sprechern – gebraucht wird, ist analog der von *pīlā*, d. h. uneigentlich insbesondere im Sinne von „blaß, bleich", wie in *zard honā / paṛ jānā* ‹gelb werden› 'blaß, bleich werden'. In der kompositen Bildung *zardrū* ‹gelbgesichtig› 'verschämt, scheu' tritt *zard* zudem in der Bedeutung 'blaß, bleich' als Folge von Unsicherheit, Ängstlichkeit in Erscheinung.

Zusammenfassung

Die Farbe „gelb" symbolisiert im Hindi mithin vor allem Schwäche, Krankheit und Leid, daneben auch leidenschaftliche Erregung, wird also durchgängig negativ-wertend verwendet. Sie gilt jedoch nicht – wie im abendländischen Bereich – als Farbe des Neides.

3. Grün

Zur Wiedergabe der Farbe „grün" enthält der Wortschatz des Hindi wenigstens drei Wörter: zwei aus dem Sanskrit entlehnte, *harā* (vgl. Skt. *harā-* 'yellow, green', CDIAL 13985) und *harit* (vgl. Skt. *harita-* 'dto.', CDIAL 13985), sowie ein Lehnwort aus dem Persischen, *sabz*. Dabei ist *harā* das Farbwort für „grün" schlechthin, während *harit* weitgehend auf die Schriftsprache beschränkt und *sabz* besonders in muslimischen Kreisen geläufig ist.

harā und *harit*

Im Gegensatz zu *harit*, das uneigentlich kaum Verwendung findet, eignet *harā* eine Reihe von Deutewerten, wie sie auch in europäischen Sprachen anzutreffen sind: „(grün und) blühend, fruchtbar; frisch (Pflanze, Frucht; auch: Wunde, Gesicht), erfrischt (Person); unreif". Zur Illustration im folgenden einige Beispiele: *harā bāġ* ‹grüner Garten› 'grüner Garten' (übertragen: trügerische Hoffnung); *harā honā* ‹grün sein› 'grün sein, grünen; erfrischt sein; fröhlich sein'; *harā-bharā* ‹grün und voll› 'grün und blühend, fruchtbar; blühend und frisch (Gesicht usw.)', z. B. in dem folgenden Segenswunsch gegenüber einer Frau:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000296

तेरी गोद सदा हरी-भरी रहे!
terī god sadā harī-bharī rahe!
'Möge dein Schoß stets fruchtbar sein!'

oder in der verbreiteten Wunschformel:

हरे-भरे रहो!
hare-bhare raho!
'Mögest du blühen, wachsen und gedeihen!'
(Möge es dir gut ergehen!)

sabz

sabz, das dritte Wort für „grün", unterscheidet sich in seiner eigentlichen und uneigentlichen Verwendung nicht von der von *harā*, ist mit diesem also in vollem Umfang synonym.

Zusammenfassung

„Grün" ist im Hindi die Farbe des frischen Pflanzengrüns und damit des Frischen und Noch-Unreifen und steht daher für das Wachsen, Blühen und Gedeihen, das Leben schlechthin. Es stimmt damit in seiner positiven Wertigkeit mit der in europäischen Sprachen für „grün" geltenden Farbsymbolik überein.

4. Blau

Neben dem Sanskrit-Lehnwort *nīl* (vgl. Skt. *nīla-* 'dark blue, dark green, black', CDIAL 7563), das mehr in sanskritisiertem Schrift-Hindi in Erscheinung tritt und daneben auch als Nomen in den Bedeutungen „Indigo(pflanze), blauer Fleck, Waschblau" Verwendung findet, wird zum Ausdruck der Farbe „blau" vor allem das aus dem Sanskrit abzuleitende Farbwort *nīlā* (< Skt. *nīlaka-* 'dark blue, dark green, black', CDIAL 7563) gebraucht. Daneben steht noch das aus dem Persischen entlehnte *āsmānī* zur Verfügung, das jedoch ausschließlich das Azurblau des Himmels wiedergibt.

nīl und *nīlā*

nīl und *nīlā* stellen wohl die interessantesten Farbbezeichnungen im Hindi dar, und zwar insofern, als der Umfang der eigentlichen Bedeutung, also die Bandbreite der durch *nīl* bzw. *nīlā* zum Ausdruck gebrachten Farbe nicht so eindeutig umrissen ist wie bei den übrigen bunten Farben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000297

So geben *nīl* bzw. *nīlā* nicht nur die Farben „indigo (indischblau)" sowie „mattblau" und „dunkelblau" wieder, sondern zugleich auch „mattgrün" und „dunkelgrün", ja, zuweilen sogar „dunkelgrau" und „schwarz", mithin die Farben der Gewitterwolken und des Wassers (unter unterschiedlicher Lichteinwirkung). Daher auch die eigentlich identische Verwendung von *nīlā* und *kālā* in der von Frauen auf dem Lande geäußerten, unter *kālā* erwähnten Verwünschung: *kālā mũh, nīle hāth pāõ*! 'Mögen dein Gesicht und deine Füße schwarz werden!' (d. h.: Schande über dich!).

nīl und *nīlā* bezeichnen also ursprünglich eine mattdunkle Farbe, deren Schattierungen einerseits in ein dunkles Grün, andererseits in ein dunkles Blau weisen. Wesentlich dabei ist vor allem der dunkle, matte Farbton, der auch charakteristisch ist für die durch *kālā, siyāh, kṛṣṇ*^{a} und *śyām* ausgedrückte Farbe „schwarz". Daher kommt es auch, daß der Gott Kṛṣṇa, im allgemeinen schwarz dargestellt, in der Malerei durchaus auch dunkelblau wiedergegeben wird.

Ansonsten ist es der Gott Śiva, der stets mit dunkelblauem Hals oder auch Kopf dargestellt erscheint. Dunkelblau wurde sein Hals, als er in der mythischen Urzeit das Urgift *kālakūṭa* trank, das bei der Quirlung des Milchmeeres hervorkam, um das Universum vor der Vernichtung zu bewahren. Da seine Gemahlin Pārvatī jedoch dabei um sein Leben bangte, umklammerte sie Śivas Hals und verhinderte so, daß das Gift in seinen Körper gelangte. Und so blieb es denn in seinem Hals, der sich dann unter dem Einfluß des Giftes dunkelblau verfärbte, was Śiva u. a. auch den Beinamen *nīlkaṇṭh* (Skt. *nīlakaṇṭha*) ‹der Dunkelblauhalsige› eintrug.

Das literarisch gebrauchte *nīl* kommt in der Regel nur in eigentlicher Bedeutung vor, wie in den Sanskrit-Lehnwortkomposita *nīlkaṇṭh, nīl-kamal* ‹blauer Lotos›, *nīlmaṇi* ‹blauer Edelstein) 'Saphir' oder *nīl-lohit* ‹blau und rot› 'violett'.

nīlā wird dagegen außer in eigentlicher Bedeutung, wie in *nīlā karnā* ‹blau machen› 'blau färben', uneigentlich vor allem – ähnlich wie im Deutschen – zum Ausdruck einer ins Bläuliche weisenden Hautverfärbung als Folge von Atemnot, Atemstillstand oder Schlägen verwendet, wie in den Wendungen : *nīlā honā/paṛ jānā* ‹blau werden› 'blau werden, blau anlaufen, in Atemnot geraten; blaue Flecken bekommen'; *kisī ko nīlā karnā* ‹jmdn. blau machen› 'jmdn. grün und blau schlagen'. In einer weiteren, bereits oben erwähnten Wendung wird *nīlā* überdies in demselben Sinne wie *kālā* 'schwarz' gebraucht, um übermäßigen Zorn, große Wut auszudrücken: *nīlā-pīlā honā/paṛ jānā* ‹blau und gelb werden› 'vor Wut krebsrot werden'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000298

Zusammenfassung

„Blau" gibt im Hindi demnach zum einen die Farbe des aus der Indigopflanze gewonnenen Farbstoffes wieder, zum anderen die der Gewitterwolken und des Wassers und findet ferner Verwendung zum Ausdruck einer ins Bläuliche veränderten Hautfarbe wie in europäischen Sprachen.

Mischfarben

Braun

Die Mischfarbe „braun" wird im Hindi durch das aus dem Sanskrit ableitbare Farbwort *bhūrā* (< Skt. **bhrūra-* 'brown', CDIAL 9690; cf. *babhru-* 'reddish brown', CDIAL 9149) wiedergegeben. Es dient zum Ausdruck einer Reihe von Braunschattierungen wie „gelbbraun", „hellbraun", „graubraun" sowie – als Haarfarbe – „brünett", kann daneben auch die Nuance „lohfarben" und unter Umständen sogar die Farbe „grau" ausdrücken. *bhūrā* umfaßt mithin einen weiten Farbbereichsspielraum, erscheint meinen Recherchen zufolge jedoch nur in eigentlicher Verwendungsweise.

Literatur

Berlin, Brent, and Paul Kay, 1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkely and Los Angeles.

CDIAL, s. Turner 1966.

Chaturvedi, Mahendra, and B. N. Tiwari, [17]1989: *A Practical Hindi – English Dictionary*. New Delhi.

Fallon, S. W., [2]1984: *A New Hindustani – English Dictionary. With Illustrations from Hindustani Literature and Folklore*. Allahabad (1st ed.: 1879).

Hill, Peter Manners, 1972: *Die Farbwörter der russischen und bulgarischen Schriftsprache der Gegenwart. Versuch einer Klassifikation und einer strukturell-semantischen Analyse*. Hamburg und Amsterdam. (Bibliotheca Slavonica. 6.)

Kapp, Dieter B., 1987: *Farbnamen im Tamil*. In: ZDMG 137, S. 63–77.

Pathak, R. C., 1974: *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language (Hindi – English Edition)*. Revised and enlarged. Varanasi (1st ed.: 1946).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000299

PLATTS, JOHN T., ⁷1965: *A Dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English*. London (1st ed.: 1884).

SHARMA, ARYENDRA, und HANS J. VERMEER, ²1987: *Hindi-Deutsches Wörterbuch*. Band 1–3. Heidelberg.

SLOTTY, F., 1954: *Die Termini „Nennwert" und „Deutewert" in „Sprache" und „Rede"*. In: Indogermanische Forschungen 61, S. 240–248.

STEINGASS, FRANCIS JOSEPH, 1892: *A Comprehensive Persian – English Dictionary*. London.

TURNER, RALPH LILLEY, 1966: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. Vol. 1. London (CDIAL).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000300

Die politischen Ideen des Huang Zongxi (1610–1695) und ihr philosophischer und gesellschaftlicher Hintergrund

Wolfgang Ommerborn, Bochum

1. Vorbemerkung

Als im 19. Jahrhundert aufgrund der Konfrontation mit dem westlichen Kolonialismus und Imperialismus und des damit einhergehenden wachsenden Einflusses europäischer Ideen das traditionelle politische und gesellschaftliche System Chinas sowie der diesem als ideologische Grundlage dienende Konfuzianismus mehr und mehr in Frage gestellt und erschüttert wurden, traten Denker und Staatsmänner auf, die versuchten, in unterschiedlichen Theorien aus dem Westen Alternativen zu den im eigenen Land seit vielen Jahrhunderten das geistige und gesellschaftliche Leben determinierenden Doktrinen zu finden. Diese Personen waren der Überzeugung, daß die traditionellen Strukturen verändert werden müssen, wenn China den Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft gewachsen sein soll.

Die Kritik an dem überkommenen politischen System beinhaltete auch das Postulat, Demokratie und Parlamentarismus aus dem Westen in China einzuführen. Die Protagonisten der Forderung gingen dabei in der Regel in einer für die chinesische Intelligenz spezifischen Weise vor, indem sie versuchten, die Existenz demokratischer und parlamentarischer Theorien im alten China nachzuweisen, um diesen eine für ihre meist konservativ eingestellten Zeitgenossen akzeptable Legitimation zu verschaffen. Bei Sun Yat-sen [孫逸仙] (1866–1925) findet sich z. B. die Behauptung, Konfuzius (trad. 551–479 v. u. Z.) und sein Nachfolger Menzius (ca. 372–289 v. u. Z.) seien Verfechter der Demokratie gewesen; und er kommt schließlich auf dieser Grundlage zu der Schlußfolgerung, „daß der demokratische Gedanke in der politischen Philosophie Chinas weitaus älter ist als in Europa".[1] Ähnlich argumentiert Liang Qichao [梁啓

[1] G.-K. Kindermann: *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*. Freiburg i. B. 1963, S. 105. Eine Unkenntnis hinsichtlich der Entwicklung der Demokratie in der westlichen Antike offenbarend, behauptete Sun:

超] (1873–1929), wenn er sagt, die Idee des Parlamentarismus sei ebenfalls schon im traditionellen China vor mehr als zweitausend Jahren aufgetreten.[2] Auf den historischen Wahrheitsgehalt solcher, nicht zuletzt eigenen politischen Zielen dienenden Behauptungen soll hier nicht näher eingegangen werden; aber es ist sicherlich äußerst problematisch, davon auszugehen, in China habe es schon zu einem so frühen Zeitpunkt tatsächlich westlichen Kriterien entsprechende Ideen oder sogar Theorien der Demokratie und des Parlamentarismus gegeben.

Bei seinem Versuch, die Einführung politischer Lehren und Institutionen des Westens in China durch den Rückgriff auf die eigene Geistestradition zu stützen, stieß LIANG QICHAO [梁啓超] auch auf einen Denker, der zwar nicht – wie Konfuzius und Menzius – im hohen Altertum wirkte, dessen Ideen sich aber für die Propagierung der entsprechenden Vorstellung als im Grunde originäres chinesisches Kulturerbe nutzen ließen: Huang Zongxi [黃宗羲] (1610–1695). In der Tat wurden von LIANG und seinem politischen Mitstreiter innerhalb der Reformbewegung zur Errichtung einer konstitutionellen Monarchie am Ende des 19. Jahrhunderts Tan Sitong [譚嗣同] (1866–1898) mehrere zehntausend Exemplare der politischen Schrift dieses Denkers, des *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録], das unter dem *Qing* [清]-Kaiser mit der Regierungsdevise *Qian long* [乾隆] (1736–1796) verboten worden war, gedruckt und unter der kritischen Intelligenz verbreitet.[3] LIANG schrieb damals über die Auswirkungen des

„Während die Theorien der Demokratie, der sozialen Gerechtigkeit und der Revolution von unseren Gelehrten bereits vor zweitausend Jahren verkündet wurden, sind die gleichen Theorien des westlichen Kulturkreises erst hundertfünfzig Jahre alt" (ebd., S. 106). Für ihn beginnt die Geschichte der Demokratie im Westen offensichtlich mit Montesquieu (1689–1755) und Rousseau (1712–1778).

[2] LIANG sagt: „Gibt es Beweise für das Vorhandensein von Parlamenten im (chinesischen) Altertum? Suchen wir das Vorbild der Herrscher der Frühzeit, so müssen wir es in ihren Gedanken suchen. Obwohl es nicht die Bezeichnung Parlament gab, so existierte doch etwas diesem Gedanken (entsprechendes). In alter Zeit verließen sich die weisen Könige, um das Weltreich in Harmonie zu halten, auf das *Buch der Wandlungen*, (wo es heißt): Stehen oben und unten in Verbindung miteinander, so ist das erhaben; stehen oben und unten nicht in Verbindung miteinander, so ist das unrecht" (W. FRANKE: *China und das Abendland*. Göttingen 1962, S. 95). Demokratie gehört für LIANG freilich zu den universalen Prinzipien, und bei diesen „darf man es nicht als irgendwie wichtig betrachten, ob sie im Altertum schon angewandt wurden oder nicht" (J. R. LEVENSON: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge, Mass., 1953, S. 92).

[3] LIANG CH'I-CH'AO [LIANG QICHAO]: *Intellectual Trends in the Ch'ing-Period*. Cambridge, Mass. 1959, S. 38. Huangs Werk erschien schon einige Jahrzehnte früher in verschiedenen Sammlungen, wurde aber nicht zur Kenntnis genommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000302

Ming yi dai fang lu [明夷待訪録] auf sein Denken: „Ich kann behaupten, daß meine eigenen politischen Aktivitäten sehr früh und sehr tief von diesem Buch beeinflußt worden sind."[4] Gleichzeitig bezeichnet er es als ein „Instrument zur Propagierung der Demokratie".[5] Lin Mousheng nennt Huang dann auch den „ersten systematischen Philosophen der Demokratie" in China[6]; und Hou Wailu, der ebenfalls das demokratische Denken Huangs hervorhebt, bemerkt in dem Zusammenhang, daß das *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] noch vor Rousseaus (1712–1778) *Contrat Social* verfaßt worden sei[7], womit er offensichtlich von einer geistigen Verwandtschaft beider Werke ausgeht, ohne diese implizierte Behauptung aber im folgenden zu untermauern.[8] Er folgt damit – wie auch andere chinesische Autoren, die den Gedanken ebenfalls einfach wiederholen – Liang Qichao [梁啓超], der zuerst auf den Tatbestand verwiesen hat, daß Huang das *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] „mehrere Jahrzehnte" vor dem Werk Rousseaus schrieb.[9] Hou Wailu glaubt außerdem, bei Huang Vorstellungen zum Parlamentarismus zu finden[10], und – um ein neueres Beispiel anzuführen – in einem vor einigen Jahren von der Philosophischen Fakul-

Liang Qichao gelang es dann – nicht zuletzt aufgrund seiner damaligen Reputation –, dem *Ming yi dai fang lu* eine breitere Leserschaft zu gewinnen (Fu Lo-shu: *Teng Mu: A Forgotten Chinese Philosopher*. In: TP 52 [1965/66], S. 35–96; S. 94).

[4] Liang Qichao: *Zhongguo jin sanbai nian xueshu shi* [Geschichte der Gelehrsamkeit in China in den letzten dreihundert Jahren]. Shanghai 1941, S. 47.

[5] Ebd.

[6] Lin Mousheng: *Man and Ideas*. New York 1942, S. 198.

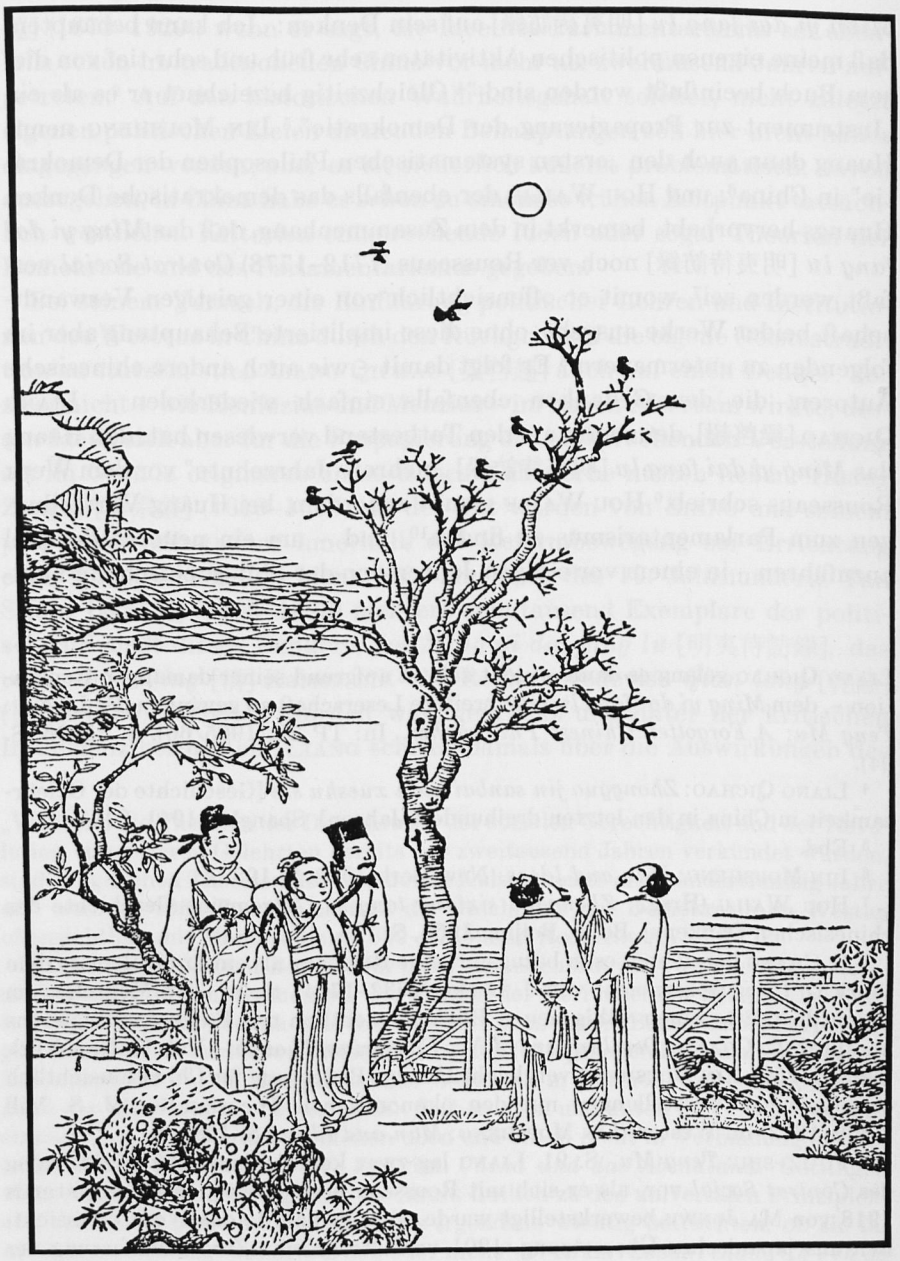
[7] Hou Wailu (Hrsg.): *Zhongguo sixiang tongshi* [Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens]. Bd. 5. Beijing 1956, S. 155.

[8] C. Chang bezeichnet es in bezug auf seine Relevanz als ein Äquivalent zu dem Werk *Of Civil Government* von J. Locke (1632–1704), da es „den Menschen im Reich der Mitte einen völlig neuen Blick hinsichtlich der Frage des Regierens brachte" (C. Chang: *Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. II. New York 1962, S. 259). Lin Mousheng vergleicht Huangs Bedeutung für China hinsichtlich ökonomischer Vorstellungen mit den ökonomischen Theorien von J. S. Mill (1806–1873) im Westen (Lin Mousheng: *Man and Ideas*, S. 198).

[9] Fu Lo-shu: *Teng Mu*, S. 91. Liang lag zwar keine chinesische Übersetzung des *Contrat Social* vor, als er sich mit Rousseau beschäftigte, da diese erstmals 1918 von Ma Junwu bewerkstelligt wurde, aber er kannte das Werk offensichtlich aus japanischer Übersetzung. 1901 verfaßte er eine Zusammenfassung des *Contrat Social* (*Yin bing shi wen ji* [Gesammelte Aufsätze aus dem Eisgetränkehaus]. Ausgabe: *Taiwan Zhonghua shuju*. Bd. 3, Kap. 6. Taibei 1960, S. 98–110).

[10] Hou Wailu (Hrsg.): *Zhongguo sixiang tongshi*, S. 164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000303



„In der Vollmondnacht den Mond betrachten"
(nach einem Gedicht von Wang Jian [8./9. Jahrhundert])
Holzschnitt aus dem *Tang shi qi yan hua pu* (Ming-Zeit)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000304

tät an der Beijing-Universität publizierten Buch zur chinesischen Philosophiegeschichte heißt es, Huang habe als erster in China die Idee zur Etablierung eines Parlaments vorgetragen.[11]

Es zeigt sich, daß chinesische Autoren seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute auf Huang Zongxi [黄宗羲] rekurrieren, um das Vorhandensein demokratischer und parlamentarischer Ideen in ihrer eigenen Tradition des politischen Denkens aufzuzeigen.[12] Die Tatsache, daß erst Liang Qichao [梁啓超] das *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] einer breiteren Leserschaft ins Bewußtsein rufen konnte, obwohl es schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einigen Sammlungen wieder auftauchte[13], macht deutlich, daß das massive Eindringen westlicher Ideen in China und die sich immer prekärer gestaltende Lage der chinesischen Nation in der Auseinandersetzung mit den Westmächten dem politischen Denken Huangs eine Wirkung innerhalb bestimmter Kreise der chinesischen Intelligenz verschafften, die es vorher zu keinem Zeitpunkt erlangt hatte. Dabei ist aufgrund der besonderen historischen Ereignisse in China um die Jahrhundertwende bei der Interpretation des *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] eine gewisse Schieflage entstanden, die zum Teil bis heute fortbesteht. Es ist darum notwendig, die entsprechenden Gedanken Huangs in den Kontext ihres wirklichen geistigen und gesellschaftlichen Hintergrundes zu stellen und deutlich zu machen, daß die Frage, ob es sich hier um westlichen Konzepten vergleichbare Vorstellungen handelt, für eine Bewertung der Ideen Huangs und seiner Person keine Bedeutung besitzt. Weitaus wichtiger ist es, seine politischen Vorstellungen im Zusammenhang der chinesischen Geistesgeschichte und der historischen Ereignisse des 17. Jahrhunderts angemessen einzuordnen, um den tatsächlichen Ort Huangs und seines Denkens darin aufzuzeigen.

[11] *Zhongguo zhexue shi* [Geschichte der chinesischen Philosophie]. Bd. 2. Beijing 1980, S. 192.

[12] Es hat aber, seitdem Huang Zongxis Ideen erstmals von den Reformern des 19. Jahrhunderts gepriesen wurden, in China auch einige Gelehrte gegeben, die eine solche Interpretation seiner politischen Theorie kritischer beurteilt haben (W. T. de Bary: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal. A Seventeenth-Century View*. In: J. K. Fairbank (ed.): *Chinese Thought and Institution*. Chicago/London 1973, S. 163–203; S. 199 ff.).

[13] Siehe oben Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000305

2. Huang Zongxis Kritik an den negativen Erscheinungen der politischen Praxis im *Ming yi dai fang lu*

2.1. Das *Ming yi dai fang lu*

Huangs politische Ideen finden sich in der 1662 verfaßten kleinen Schrift *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録][14], die vor dem Hintergrund des Scheiterns und des Untergangs der *Han* [漢]-chinesischen *Ming* [明]-Dynastie (1368–1644) und der Machtergreifung der mandschurischen *Qing* [清]-Dynastie (1644–1911) verfaßt worden ist. Die für das Selbstverständnis Huangs negativen historischen Ereignisse, deren direkter Zeuge er teilweise ist, sind wichtige Schlüssel zur Erklärung der in dem Werk formulierten Gedanken. Auf dieses Faktum verweist auch der Titel: *Ming yi* ist ein Hexagramm im *Yi jing* [易經] und bedeutet wörtlich „Verwundung des Lichtes". Es besteht aus dem oberen Trigramm mit der Bedeutung *Kun* [坤] (Erde) und dem unteren Trigramm mit der Bedeutung *Li* [離] (Sonne, Feuer) und repräsentiert eine Phase, in welcher die Kräfte der Dunkelheit vorherrschen, da die Sonne und das Licht sich unterhalb der Erde befinden. In einer solchen Zeit gehen die mit dem Licht assoziierten Tugendhaften zwar ihren üblichen Geschäften nach, können aber ihre wahre Haltung nicht nach außen dringen lassen, da die mit der Dunkelheit assoziierten Untugendhaften die Herrschaft ausüben. In der Erklärung zu dem Hexagramm heißt es im *Yi jing* [易經]: „Das Licht ist in die Erde eingedrungen; das ist die Verwundung des Lichtes. Der Edle übt seine Verpflichtungen in der Masse aus; er wirkt in der Dunkelheit, bleibt aber hell."[15] Wichtig ist, daß der Tugendhafte, in der für die Verwirklichung seiner Werte ungünstigen Periode, diese nicht aufgibt, sondern an ihnen festhält, bis die Kräfte des Lichtes wieder die Oberhand gewinnen. *Dai fang* bedeutet dann auch „einen Besuch erwarten", d. h. Huang Zongxi

[14] Eine Übersetzung des Werkes wurde von W. T. DE BARY als Dissertation unter dem Titel *A Plan for the Prince*, Columbia University 1953, angefertigt. Diese Arbeit erschien 1957 in der Reihe *Records of Civilization, Oriental Series*, die an der Columbia University in New York publiziert wird. 1993 gab es in New York eine neue Ausgabe der Übersetzung mit einer umfangreichen Einführung von DE BARY unter dem Titel *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince. Huang Tsung-hsi's Ming-yi-tai-fang lu.* Eine kommentierte Übersetzung der Kapitel 1–4 findet sich in dem Aufsatz von ÜBELHÖR et al.: *Eine Gegenposition zum neokonfuzianischen Herrschaftsverständnis. Kommentierte Übersetzung der vier ersten Kapitel des Mingyi-daifang-lu von Huang Zongxi* (1610–1695). In: Oriens Extremus 24 (1977), S. 105–123.

[15] *Yi jing* [Buch der Wandlung]. Ausgabe: *Si bu cong kan, chu bian* 1, Kap. 4, S. 6b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000306

[黄宗羲] gibt in dem Titel gleichzeitig der Hoffnung auf eine Besserung des gegenwärtigen Zustandes Ausdruck, indem er optimistisch die Ankunft eines tugendhaften Herrschers erwartet, der seinen Ratschlägen folgt und eine Veränderung der Situation herbeiführt. Der Titel der Schrift könnte darum folgendermaßen übersetzt werden: „Aufzeichnungen zur Erwartung der Ankunft eines sittlichen Herrschers in der Zeit der Verdunklung der Tugenden." In der Tat ist das *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] sowohl als eine Kritik an bestimmten Elementen der Herrschaftsausübung zu verstehen wie auch als ein Entwurf für die nach Huangs Auffassung optimale Form des Regierens.

Eine reale Möglichkeit der Verwirklichung seiner im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] formulierten Ideale sah Huang in erster Linie in einer Wiedererrichtung der *Ming* [明]-Dynastie, die in einem Neubeginn seine Theorie zum Maßstab der Regierungspolitik gemacht hätte, aber nicht in der damals herrschenden *Qing* [清]-Dynastie, denn Huang, der – wie DE BARY schreibt – nach 1644 „als treuer Unterstützer der flüchtenden Ming"[16] die Mandschuren zuerst sogar aktiv bekämpfte, lehnte später alle Angebote einer direkten Zusammenarbeit mit der von ihnen geführten Regierung ab,[17] womit er sich sogar in seiner selbst verfaßten Grabinschrift rühmt.[18] Hinter seiner Weigerung können sich auch nationalistische Motive gegen die Mandschuren verbergen, mit denen z. B. sein Lehrer Liu Zongzhou [劉宗周] (1578–1645) seinen Freitod nach der Errichtung der *Qing* [清]-Herrschaft begründete.[19] Selbst wenn Huang sich in der überlieferten Ausgabe des *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] nicht explizit in diesem Sinn äußert, bezeichnet er darin die Fremdherrschaft der Mongolen (*Yuan* [元]) in China als ein besonders deutliches Beispiel der staatlichen Unordnung: „In der *Qin* [秦]-Dynastie und in der *Yuan* [元]-Dynastie gab es die völlige Aushöhlung (der sittlichen Prinzipien). Nach diesen zwei Aushöhlungen blieb nichts mehr übrig von dem Mitleiden, der Menschenliebe und dem Ordnen der weisen Könige des Altertums."[20] Es ist davon auszugehen, daß er aus Furcht vor eventuellen Konsequenzen für sich und sein Werk bei der direkten Kritik gegen die man-

[16] W. T. DE BARY: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, S. 164.

[17] C. CHANG: *Development of Neo-Confucian Thought*, S. 238 f.; W. T. DE BARY: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, S. 165.

[18] LIN MOUSHENG: *Man and Ideas*, S. 188.

[19] *Ming ru xue an* [Aufzeichnungen der Konfuzianer der Ming-Zeit]. Ausgabe: *Zhongua shuju*. Beijing 1985, Kap. 62, S. 151.

[20] *Ming yi dai fang lu*. Ausgabe: *Si bu bei yao* 162, Kap. Yuan fa, S. 5b; Kap. Yuan chen, S. 4a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000307

dschurischen Herrscher die Methode einer indirekten Kritik angewandt hat.

Andererseits findet sich im Vorwort des *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] ein Hinweis, der so interpretiert werden könnte – und verschiedentlich auch so interpretiert worden ist[21] –, als habe Huang selbst die Hoffnung gehegt, unter den *Qing* [清] einen Monarchen zu finden, der seinem Rat folgen würde. Er vergleicht sich dort mit Ji zi, einem Aristokraten aus der *Shang* [商]-Dynastie (16.–11. Jahrhundert v. u. Z.), der von dem letzten König der *Shang* [商] inhaftiert wurde, weil dieser den Mahnungen des Ji kein Gehör schenken wollte. Nach dem Sturz der *Shang* [商] wurde Ji zi vom König Wu [武] der neuen *Zhou* [周]-Dynastie (11.–3. Jahrhundert v. u. Z.) aufgesucht und von diesem um Rat gebeten.[22] Gemäß STRUVE zeigt zudem die sich in den letzten Jahren vertiefende Erforschung der Institutionen der frühen *Qing* [清]-Dynastie mehr und mehr, daß diese einige institutionelle Veränderungen durchführte, welche sich auch gegen bestimmte, von Huang Zongxi [黄宗羲] kritisierte Unzulänglichkeiten der *Ming* [明]-Regierung richteten[23]; und sicherlich hatte die Dynastie in den Kaisern, die unter den Regierungsdevisen *Kang xi* [康熙] (1662–1722) – dessen Regierung Huang selbst drei Jahrzehnte miterlebte –, *Yong zheng* [雍正] (1723–1735) und *Qian long* [乾隆] (1736–1796) regierten, Herrscher, die Huangs Ideal des Monarchen zum Teil eher entsprachen als viele Kaiser der *Ming* [明]-Dynasty. Huang bzw. mögliche Nachfolger hätten darin eventuell eine Gelegenheit sehen können, ihre Vorstellungen unter der *Qing* [清]-Regierung in die praktische Politik umzusetzen. Hierbei ist aber zu bedenken, daß die genannten Monarchen weiterhin streng autokratisch regierten und auch mit repressiven Mitteln effektiv dafür sorgten, daß keine umfassende Opposition gegen ihre Herrschaft unter den Amtsträgern und Gelehrten am Hofe entstehen konnte. Wenn STRUVE schreibt, daß „die Kritik an der Autokratie im Stile Huang Zongxis [黄宗羲] während der meisten Zeit in der Periode der Qing [清] aus der Mode gekommen war"[24], ist das nicht zuletzt als Resultat dieser Politik zu verstehen. In dem Kontext ist auch die Tatsache zu sehen, daß das *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] dem *Qian-long* [乾隆]-Kaiser gefähr-

[21] HOU WAILU (Hrsg.): *Zhongguo sixiang tongshi*, S. 156.

[22] *Ming yi dai fang lu*, S. 1a f.; zu Ji zi siehe: *Shu jing*, Kap. Hong fan. In: J. LEGGE: *The Chinese Classics. Vol. 3. The Shoo King*. Hong Kong 1960, S. 320 ff.

[23] L. A. STRUVE: *Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings*. In: The Journal of Asian Studies 47:3 (1988), S. 474–502; S. 479.

[24] Ebd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000308

lich genug erschien, um neben vielen anderen Werken auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt zu werden. Offenkundig hatte weder Huang die Hoffnung, unter den *Qing* [清] seine politischen Vorstellungen verwirklichen zu können, noch waren die Herrscher der Dynastie daran interessiert, diese zur Grundlage ihres Regierens zu machen.

2.2. Kritik am Monarchen

Die im ersten Kapitel des *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] formulierte Kritik am Monarchen beginnt mit einer Darstellung der Evolution der menschlichen Gesellschaft, die zum Teil Parallelen zu der *Xing* [性]-Theorie des Xun zi [荀子] (ca. 313–238 v. u. Z.)[25] und ähnlichen Gedanken zur Gesellschaftsentwicklung wie die des Mo Di [墨翟] (ca. 468–376 v. u. Z.)[26] oder des *Lü shi chun qiu* [吕氏春秋] (3. Jahrhundert v. u. Z.)[27] aufweist, wenn Huang sagt: „Am Anfang der Existenz der Menschheit (lebte) jeder für sich und (strebte nach dem) eigenen Nutzen (*Li* [利]). Es gab in der Welt (auch das Wissen von dem) gemeinsamen Nutzen (*Gong li* [公利]), aber niemand förderte ihn; und es gab (das Wissen von dem) gemeinsamen Schaden, doch niemand beseitigte ihn."[28] Dann aber traten Personen auf, die nicht mehr an den eigenen Nutzen dachten, sondern an den Nutzen aller, und die danach strebten, Schaden von allen fernzuhalten. Das waren zuerst die in der traditionellen Literatur stets hervorgehobenen mythologischen Herrscher Yao [堯], Shun [舜] und Yu [禹], die als Gründer und Förderer der Zivilisation gelten und die den von Egoismus gepräg-

[25] Im Kontext seiner negativen Beurteilung des menschlichen *Xing* (Wesen, Natur) verweist Xun Zi darauf, daß die Menschen in frühester Zeit nur ihren eigenen Nutzen im Auge hatten und somit aneinandergerieten. Erst durch das Erscheinen weiser und tugendhafter Herrscher sei der Gemeinschaft der Menschen Ordnung gegeben worden (*Xun zi* [Meister Xun]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 162, Kap. 13.19, S. 1a; zur *Xing*-Theorie siehe: Kap. 17.23, S. 1a ff.).

[26] Im *Mo zi* wird der Urzustand der Menschheit als eine Stufe beschrieben, in der es weder Gesetze noch eine Regierung gab. Jeder erstrebte nur seinen eigenen Nutzen, selbst Vater und Sohn bekämpften sich. Mo Di vergleicht die Qualität der menschlichen Gesellschaft jener Epoche mit der Situation in der Tierwelt, so daß Mensch und Tier sich kaum voneinander unterschieden. Auch hier werden fähige Personen als Retter genannt, die von den Menschen zu ihren Herrschern gewählt wurden (*Mo zi* [Meister Mo]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 162, Kap. 3.12, S. 3a f.).

[27] In dem aus dem 3. Jahrhundert v. u. Z. stammenden *Lü shi chun qiu* wird das Zusammenleben der Menschen in der Urzeit ebenfalls als Zustand der Unordnung geschildert. Weise Personen haben demnach Herrscher inthronisiert, die Ordnung schaffen sollten (*Lü shi chun qiu* [Frühling und Herbst des Herrn Lü]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 165, Kap. 20.1, S. 1a ff.).

[28] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan jun, S. 1b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000309

ten Urzustand der menschlichen Gemeinschaft in einen geordneten Staat monarchistischen Charakters umwandelten, indem sie, die schwere Last der wirklichen Aufgaben des Monarchen auf sich ladend, „millionenmal mehr arbeiteten als ein (gewöhnlicher) Mensch in der Welt".[29] Auf einen Gedanken des Menzius verweisend, schreibt Huang im Vorwort, daß in den folgenden Jahrhunderten Perioden der Ordnung (*Zhi* [治]) nach der Errichtung einer neuen Dynastie durch tugendhafte Herrscher und Perioden der Unordnung (*Luan* [亂]) zum Ende einer Dynastie durch degenerierte Monarchen im Wechsel aufeinander folgten.[30] Nach Auffassung Huangs dauerte der Prozeß alternierender Ordnung und Unordnung aber nur bis zur Zeit des Konfuzius, der – obwohl ein Weiser – selbst keine Herrschermacht mehr ausübte, und wurde dann von einer bis zu Huangs eigener Lebenszeit andauernden Phase ununterbrochener Unordnung abgelöst. Mit diesem Gedanken orientiert er sich an der von den Neo-Konfuzianern seit der *Song* [宋]-Zeit (960–1279) favorisierten Theorie der *Dao tong* [道統] (Tradition der wahren Lehre), die ebenfalls mit den mythischen Urherrschern beginnt und mit Konfuzius und Menzius endet.[31]

[29] Ebd.

[30] Ebd., Vorwort, S. 1a. Menzius sagt folgendes: „Die (Gründer der) drei Dynastien (*Xia*, *Shang*, *Zhou*) gewannen die Welt (jeweils) durch Mitmenschlichkeit (*Ren*) und (ihre letzten Herrscher) verloren die Welt (jeweils) durch Nicht-Mitmenschlichkeit (*Bu ren*). Beim Aufblühen und Untergehen von Staaten ist das immer so" (*Meng zi* [Meister Meng]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 7, Kap. 7, S. 4a f. [4A3]). An anderer Stelle spricht er davon, daß alle fünfhundert Jahre ein weiser Herrscher auftritt (ebd., Kap. 14, S. 17a [7B38]). Menzius sieht aber – anders als Huang – den zyklischen Wechsel von Ordnung und Unordnung in den vorangegangenen Jahrhunderten gleichzeitig in einen Prozeß der allgemeinen Deterioration eingebettet, wenn er hinsichtlich der Fähigkeit zur tugendhaften Regierung über die Herrscher der verschiedenen Epochen sagt: „(Die weisen Herrscher) Yao und Shun besaßen es als Wesen; (die Dynastiengründer) Tang und Yu verkörperten es (noch); die fünf Hegemonen borgten es (nur)" (ebd., Kap. 13, S. 11a [7A30]. Zu dieser Theorie des Menzius siehe auch: P. WEBER-SCHÄFER: *Menzius.* In: P. J. OPITZ [Hrsg.]: *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik.* München 1968, S. 77 ff.).

[31] Han Yu (768–824) trägt diesen Gedanken erstmals vor, auch wenn er selbst den Ausdruck *Dao tong* noch nicht benutzt. Die wahre Lehre wird demnach von den traditionell als Herrscher des Altertums bezeichneten mythologischen Gestalten Yao, Shun und Yu, den ebenfalls zum Teil legendären Dynastiengründern Yu (*Xia*-Dynastie), Tang (*Shang*-Dynastie), den Königen Wen und Wu (*Zhou*-Dynastie) sowie dem temporär die Regierungsgeschäfte ausübenden Herzog von *Zhou* bis zu Konfuzius und Menzius übermittelt (*Han Changli quan ji* [Gesamtausgabe des Han Changli]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 214, Kap. 11, S. 4b). Zwar versteht sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000310

Huang negiert also die Ansicht, daß es nach dem Untergang der *Zhou* [周]-Dynastie (11.–3. Jahrhundert v. u. Z.) Herrscher gegeben habe, die für Ordnung in der Welt sorgten, und konstatiert eine Periode des permanenten Verfalls. Der Grund für diesen Zustand ist in dem Verhalten der Monarchen zu suchen: „Sie (i. e. die späteren Herrscher) glaubten, alle Macht über Nutzen und Schaden in der Welt ginge nur von ihnen aus, so daß ihnen aller Nutzen in der Welt zufalle, aller Schaden aber dem Volk."[32] Die Relation zwischen Herrscher und Volk hat sich darum umgekehrt: „In alter Zeit war das Volk Gastgeber (*Zhu* [主]), und der Herrscher war Gast (*Ke* [客]); alle Herrscher arbeiteten ihr ganzes Leben für das Volk. Nun ist der Herrscher Gastgeber, und das Volk ist Gast; daß das ganze Volk nirgendwo Frieden finden kann, hat seinen Grund im (Verhalten der) Herrscher."[33] Die Monarchen betrachten die Welt und das Volk als ihren Privatbesitz, mit dem sie nach Gutdünken verfahren können. Dieser Zustand wird von Huang heftig kritisiert. Er bezeichnet darum den Herrscher als den größten Schädling für das Volk[34] und sagt: „Heute hassen die Menschen in der Welt ihren Monarchen und betrachten ihn als

Han Yu selbst als jemand, der die Tradition wieder aufnimmt, doch wird er später von Zhu Xi (1130–1200), der in diesem Kontext erstmals die Bezeichnung *Dao tong* verwendet, nicht in die Folge der Übermittlung der wahren Lehre eingereiht. Vielmehr sieht Zhu Xi, daß die seit Menzius verlorene Lehre erst von den Neo-Konfuzianer der *Song*-Zeit wieder aufgenommen wird (*Zhongguo da baike quanshu. Zhexue I* [Große chinesische Enzyklopädie. Philosophie I]. Beijing/ Shanghai 1987, S. 135). Wenn Huang Zongxi die Periode der guten Herrscher in der Zeit des Konfuzius enden läßt, dann trägt das dem Faktum Rechnung, daß er bei seiner idealtypisch zu verstehenden Konstruktion – anders als Han Yu oder Zhu Xi – primär das politische Kriterium der richtigen Herrschaftsausübung in den Vordergrund stellt.

[32] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan jun, S. 1b f.

[33] Ebd., S. 2a. Huangs Vergleich von Herrscher und Volk als Gast und Gastgeber wird von DE BARY freilich als unpassend angesehen: „In China, wie anderswo in der Welt, wird der Gastgeber als jemand vorgestellt, der die Verpflichtung hat, seine Gäste zu unterhalten und zu bewirten, was die von Huang beschriebenen Bedingungen genau umkehren würde" (W. T. DE BARY: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, S. 171). Tatsächlich geht es Huang aber bei dem Vergleich darum, zu verdeutlichen, daß der Herrscher nur Gast in der Welt ist und nicht der Hausherr. Er besitzt die Welt nicht, denn diese dient dem Nutzen aller Menschen. Wenn der Herrscher sich in der Welt gut verhält, dann wird er wie ein würdiger Gast behandelt, verhält er sich schlecht, kann ihm die Tür gewiesen werden. Damit wird gleichzeitig die von Huang nicht bestrittene besondere Stellung des Herrschers innerhalb der Gesellschaftshierarchie hervorgehoben.

[34] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan jun, S. 2a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000311

ihren Feind."[35] Da nach konfuzianischer Überzeugung der Herrscher die zentrale Vorbildfunktion für seine Untertanen ausübt, beeinflußt dessen Begehrlichkeit auch das Verhalten der Bürger seines Staates, so daß überall Unordnung herrscht.[36] Diese Entwicklung sieht Huang in dem Sturz der *Ming* [明]-Dynastie kulminieren und fordert die Etablierung eines Herrschers, der zu den ursprünglichen Aufgaben seines Amtes zurückkehrt und selbstlos unter größter Kraftanstrengung und Mühsal – ebenso wie die tugendhaften Könige des Altertums – das Volk nicht als ihm kraft seines Amtes natürlich zustehendes Objekt der puren Ausbeutung betrachtet, sondern als Diener des Volkes auftritt, der die Ordnung in der Welt wiederherzustellen hat. Damit wird deutlich, daß Huang in seiner politischen Theorie dem Volk in der Tat eine eminent wichtige Rolle zuschreibt. Die Errichtung und Bewahrung der Ordnung in der Welt ist mit der Situation des Volkes untrennbar verknüpft: „Ordnung oder Unordnung in der Welt hängen nicht vom Aufstieg oder Fall einer (Herrscher-)Familie ab, sondern vom Unglück oder Glück des Volkes."[37]

2.3. Kritik an den hohen Beamten

In ähnlicher Form wie den Monarchen attackiert Huang die Beamtenschaft. Er sieht ihre Vertreter zu willfährigen Handlangern des Herrschers degeneriert, die ihn bei der Ausbeutung unterstützen, denn auch sie „betrachten die Welt und das Volk (nur) als den privaten Besitz des Monarchen".[38] Gemäß ihres eigenen Selbstverständnisses ist – wie Huang beklagt – „(das Amt des) Staatsdieners (nur) für (den Dienst gegenüber dem) Monarchen errichtet worden" und völlig von dessen Willen abhängig.[39] Huang kritisiert, daß die Herrscher ihre Beamten nach dem Kriterium der Gefügigkeit und nicht der Qualifikation selektierten und durch besondere Privilegien zu Sklaven ihrer eigenen Wünsche degradierten: „Aus dem gemeinen Volk sucht (sich der Monarch als Beamte) nur diejenigen heraus, die (bereit sind,) unterwürfig alle Sklavendienste durchzuführen ... Sie sind dem Herrscher dankbar, weil er sie eine Zeitlang vor Kälte und Hunger bewahrt."[40] So erscheinen die Amtsinhaber nur als abhängige Erfüllungsgehilfen des die Welt wie seinen eigenen Besitz behandelnden Kaisers und seiner Familie und nicht als eigenständige und

[35] Ebd., S. 2b.
[36] Ebd., S. 2b f.
[37] Ebd., Kap. Yuan chen, S. 3b f.
[38] Ebd., S. 3b.
[39] Ebd.
[40] Ebd., S. 4a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000312

aufrechte Persönlichkeiten, die ihren Dienst als Aufgabe zur Verwirklichung des Wohles des gesamten Volkes verstehen. Auch bei der Bewertung der Tätigkeit der Beamten spielt also für Huang das Verhalten gegenüber dem Volk eine zentrale Rolle. Er sagt darum: „Wer als Beamter die Not des Volkes geringachtet, der wird, selbst wenn er dem Aufstieg und Niedergang seines Monarchen folgt, dem wahren Prinzip (*Dao* [道]) des Beamten zuwiderhandeln."[41]

2.4. Kritik an den Gesetzen (*Fa*)

Huang Zongxis [黄宗羲] Kritik an dem herrschenden System politischer und gesellschaftlicher Ordnung geht von seiner Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung aus. Die der *Zhou* [周]-Dynastie folgenden Herrscherhäuser haben demnach Gesetze (*Fa* [法]), i. e. Regeln und Normen der Ordnung, einzig zur Sicherung des Machterhaltes ihrer eigenen Familien proklamiert und nicht mehr für das Wohl der Gemeinschaft wie in den Epochen zuvor.[42] Die früheren Gesetze nennt er „Gesetze des ganzen Volkes" (*Tian xia zhi fa* [天下之法]) oder „Gesetze ohne Gesetze" (*Wu fa zhi fa* [無法之法]); die dann folgenden Gesetze bezeichnet er als „Gesetze einer Familie" (*Yi jia zhi fa* [一家之法]) oder „Illegitime Gesetze" (*Fei fa zhi fa* [非法之法]). Zweck der Setzung der letztgenannten Gesetze sei der Machterhalt der herrschenden Dynastie, d. h. sie sind von deren Mitgliedern willkürlich und nur zum eigenen Vorteil konstruiert worden und entbehren darum für Huang einer wirklichen Legitimation. Um ihre machtpolitischen Ziele zu erreichen und ihren angeblichen Besitz für sich und die folgenden Generationen ihrer Familie zu sichern, waren demnach die Herrscher nach der *Zhou* [周]-Zeit gezwungen, immer mehr und immer aufwendigere Gesetze ausarbeiten zu lassen, die vom Volk nicht mehr verstanden wurden. Huang sagt hinsichtlich dieser Zeit: „Die Gesetze mußten immer komplizierter werden, und je komplizierter sie wurden, (desto größer wurde) die Unordnung in der Welt."[43] Die Gesetze, die eigentlich das geordnete Funktionieren des Staates gewährleisten sollen, haben somit das Gegenteil zur Folge. Aus den genannten Gründen bezeichnet Huang sie als „Illegitime Gesetze". Wenn Huang die der gesamten Gemeinschaft dienenden Gesetze als „Gesetze ohne Gesetze" charakterisiert, so ist damit gemeint, daß es sich nicht um Regulationen handelt,

[41] Ebd.
[42] Ebd., Kap. Yuan fa, S. 4b f.
[43] Ebd., S. 5b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000313



„Angeregt über Dao diskutieren"
Holzschnitt aus dem *Yu chu ji* (Ming-Zeit)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000314

die von den Machthabern willkürlich aus egoistischen Gründen zusammengestellt wurden, sondern um Gesetze, die sich am Gemeinschaftsinteresse aller Menschen orientieren: „Die (Anwendung der) Gesetze der drei Dynastien sicherten (die Ordnung) der Welt für das Volk."[44] Anders als die „Illegitimen Gesetze" haben die „Gesetze ohne Gesetze" einen einfachen Charakter und können so vom Volk verstanden werden. Huang sagt darum: „Je einfacher die Gesetze waren, um so weniger trat Unordnung auf."[45] Der Verweis auf unkomplizierte Gesetze erinnert an die daoistische Idealisierung des Einfachen, wie sie z. B. im tradierten Kapitel 80 des Buches *Lao zi* [老子] zum Ausdruck kommt. Ein entsprechender Einfluß ist nicht auszuschließen, denn Huang plädiert sogar dafür, die offiziell von den Konfuzianern als häretisch abgelehnten Klassiker des frühen Daoismus, das *Lao zi* [老子] und das *Zhuang zi* [莊子], als – wenn auch untergeordnete – Lehrmaterialien für die staatlichen Prüfungen zuzulassen.[46]

3. Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der politischen Theorie des Huang Zongxi

3.1. Huangs Menschenbild auf der Basis der *Xing*-Theorie des Neo-Konfuzianismus

Es ist schon deutlich geworden, daß Huang von den Monarchen verlangt, sich am Vorbild der weisen Herrscher der Vergangenheit zu orientieren. Sie sollen alle ihre Kraft dem Nutzen der Allgemeinheit widmen und das mit dem Bösen assoziierte Streben nach eigenem Nutzen überwinden, das die Menschen als ein Wesensmerkmal in sich tragen. In dem Prozeß der Zügelung des Bösen aktivieren sie die Prinzipien des ihnen ebenfalls immanenten Guten, welche die Verwirklichung des Allgemeinwohls umfassen und zuletzt auf eine den Einzelmenschen und seine Gesellschaft transzendierende universale Bedeutung verweisen. Den Rahmen dieser grundlegenden Ansicht in bezug auf die Beschaffenheit des Menschen bildet die von den Neo-Konfuzianern der *Song* [宋]-Zeit ausgearbeitete *Xing* [性]-Theorie, die sich zwar auf Menzius beruft, aber – anders als dieser – von der gleichzeitigen Existenz des Guten und Bösen im *Xing* [性] (Wesen, Natur) ausgeht und so versucht, einen Ausweg aus der alten

[44] Ebd., S. 5a.
[45] Ebd., S. 5b.
[46] Ebd., Kap. Qu shi xia, S. 14b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000315

Streitfrage innerhalb der konfuzianischen Schule hinsichtlich des Charakters des *Xing* [性] zu finden. Die komplexe Theorie der Neo-Konfuzianer kann hier nur kurz skizziert werden. Gemäß Zhu Xi [朱熹] (1130–1200) soll der Disput, ob *Xing* [性] ursprünglich gut oder böse ist, von Zhang Zai [張載] (1020–1077) und den Brüdern Cheng Hao [程顥] (1032–1085) und Cheng Yi [程頤] (1033–1107) beendet worden sein.[47] Die genannten Denker verstehen explizite Gutes und Böses als zwei Anlagen im *Xing* [性] des Menschen, wobei der Aspekt des Guten kultiviert werden soll, um den Aspekt des Bösen zu zügeln, der aber beim konkreten Menschen niemals vollständig eliminiert werden kann. Bei den Brüdern Cheng heißt es: „*Xing* [性] des Menschen hat natürlich das Gute, aber man kann nicht sagen, *Xing* [性] habe nicht auch das Böse."[48] An anderer Stelle bezeichnen sie darum konsequent Gutes und Böses als die beiden Prinzipien im Universum, die aber im ursprünglichen *Xing* [性] nur potentiell, i. E. noch nicht stimuliert, vorhanden sind und aus diesem Grund dort auch noch keinen wirklichen, i. e. aktiven, Gegensatz bilden.[49] Der Zustand des noch nicht aktivierten Gegensatzes, i. e. des ursprünglichen *Xing* [性], wird von ihnen – und darum die Berufung auf Menzius – freilich als gut verstanden, deshalb sagen sie: „Menzius hat recht, wenn er behauptet, *Xing* [性] des Menschen sei gut."[50] Das ist der Zustand, in dem *Xing* [性] noch keiner Stimulanz unterworfen und inaktiv ist und darum nichts Schlechtes entstehen kann. Die Abwesenheit konkreten schlechten Denkens und Handelns verweist demnach auf die Grundstruktur des *Xing* [性], die, noch ungetrübt und unbewegt, die sittlichen Prinzipien in ihrer vollständigen Reinheit repräsentieren soll. Der aktive Gegensatz von Gut und Böse tritt notwendig in der Konfrontation des denkenden und handelnden Menschen mit den Außendingen auf und ist bei ihm – latent oder offen – immer vorhanden, wobei unterstrichen werden muß, daß der konkrete, in der Gemeinschaft tätige Mensch den Angelpunkt des keine außerweltliche Zielsetzung für den Menschen kennenden konfuzianischen Denkens bildet.

Mit dem Vergleich von *Xing* [性] und Wasser versuchen die Brüder Cheng ihre Auffassung anschaulich zu machen: *Xing* [性] ist ursprünglich gut, i. e. es weist nichts Schlechtes auf, ebenso wie Wasser in seinem

[47] *Zhu zi yu lei* [Die klassifizierten Konversationen des Meisters Zhu]. Ausgabe: *Zhengzhong shuju*. Taibei 1962, Kap. 4, S. 172.

[48] *Er Cheng ji* [Die gesammelten Werke der zwei Cheng]. Ausgabe: *Zhongua shuju*. Beijing 1984. Henan Cheng shi yi shu, Kap. 1, S. 10.

[49] Ebd., Kap. 2A, S. 14.

[50] Ebd., Kap. 18, S. 204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000316

ursprünglichen Zustand, z. B. wenn es – den Bereich des Nichtsichtbaren verlassend – einer Quelle entspringt, völlig klar und ohne Verschmutzung ist.[51] Die Möglichkeit der Verschmutzung des Wassers entsteht erst, nachdem es an die Erdoberfläche strömt, i. e. sichtbar aktiv wird. Das ursprünglich klare Wasser kann dann in unterschiedlichen Graden klarer oder trüber sein, aber es bleibt stets Wasser, i. e. es verändert seinen spezifischen Charakter nicht. In gleicher Weise verändert auch *Xing* [性] seinen eigentlichen Charakter nicht, ist aber im aktivierten und sichtbaren Zustand in unterschiedlichen Graden klar bzw. trüb, i. e. gut bzw. böse. Zhu Xi [朱熹] sagt: „(Ursprüngliches) *Xing* [性] des Menschen ist gut. Daß es nach der Geburt (des Menschen die unterschiedlichen Grade des) Guten und Bösen gibt, beruht auf der ungleichen Ausstattung mit *Qi* [氣]."[52] Gutes und böses Denken und Handeln sind also als Möglichkeiten im menschlichen *Xing* [性] vorhanden, welche in ihrem jeweiligen, am Anfang individuell unterschiedlichen Intensitätsgrad von der körperlich-geistigen Ausstattung (*Qi* [氣]) abhängen, die der Mensch bei der Geburt natürlich erhält und deren Entfaltung freilich durch entsprechende äußere Bedingungen jeweils aktiviert und beeinflußt werden kann.[53] Darum wird der Aspekt des Lernens, i. e. der ethischen Kultivierung, betont. Zhu Xi [朱熹]: „Wenn die Menschen lernen, (dann) wollen sie ihre (schlechte) *Qi* [氣]-Ausstattung verändern."[54]

Obwohl Huang sich nicht ausführlich zum *Xing* [性] geäußert hat, ist, bei allen Unterschieden, die er zu einzelnen Vorstellungen der genannten Denker der *Song* [宋]-Zeit aufweisen mag, evident, daß sein im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] gezeichnetes Menschenbild im wesentlichen mit deren Auffassung der Immanenz des Guten und Bösen im *Xing* [性] übereinstimmt. In der Tat betont er z. B. in seiner Biographie des Gu Xiancheng [顧憲成] (1550–1612) im *Ming ru xue an* [明儒學案], daß *Xing* [性] des Menschen Gutes und Böses enthält und weist die in der Schule Wang Yangmings [王陽明] (1422–1529) zu findende Behauptung, *Xing* [性] bzw. *Xin* [心] (Geist) haben ursprünglich weder Gutes noch Böses, ausdrücklich zurück[55], womit er konsequent unterstreichen will, daß sich seine Überlegungen in erster Linie auf *Xing* [性] im aktiven Zustand des Gegensatzes von Gut und Böse konzentrieren. In seinen Vorstellungen

[51] Ebd., Kap. 1, S. 10 f.
[52] *Zhu zi yu lei*, Kap. 4, S. 170.
[53] *Er Cheng ji*, Henan Cheng shi yi shu, Kap. 1, S. 10.
[54] *Zhu zi yu lei*, Kap. 4, S. 171.
[55] *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1379; Kap. 10, S. 179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000317

steht der durch *Qi* [氣] konstituierte Mensch[56] darum noch deutlicher als das von den Aspekten des Guten und Bösen geprägte Individuum im Vordergrund. Das wird auch durch seine ontologische Theorie der Beziehung von *Li* [理] (Universales Ordnungsprinzip) und *Qi* [氣] unterstrichen, in der – anders als in den Lehren der Brüder Cheng und Zhu Xis [朱熹] – *Li* [理] von *Qi* [氣] abhängig gemacht wird.

Am Anfang des Kapitels *Yuan jun* [原君] sagt Huang – in Übereinstimmung mit der neo-konfuzianischen *Xing* [性]-Theorie –, daß bei den Menschen auch in ältester Zeit zwar schon ein rudimentäres Wissen für den Gemeinnutz, i. e. das Gute, vorhanden war, dieses aber von der Masse nicht verwirklicht wurde, da sie lieber dem Trieb des Eigennutzes, i. e. des Bösen, freien Lauf ließ. Wenn Huang dann auf Persönlichkeiten verweist, die das immanente Gute erkannt haben, folgt er dem in Menzius' Theorie von der angeborenen Sittlichkeit integrierten Konzept des „immanenten Wissens um das Gute" (*Liang zhi* [良知]), das besonders von Wang Yangming [王陽明] in der Lehre von der „Verwirklichung des immanenten Wissens um das Gute" (*Zhi liang zhi* [致良知]) betont vorgetragen wird und das impliziert, daß der Mensch das Prinzip des Guten nicht nur in seinem *Xing* [性] trägt, sondern sich dessen auch im Erkenntnisprozeß vollständig bewußt werden kann. Huang selbst bemerkt lobend zur Theorie des *Zhi liang zhi* [致良知] des Wang Yangming [王陽明]: „Seitdem Wang Yangming [王陽明] darauf hinwies, daß alle Menschen *Liang zhi* [良知] in sich tragen und es durch Reflexion selbst verwirklichen können, kann jeder den Weg des Weisen einschlagen."[57] Jeder Mensch – das haben schon Menzius und Xun zi [荀子] festgestellt[58] – ist in der Lage, die sittlichen Prinzipien zu erkennen; tatsächlich gelingt das aber nur wenigen, da die normalen Menschen eher geneigt sind, ihren schlechten Trieben zu folgen. Die Weisen der Vergangenheit waren v. a. herausragende Persönlichkeiten, die aufgrund ihrer besonderen natürlichen Fähigkeiten das allen Menschen immanente Wissen des Guten realisieren konnten.

Vor dem Hintergrund der *Xing* [性]-Theorie werden die von Huang als Paradigma des Monarchen stilisierten weisen Herrscher des Altertums zu Persönlichkeiten, die als Resultat eines natürlichen Prozesses zufällig eine günstigere *Qi* [氣]-Ausstattung erhalten haben als alle anderen Menschen, und die so in der Lage waren, sich den in ihnen angelegten Keim

[56] Huang sagt: „Der Mensch empfängt bei seiner Geburt *Qi* des Universums" (ebd., Kap. 47, S. 1109).

[57] Ebd., Kap. 10, S. 179.

[58] Siehe z. B.: *Meng zi*, Kap. 12, S. 2a [6B2]; *Xun zi*, Kap. 17.23, S. 6a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000318

des Guten vollständig bewußt zu machen, das ebenfalls immanente Böse zu unterdrücken und ihre Handlungen entsprechend auszurichten. Auf dieser Theorie eines im Grunde positiven Menschenbildes basiert Huangs optimistische Erwartung des Auftretens tugendhafter und fähiger Herrscher oder Amtsträger selbst in einer Epoche des sittlichen Verfalls, denn er geht davon aus, daß es stets die moralischen Prinzipien verkörpernde Menschen gegeben hat, die nur aufgrund der zu ihrer Zeit jeweils herrschenden ungünstigen politischen Situation ihre Vorstellungen nicht in die Tat umsetzen konnten.

3.2. Der Einfluß der neo-konfuzianischen *Li*-Theorie auf das politische Denken Huangs: Die Gesetze in der Gesellschaft als Bestandteile eines universalen Ordnungssystems

Für die Realisierung der von ihm angestrebten politischen Ziele in der Gegenwart wird gemäß Huang als wesentliche Voraussetzung unbedingt ein adäquates Normensystem benötigt: „Nur wenn es Gesetze der Ordnung gibt, wird es auch Menschen geben, die für Ordnung sorgen (können)."[59] Das Vorhandensein einer aus vernünftigen Regeln bestehenden und bindenden rechtlichen Grundlage ist folglich die Prämisse für eine ordentliche Regierung, die auf diese Weise auch eine konstitutionelle Absicherung erhält, welche zuletzt auf universalen Normen beruht. Huang betont in diesem Kontext wieder die Leistungen der weisen Herrscher der Vergangenheit, die für ihn die Erstformulierer der Gesetze sind. Ihre Wohltaten für die Allgemeinheit als Folge des von ihnen errichteten Ordnungssystems werden von ihm beispielhaft aufgezählt.[60] Huang fordert darum, daß deren Gesetze reaktiviert werden sollten, damit auf dieser Grundlage tugendhafte Personen der Gegenwart und Zukunft regieren können: „Wenn die Gesetze der früheren Könige (wieder) vorhanden sind, dann wird unter den Menschen eine Geisteshaltung vorherrschen, die verschieden von den (illegitimen) Gesetzen ist. Personen, die damit übereinstimmen, werden im Geiste der (Gesetze der früheren Könige) handeln; aber auch Menschen, die nicht damit übereinstimmen, wird es unmöglich sein, streng zu handeln und dem Volk zu schaden."[61] Huang glaubt offenkundig an den zeitlosen Charakter der von den Weisen proklamierten „Gesetze ohne Gesetze." Er sagt zwar an einer Stelle, daß – aufgrund der

[59] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan fa, S. 6a.
[60] Ebd., S. 4b f.
[61] Ebd., S. 6a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000319

veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen – Modifikationen notwendig seien[62], doch können diese nur eine sekundäre Bedeutung haben, denn grundsätzlich wird die Relevanz der aus dem Altertum stammenden Normen betont, da Huang ständig auf sie rekurriert und der Gedanke auch im Einklang mit der im Neo-Konfuzianismus zentralen Idee der sich im *Xing* [性] des Menschen widerspiegelnden und von den Weisen in der Gesellschaft umgesetzten universalen sittlichen Ordnungsstruktur steht, die für seine Theorie die ontologische Grundlage liefert.

Die Neo-Konfuzianer gehen davon aus, daß die beim Menschen in seinem *Xing* [性] vorhandene Struktur des Guten vollständig der Ordnungsstruktur des gesamten Universums entspricht, die *Dao* [道] oder *Li* [理] (Universales Ordnungsprinzip) genannt wird. Zhu Xi [朱熹] sagt das deutlich, wenn er *Xing* [性] des Menschen mit dem Ordnungsprinzip *Li* [理] gleichsetzt.[63] Huang Zongxi [黄宗羲] vertritt im Grunde die gleiche Auffassung, selbst wenn er – anders als Zhu Xi [朱熹] und Zhang Zai [張載] folgend – *Li* [理] als eine von *Qi* [氣] abhängige Funktion interpretiert, was sich auch in seiner Betonung des aktivierten *Xing* [性] widerspiegelt: „*Li* [理] ist *Li* [理] des *Qi* [氣]; ohne *Qi* [氣] gibt es kein *Li* [理]"[64] Aber auch für ihn verweist *Li* [理] auf die universalen Ordnungsprinzipien, die freilich immer nur im Zusammenhang mit *Qi* [氣] und den daraus konstituierten konkreten Dingen einen Sinn haben: „Im Universum gibt es nur *Qi* [氣] und kein darüber hinausgehendes *Li* [理]. Was nun *Li* [理] anbetrifft, so ist es die dem *Qi* [氣] immanente Ordnungsstruktur."[65] Der durch *Qi* [氣] konstituierte Mensch trägt folglich die für alle Dinge gültige Ordnungsstruktur in sich. Das wird auch deutlich, wenn Huang sagt, „Geist (*Xin* [心]) und *Qi* [氣] sind identisch"[66], denn *Xin* [心] verweist für ihn auf den aktiven Vorgang des Denkens der sittlichen Normen, die jeder Mensch im *Xing* [性] hat. *Xin* [心] ist das aktive Organ der Realisierung, i. e. des Sichtbarmachens der immanenten und an sich nicht sichtbaren universalen Ordnungsstruktur. *Xing* [性] ist für ihn immer „*Xing* [性] des *Xin* [心]" (*Xin zhi xing* [心之性]). Darum sagt Huang, das richtige sittliche Denken des Menschen ist „das Sichtbarmachen (i. e. Aktivieren) des *Xing* [性] in den (Denk-)Bewegungen (des Menschen)."[67] An anderer Stelle

[62] Ebd., S. 5b.
[63] *Zhu zi yu lei*, Kap. 4, S. 169.
[64] *Ming ru xue an*, Kap. 7, S. 111.
[65] Ebd., Kap. 50, S. 1175.
[66] *Meng zi shi shuo*, Kap. 2. In: *Zhongguo zhexue shi*, S. 194.
[67] *Ming ru xue an*, Kap. 47, S. 1110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000320

heißt es: „*Xing* [性] ist (an sich) nicht sichtbar; es wird durch *Xin* [心] sichtbar"; und parallel dazu: „*Li* [理] ist (an sich) nicht sichtbar; es wird durch *Qi* [氣] sichtbar."[68] Die Beziehung von *Xing* [性] und *Xin* [心] beim Menschen entspricht der universalen Beziehung von *Li* [理] und *Qi* [氣]. *Xin* [心] ist – wie Huang selbst formuliert – identisch mit *Qi* [氣], und *Xing* [性] ist identisch mit *Li* [理].

Die Relevanz der im menschlichen Wesen verankerten universalen Normen für das politische Handeln wird sehr gut in dem Ausspruch des etwas früher als Huang wirkenden Lü Kun [吕坤] (1536–1618) deutlich, den Huang selbst lobend als jemanden bezeichnet, der bei Diskussionen über den Staat (*Guo jia* [國家]) fest am richtigen Standpunkt festhalte.[69] Lü: „Es gibt nur zwei höchste Dinge in der Welt: das eine ist *Li* [理], das andere ist politische Autorität. Von den beiden ist *Li* [理] das höchste. Wenn *Li* [理] am kaiserlichen Hof oder im Palast diskutiert wird, kann es selbst der Kaiser mit seiner Autorität nicht unterdrücken. Und selbst wenn *Li* [理] zeitweise unterdrückt wird, wird es immer am Ende triumphieren und sich zu allen Zeiten durchsetzen."[70] Lü reflektiert hier eine Auffassung, die sich auch bei Huang findet: die Tätigkeit des Regierens muß im Einklang mit den von den Weisen des Altertums erstmals erkannten und praktizierten ewigen sittlichen Normen sein, die den Einzelmenschen, die Gesellschaft und das gesamte Universum als wesentliche Ordnungsstruktur durchziehen. Die Gesetze (*Fa* [法]) der Weisen, die das Zusammenleben der Menschen regeln, sind somit die konkreten Manifestationen des universalen *Li* [理] innerhalb der menschlichen Gemeinschaft.

Da in den neo-konfuzianischen Theorien des *Xing* [性] und *Li* [理] der Mensch die sittlichen Prinzipien der Gesellschaftsordnung in seiner Natur, d. h. in seinem eigenen Wesen, verankert findet und diese als ein universal verbindliches Normensystem verstanden werden, das für alle Menschen – ja zuletzt sogar für alle Dinge – und zu jeder Zeit Gültigkeit besitzt, ist dieser Gedanke der konfuzianischen Lehre *mutatis mutandis* mit der westlichen Idee des „Naturrechts", z. B. bei den Stoikern, vergleichbar. Erste Hinweise zur Idee eines universalen Gesetzes aller Dinge finden sich in der westlichen Geistesgeschichte schon bei Heraklit (ca.

[68] *Meng zi shi shuo*, Kap. 2, S. 194.

[69] *Ming ru xue an*, Kap. 54, S. 1296.

[70] A. Wood: *Politics and Morality in Northern Sung China: Early Neo-Confucian Views on Obedience to Authority*. Ph. D. University of Washington 1981, S. 208.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000321

544–484 v. u. Z.), der sagt: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber."[71] Aristoteles (384–322 v. u. Z.) sieht dann die optimale Form der menschlichen Gemeinschaft, i.e. die Polis, als Realisierung der in der Natur des Menschen angelegten Möglichkeiten: „Deshalb ist eine jede Polis von Natur aus da, wenn anders dies schon für die elementarsten Gemeinschaftsformen gilt. Denn deren Zweck ist die Polis ... Daraus geht klar hervor, daß die Polis etwas Natürliches und der Mensch von Natur aus ein politisches Lebewesen ist."[72] Die Stoiker folgen Aristoteles, wenn sie den Menschen als „ein von Natur aus zur Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen"[73] bezeichnen, welches „das wahre Gesetz", das „mit der Natur eins ist" in sich trägt.[74] Bei ihnen beschränkt sich die Gültigkeit des Gesetzes menschlicher Ordnung aber nicht auf den Staat, sondern wird – wie bei Heraklit – auf das gesamte Universum ausgedehnt: „Das Gesetz ist König aller Dinge, der göttlichen wie der menschlichen. Gebieter muß es sein über gut und böse sowie Herrscher und Führer, demnach auch Richtschnur dessen, was gerecht und ungerecht ist, indem es unter den von Natur aus politischen Lebewesen anordnet, was zu tun, und untersagt, was nicht zu tun ist."[75] „Es ist weder gestattet, an diesem Gesetz etwas ändern zu wollen, noch kann es in seiner Gesamtheit außer Kraft gesetzt werden."[76] Wie in der Lehre der Neo-Konfuzianer müssen der Mensch und alle Dinge mit der *lex aeterna* im Einklang sein, und auch für Aristoteles und die Stoiker gilt, daß der Mensch als Vernunftwesen in der Lage ist, die immanenten Normen zu erkennen.

3.3. Die Widerspiegelung der *Xing*-Theorie und der *Li*-Theorie in der politischen und gesellschaftlichen Praxis der *Ming*-Zeit

Sowohl die *Xing* [性]-Theorie als auch die *Li* [理]-Theorie liefern Huang Erklärungen dafür, daß es selbst in der *Ming* [明]-Zeit nicht an fähigen

[71] H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch-Deutsch. Hrsg. von W. KRANZ. Dublin/Zürich[12] 1966, 22B114.

[72] *Aristotelis Opera*. Ex recensione IMMANUELIS BEKKERI. Ed. Academica Regia Borussia. Berlin 1960. Pol. I, 1252b30–1253a3.

[73] *Stoicorum veterum fragmenta*. Collegit IOANNES AB ARNIM. Bd. 3. Leipzig 1905, S. 172, 19 f.

[74] Ebd., S. 80, 20 ff.

[75] Ebd., S. 77, 34–39.

[76] Ebd., S. 80, 24 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000322

Amtsinhabern gemangelt hat, daß diese aber aufgrund der ungünstigen politischen Situation keine Möglichkeit hatten, ihre eigenen Intentionen zur Geltung zu bringen. So beklagt er, daß die „Illegitimen Gesetze", die mit den universalen Ordnungsprinzipien nicht im Einklang sind, die Menschen fesselten und ein Klima des Mißtrauens schufen. Fähige Amtsinhaber müßten ihre Handlungen vorsichtig abwägen, um keine Schwierigkeiten mit ihren Oberen zu bekommen, was dazu führe, daß keiner es wagt, sich öffentlich über Ungerechtigkeiten hinwegzusetzen.[77] Den aktuellen Hintergrund für diese Auffassung bilden teilweise persönliche Erfahrungen, wie z. B. die Aktivitäten des Eunuchen Wei Zhongxian [魏忠賢] (1586–1627), der einen großen Einfluß auf den unter der Devise *Tian qi* [天啓] (1621–1627) regierenden kränklichen Kaiser Zhu Youjiao [朱由校] gewann und der Huang mit seinem Verhalten einen augenscheinlichen Beweis des den universalen Normen zuwiderlaufenden Wirkens des Bösen lieferte. Wei nutzte seine wachsende Machtstellung brutal für eigene Interessen aus, aber nicht – wie Huang es von einem Mann in dieser Position verlangte – um einen schwächlichen Kaiser bei der Regierung zu stützen. Er wurde darum von einigen Amtsinhabern heftig kritisiert. Auf dem Höhepunkt seiner Macht ließ der Eunuch – vom unfähigen Kaiser toleriert – viele seiner Gegner verhaften und sogar hinrichten, darunter Huangs Vater Huang Zunsu [黃尊素] (1584–1626).[78]

Huang Zunsu [黃尊素] und viele seiner Mitstreiter gegen Wei waren Mitglieder der *Dong-lin* [東林]-Gruppe, die sich selbst als Bewahrer der wahren sittlichen Prinzipien des Konfuzianismus verstanden und die – in Übereinstimmung mit einer zentralen Forderung der konfuzianischen Lehre – Moral und Politik wieder miteinander verknüpfen wollten.[79] Sicherlich waren die engagiertesten Vertreter dieser Gruppierung für Huang Zongxi [黃宗羲] Persönlichkeiten, die die immanente Struktur des sittlich Guten für sich verwirklicht hatten und die in der Lage gewesen wären, den von den universalen Normen abgeleiteten „Gesetzen ohne Gesetze" der weisen Herrscher des Altertums wieder Geltung zu verschaffen, wenn sie dazu die entsprechenden Möglichkeiten gehabt hätten. Das Erkennen der inneren Prinzipien ist mit dem Erkennen der universalen

[77] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan fa, S. 6a.

[78] *Ming ru xue an*, Kap. 61, S. 1488 ff.

[79] F. W. Mote/D. Twitchett (eds.): *The Cambridge History of China. Vol. 7. The Ming Dynasty, 1368–1644.* Part 1. Cambridge etc 1988, S. 532; C. O. Hucker: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period.* In: J. K. Fairbank (ed.): *Chinese Thought and Institutions.* Chicago/London 1973, S. 132–164; S. 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000323

Prinzipien identisch. In der Würdigung der Mitglieder der *Dong lin* [東林] sagt Huang deutlich: „(Diejenigen, die) an der Diskussion über die (wahren) Grundlagen des Landes teilnahmen, waren Männer der *Dong lin* [東林].. (Diejenigen, die) den verräterischen Eunuchen (Wei Zhongxian [魏忠賢]) attackierten, waren Männer der *Dong lin* [東林] ... Alle, die in den Diskussionen die richtige (Meinung) vertraten und nicht der (in die Irre geleiteten) Masse folgten, werden Männer der *Dong lin* [東林] genannt."[80]

4. Huangs Vorschläge zur Verbesserung der politischen Praxis

4.1. Die politischen Aufgaben des Monarchen und der Beamten

Im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] macht Huang deutlich, daß er dem Herrscher alleine nicht zutraut, die ganze Welt (*Tian xia* [天下]) zu regieren,[81] denn auch dieser ist ein zwischen dem Guten und Bösen hin und her schwankender Mensch, der grundsätzlich nicht davor bewahrt ist, seiner Neigung zum Schlechten nachzugeben, wobei letzteres – aufgrund der herausgehobenen Stellung und der Macht des Monarchen – viel negativere Auswirkung zeigt, als das bei einem normalen Menschen der Fall ist. Damit wendet sich Huang konkret gegen die absolutistischen Machtbefugnisse, welche die Kaiser vor allem in der *Ming* [明]-Zeit in den Händen hielten, und des damit in der Regel verbundenen Machtmißbrauchs durch die die Herrscher negativ beeinflussenden Elemente, welche für Huang Ausdruck der Dominanz des Bösen sind. Er will die Ausübung von Macht sowie die Verantwortung dafür auf eine breitere Basis stellen, denn er fordert vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen, daß dem Monarchen qualifizierte und verantwortungsbewußte Beamte als in Hinblick auf das gemeinsame politische Ziel in gleicher Weise geforderte Administratoren bei den Regierungsgeschäften zur Seite stehen. Auch hier beruft Huang sich wieder auf das im Altertum angeblich funktionierende politische System als ideales Vorbild.[82] Die Tätigkeit des Monarchen und seiner Beamten vergleicht er anschaulich mit dem Transportieren eines Baumstammes: „Das Regieren der Welt ist mit dem Schleppen eines mächtigen Baumstammes zu vergleichen. Die Vorderen rufen: *Hau*! und die Hinteren: *Ruck*! Monarch und Beamte sind Personen, die gemeinsam einen

[80] *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1375.
[81] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan chen, S. 3a; Kap. Zhi xiang, S. 6b.
[82] Ebd., Kap. Zhi xiang, S. 6b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000324

Baumstamm ziehen."[83] Bei der Durchführung der gemeinsamen Aufgabe, die Welt zu regieren, unterscheiden sich also der Monarch und die Beamten nicht voneinander: „Beamte und Monarchen haben unterschiedliche Titel, aber ihre Aufgabe ist die gleiche."[84] Das wird ebenfalls evident, wenn er auf die Ziele der gemeinsamen Aufgabe der Regierenden eingeht: „Die Titel *Beamter* und *Monarch* sind vom (Dienst für das) Volk abgeleitet. Wenn ich (als Beamter) keine Pflicht gegenüber dem Volk habe, dann bin ich ein Fremder für den Monarchen ... Wenn das (Wohlergehen des) Volkes meine Aufgabe ist, dann bin ich Lehrer und Freund des Monarchen und verdiene den Titel *Beamter*."[85] Der Monarch muß bereit sein, Ratschläge der an seinem Hof arbeitenden hohen Staatsdiener anzunehmen, wenn sie eine bessere Politik implizieren, und zwischen ihm und seinen Beamten muß ein Vertrauensverhältnis herrschen, wie es unter engen Freunden üblich ist. Das Postulat, bei der Regierung das gemeinsame Ziel des Allgemeinwohls durch ein koordiniertes Vorgehen zu erreichen und in einer Atmosphäre zu arbeiten, die das gegenseitige Vertrauen und die Bereitschaft betont, voneinander zu lernen, beinhaltet aber nicht eine völlige Gleichstellung der Ränge und speziellen Aufgaben innerhalb der Regierung. Huang beabsichtigt nicht, das Amt des Monarchen abzuschaffen und sieht ihn – im Normalfall – auch weiterhin an der Spitze des Staates stehen, assistiert von den hohen Beamten der Zentralregierung.[86]

Deutlich hebt Huang außerdem einen der Beamtenposten gegenüber allen anderen hervor, den des Kanzlers (*Zai xiang* [宰相]), dem er eine besondere Position innerhalb der Regierung zuweist. Tatsächlich wurde dieses Amt vom ersten Kaiser der *Ming* [明]-Dynastie, der unter der Devise *Hong wu* [洪武] (1368–1398) regierte, abgeschafft, als er seinen damaligen Kanzler und ehemaligen Mitstreiter im Kampf um die Macht, Hu Weiyong, 1380 unter dem Vorwurf, eine Revolte angezettelt zu haben, hinrichten ließ. Nachdem er weitere Regierungsorgane beseitigt hatte, riß der Kaiser alle Regierungsgeschäfte an sich, assistiert von einem informellen Kabinett (*Nei ge* [内閣]), das nur beratende Funktionen ausübte.[87] Anders als der Kanzler, der sich als Vertreter der Administration (*Wai ting* [外廷], Äußerer Hof) verstand, waren die Mitglieder des

[83] Ebd., Kap. Yuan chen, S. 4a.
[84] Ebd., S. 4b.
[85] Ebd.
[86] Ebd., Kap. Zhi xiang, S. 6b.
[87] F. W. Mote/D. Twitchett (eds.): *The Cambridge History of China*, S. 139 ff. und 148 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000325



„An die Brüstung gelehnt die Gedanken in die Ferne schweifen lassen"
Holzschnitt aus dem *Yu chu ji* (Ming-Zeit)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000326

Nei ge [内閣] in der Regel Personen, die aufgrund ihres Werdegangs dem kaiserlichen Haushalt (*Nei ting* [内廷], Innerer Hof) verpflichtet waren; d. h. das *Nei ge* [内閣] „wurde als Instrument der imperialen Autorität betrachtet und nicht der ministeriellen oder bürokratischen Autorität".[88] In diesem Vorgehen sieht Huang einen wesentlichen Grund für den Niedergang der Dynastie[89], da fortan die Kaiser allein bzw. – wenn sie sich als schwächliche Herrscher erwiesen – sie negativ beeinflussende Elemente die Regierungspolitik bestimmten. Darum beklagt er, daß die früher von dem Kanzler – aber auch von anderen hohen Beamten – ausgeführten Arbeiten heute de facto von „Eunuchen und Sklaven" erledigt würden und darum auch die Mitglieder des *Nei ge* [内閣] keinen tatsächlichen Einfluß auf die endgültigen politischen Entscheidungen hätten.[90] Er entwirft ein System der Kommunikation innerhalb der zentralen Regierung, welches den ständigen direkten Kontakt zwischen dem Kaiser und den hohen Beamten des Äußeren Hofes vorschreibt und so jeglichen Einfluß von Personen des Inneren Hofes auf die Politik verhindern soll.[91] Da Huang auf der Grundlage der konfuzianischen *Xing* [性]-Theorie weiß, daß der Mensch durch entsprechende Erziehung und Bildung kultiviert werden kann, fordert er außerdem für den Thronfolger eine angemessene Ausbildung, die ihm auch die Probleme seiner Untertanen nahebringen soll: „Der Sohn des Himmelssohnes soll bis zum fünfzehnten Lebensjahr mit den Söhnen der hohen Beamten an der *Tai xue* [太學] (Kaiserliche Akademie) studieren. Damit er die Gefühle des Volkes erkennt, soll er etwas über dessen Mühen lernen und nicht im Palast eingeschlossen sein, wo er nur den Einflüsterungen der Eunuchen und Palastdamen ausgesetzt ist."[92] Auf diese Weise soll alles mögliche unternommen werden, um einen Thronfolger richtig auf sein künftiges Amt vorzubereiten.

[88] C. O. Hucker: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 30.

[89] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Zhi xiang, S. 6a.

[90] Ebd., S. 7a.

[91] Ebd., S. 7b f. Daß dieses Problem dem ersten Kaiser der *Ming*-Dynastie bewußt war, zeigt sich in seinem 1384 ausgesprochenen Verbot jeglicher Partizipation der Eunuchen an politischen Aktivitäten (F. W. Mote/D. Twitchett [eds.]: *The Cambridge History of China*, S. 150). Dennoch wuchs deren Einfluß kontinuierlich, v. a. seit der Zeit des unter der Regierungsdevise *Yong le* (1403–1424) regierenden dritten Kaisers der Dynastie (ebd., S. 214 ff.).

[92] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Xue xiao, S. 10a. In der *Ming*-Dynastie wurde der Thronfolger von Lehrern der *Han-lin*-Akademie ausgebildet. Huang plädiert aber für die *Tai xue* (Kaiserliche Akademie), da er die enge Verbindung zwischen *Han-lin*-Akademie und dem Inneren Hof in der *Ming*-Zeit vor Augen hat (zur *Tai xue* siehe unten 4.2). So kamen z. B. die Mitglieder des *Nei ge* in der Regel aus der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000327

Der Kanzler ist gemäß Huang der Beamte, der, sofern sich ein Kaiser dennoch als unfähig erweist, selbst die Verantwortung für die Abwicklung der Staatsgeschäfte übernehmen muß: „Wenn der Himmelssohn (seine Aufgaben) nicht vollständig erfüllt, wird er vom Kanzler kritisiert, und dieser leitet (selbst die notwendigen Anweisungen) an die sechs Ministerien zur Ausführung weiter."[93] Die Notwendigkeit einer derartigen Machtbefugnis für den Kanzler sieht Huang v. a. in dem System der Erbmonarchie begründet, das es, wie er hervorhebt, unter den weisen Herrschern des Altertums nicht gegeben habe und das nicht wie damals die sittliche Qualifikation einer Person zum Kriterium erhebe, sondern einzig dessen Herkunft.[94] Dem Kanzler, der hier als Korrektiv eines unfähigen Herrschers bzw. Thronfolgers auftritt, wird mit dieser Funktion ohne Zweifel eine große Verantwortung zugewiesen und eine Machtposition gegeben, die gegebenenfalls die des Monarchen überragt. In Zeiten, in denen der Herrscher selbst über ausreichende Fähigkeiten verfügt, steht ihm der Kanzler zur Seite, um mit ihm bei den Staatsgeschäften „gemeinsam zu erörten, was durchgeführt werden kann und was nicht".[95] Dem Kanzler steht für seine administrative Arbeit ein besonderes Büro (*Zheng shi tang* [政事堂]) zur Verfügung, dem fünf weitere Büros (*Wu fang* [五房]) für spezielle Aufgaben nachgeordnet sind.[96] Allgemeine Eingaben aus dem ganzen Land an die Regierung (*Si fang shang shu* [四方上書]), die scharfe Mißstände anprangern, werden zuerst im Büro des Kanzlers angenommen.[97] Neben dieser Behörde unterstehen dem Kanzler noch die sechs Überprüfungs-Büros (*Liu ke* [六科]). Huang erwähnt nur, daß Eingaben von den leitenden Beamten (*Ji shi zhong* [給事中]) dieser Büros dem Kanzler und von diesem dann weiter dem Kaiser zur gemeinsamen

Han-lin-Akademie (C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 29 f.).

[93] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Zhi xiang, S. 8a.

[94] Ebd., S. 7a.

[95] Ebd., S. 8a.

[96] Mit der Errichtung des *Zheng shi tang* und der *Wu fang* greift Huang auf Institutionen zurück, die es schon während der *Tang*-Dynastie (618–907) gegeben hat. Er erwähnt in diesem Zusammenhang den Kanzler Zhang Yue, unter dem die *Zheng shi tang* als Halle (*Tang*), in welcher der Kanzler seine Versammlungen abhielt, im Jahre 723 zum Büro des Kanzlers wurde, das die Bezeichnung *Zhong shu men xia* erhielt. Die *Wu fang* bildeten die einzelnen, mit besonderen administrativen Aufgaben betrauten Unter-Büros des Kanzler-Büros (D. TWITCHETT: *The Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and T'ang China, 589–906.* Part I. Cambridge etc. 1979, S. 377 f.).

[97] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Zhi xiang, S. 8a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000328

Besprechung übermittelt werden.[98] Es ist zu vermuten, daß es sich hier speziell um Dokumente von den Ministerien an den Kaiser und *vice versa* handelt, denn die Aufgabe der einzelnen *Ke* war immer, den Ein- und Ausgang der Dokumente der mit ihnen jeweils korrespondierenden Ministerien zu bearbeiten. Wenn Huang die *Liu ke* [六科] dem Kanzler unterstellen will, greift er auf eine Struktur zurück, die es schon während der Dynastien *Tang* [唐] und *Song* [宋] gegeben hat.[99] Dem Kanzler soll damit ohne Zweifel ein stärkerer direkter Einfluß auf die konkrete Tagespolitik gegeben werden, als sie dem Kaiser zugestanden wird. Bei seiner Hochschätzung des Amtes des Kanzlers setzt Huang dann auch voraus, daß der Posten, der in der Tat nicht erblich ist, von einer besonders fähigen Persönlichkeit ausgeübt wird, wobei er Vorbilder des Altertums wie den Herzog von *Zhou* [周] oder den Minister Yi anführt.[100]

Es zeigt sich also, daß Huang weder eine Gleichstellung von Herrscher und Beamten noch eine Egalisierung der verschiedenen Ebenen innerhalb der Administration anstrebt, sondern hinsichtlich der Aufgaben und Machtbefugnisse differenziert. Wenn er das Führen der Staatsgeschäfte mit dem Transport eines Baumstammes vergleicht, an dem alle mit vereinten Kräften ziehen, verweist er auf die große Aufgabe des Monarchen und der Beamten der verschiedenen administrativen Ebenen, gemeinsam dem Allgemeinwohl zu dienen und dabei kooperativ in einem Klima des Vertrauens tätig zu sein.

4.2. Die Schulen und die Gelehrtenschaft als Kontrollorgane innerhalb des politischen Systems

Neben der traditionellen Verpflichtung, Gelehrte auszubilden und auf die offiziellen Staatsprüfungen vorzubereiten[101], weist Huang den Schulen

[98] Ebd.

[99] C. O. Hucker: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 52 f.

[100] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Zhi xiang, S. 6b. Yi bzw. Yi *yin* (*Yin* ist ein Beamtentitel) soll dem legendären Begründer und zu den weisen Herrschern zählenden König Tang der *Shang*-Dynastie bei der Machtergreifung und der Regierungsausführung geholfen haben. Der Herzog von *Zhou*, der von den Konfuzianern stets besonders hervorgehoben und später wie König Tang in die Tradition der *Dao tong* (Tradition der wahren Lehre; siehe oben Anm. 31) eingereiht wird, soll ebenfalls bei der Machtergreifung der *Zhou*-Dynastie dem Dynastiengründer König Wu geholfen haben und v. a. nach dessen Tod in vorbildlicher Weise die Regierungsgeschäfte temporär für den minderjährigen Thronfolger geführt haben.

[101] Huang kritisiert aber auch das traditionelle Prüfungssystem als zum Teil ungeeignet für die Selektion fähiger Beamter und plädiert – neben der Einführung

eine politische Aufgabe zu. Er glaubt, auch dafür die entsprechende Legitimation in der fernen Vergangenheit zu finden: „Die Schulen bilden die Gelehrten heran. Aber unter den weisen Königen des Altertums hatten sie nicht nur diese Bedeutung. Um die vollständige Bedeutung der Schulen (des Altertums) zu erlangen, müßten die Vorrichtungen (zur Beobachtung) der Regierung der Welt (wieder) alle von den Schulen ausgehen."[102] Die Schulen sollen zu einem Organ innerhalb des politischen Prozesses werden, und die von ihren Mitgliedern vorgetragenen Ansichten darf selbst der Herrscher nicht ignorieren: „Was der Himmelssohn für richtig hält, ist nicht notwendig richtig; was der Himmelssohn für falsch hält, ist nicht notwendig falsch. Der Himmelssohn darf es darum nicht wagen, eigenmächtig (zu proklamieren, was) richtig oder falsch ist, vielmehr soll das (auch) in den Schulen öffentlich (diskutiert) werden."[103] Huang zeigt mit diesen Worten, daß er die Beschränkung der entscheidenden politischen Tätigkeiten auf den Monarchen und – implizite die kleine Gruppe der jeweiligen Mitglieder der zentralen, aber auch lokalen Regierungen – für falsch und gefährlich hält, da das sehr schnell zu einem unkontrollierten Machtmißbrauch führen kann. Die Forderung, neben den offiziellen Regierungsbeamten auch den Schulen Einfluß auf die Arbeit der Regierung zu geben, verdeutlicht darum ebenfalls, daß er den politischen Prozeß auf eine breitere Grundlage stellen will.

Huang ist der Meinung, daß es selbst nach dem Ende der *Zhou* [周]-Dynastie bis in seine Gegenwart hinein durchaus Institutionen gebe, in denen Gelehrte kritisch die politischen Aktivitäten der Regierenden kommentieren, und betrachtet einige dieser Einrichtungen als Vorbilder für seine eigenen Ideen. Er bezieht sich auf die Gelehrten der Kaiserlichen Akademie (*Tai xue* [太學]) der östlichen *Han* [漢]-Dynastie (25–220), deren „kühne Worte und tiefe Diskussionen" er lobt[104], und v. a. auf die privaten Akademien (*Shu yuan* [書院]), die in der *Song* [宋]-Zeit von

zusätzlicher Lehrinhalte – für eine Ausweitung der Möglichkeiten, zu einem Amt zu kommen (*Ming yi dai fang lu*, Kap. Qu shi xia, S. 14a).

[102] Ebd., Kap. Xue xiao, S. 8a.

[103] Ebd., S. 8b.

[104] Ebd., S. 9a. Huang bezieht sich hier sicherlich auf die Proteste der Studenten der Kaiserlichen Akademie und mit ihnen verbundener Beamter gegen den Einfluß der Eunuchen am Hof des Kaisers Ling (reg. 168–189), die „mit einer selten vorher gesehenen Vehemenz" vorgetragen wurden (D. TWITCHETT/M. LOEWE: *The Cambridge History of China. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220*. Cambridge etc. 1986, S. 324).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000330

Gelehrten gegründet wurden[105], welche mit der Politik des Hofes unzufrieden waren und so ein Forum schufen, auf dem sie ihre Kritik artikulieren konnten. Auch die Vertreter der *Dong-lin* [東林]-Gruppe waren schließlich Mitglieder der von Gu Xiancheng [顧憲成] (1550–1612) im Jahre 1604 in Wuxi reaktivierten, ursprünglich selbst aus der *Song* [宋]-Zeit stammenden *Dong lin shu yuan*[東林書院], deren Mitglieder sich bewußt auf den Geist der Tradition der *Shu yuan* [書院] der *Song* [宋]-Zeit beriefen.[106] In ihr wurden auf der ethischen Grundlage des Konfuzianismus auch aktuelle politische Ereignisse diskutiert.[107] Huang selbst sagt entsprechend über die Treffen im *Dong lin shu yuan* [東林書院]: „Es wurde die Politik des Staates kritisiert, in der Hoffnung, daß die Regierenden dies hörten und sich besserten."[108] Vom Hof wurden die Akademien in der Regel mißtrauisch beobachtet und – wie das Schicksal von Huangs Vater und seinen Mitstreitern deutlich macht – nicht selten massiv Repressalien ausgesetzt.[109] Huang Zongxi [黄宗羲] kritisiert dann auch, daß der Hof sich meist gegen die in den *Shu yuan* [書院] vorgetragenen Ideen zur Verbesserung der politischen Arbeit stellt.[110] Im Grunde hatten die der *Dong lin* [東林] angehörigen Staatsdiener darum nur temporär die Möglichkeit, einen ihren Vorstellungen entsprechenden Einfluß auf das politische Geschehen zu nehmen[111], wobei sich ihre aktive Tätig-

105 *Ming yi dai fang lu*, Kap. Xue xiao, S. 8b f.

106 *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1377.

107 HUCKER schreibt: „Ku Hsien-ch'eng forderte, daß Gelehrte ihre Aufmerksamkeit ständig auf weltliche Probleme richten müssen, selbst während sie über Philosophie diskutierten und sich selbst in Zurückgezogenheit kultivierten. Wir finden darum, daß die Akademiker der Tung-lin, neben dem Sprechen über philosophische Konzepte, regelmäßig über Personen und aktuelle Ereignisse in der Regierung diskutierten" (C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 143).

108 *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1377; F. W. MOTE/D. TWITCHETT (eds.): *The Cambridge History of China*, S. 540; C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 143.

109 Zum Ende der *Ming*-Zeit waren z. B. mehr Mitglieder der *Dong lin* im Gefängnis oder in der Verbannung als in einem Amt (F. W. MOTE/D. TWITCHETT (eds.): *The Cambridge History of China*, S. 532).

110 *Ming yi dai fang lu*, Kap. Xue xiao, S. 8b f.

111 In der Zeit zwischen 1620 und 1624 waren Mitglieder der *Dong lin* in der Regierung vorherrschend, und Anfang 1624 besetzten sie sogar alle wichtigen Posten. Aber sie „hatten niemals die völlige Kontrolle über die Regierung", denn sie „wurden ständig unterminiert von einer Vielzahl komplizierter Intrigen", welche insbesondere von Wei Zhongxian angezettelt wurden (C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 151, S. 153; F. W. MOTE/D. TWIT-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000331

keit – in Übereinstimmung mit ihrem hohen moralischen Anspruch in bezug auf die persönliche Integrität des Staatsdieners, aber auch im Kontext der am Hof durch Intrigen charakterisierten Auseinandersetzungen unterschiedlicher Gruppierungen – in der Hauptsache darauf beschränkte, „Beamte zu eliminieren, deren Charakter in ihren Augen mangelhaft war".[112] Die von DE BARY vorgetragene Behauptung, Gruppen wie *Dong lin* [東林] kämen westlichen Parteien am nächsten und seien „auf politischen Prinzipien beruhende Gruppierungen"[113] ist zu relativieren. In der Tat handelte es sich um eher lose Vereinigungen, die kein eigentliches politisches Programm vorwiesen, sondern deren Mitglieder sich auf der ideologischen Basis ethischer Prinzipien des Konfuzianismus zusammenfanden und von dieser gemeinsamen Grundlage aus jeweils konkrete Personen und Mißstände in der Regierung attackierten.[114]

Für Huang Zongxi [黃宗羲] offenbart jedenfalls die Existenz der Akademien, daß es seit dem Untergang der *Zhou* [周]-Dynastie nicht an Foren

CHETT [eds.]: *The Cambridge History of China*, S. 598, S. 605 f.). Obwohl nach dem Sturz Weis im Jahre 1627 unter dem neuen Kaiser (1627–1644, Regierungsdevise: *Chong zhen*) die Situation für die Anhänger der *Dong lin* wieder günstiger wurde, konnten sie keinen bestimmenden Einfluß auf die Poltik am Hof erlangen, denn der junge Herrscher war aufgrund der Erfahrungen der vorangegangenen Fraktionskämpfe nicht gewillt, einer bestimmten Gruppe die Kontrolle über die Regierung zu überlassen (F. W. MOTE/D. TWITCHETT [eds.]: *The Cambridge History of China*, S. 613 f.). Tatsächlich gingen die Auseinandersetzungen der verschiedenen Interessengruppen aber weiter. Gemäß Hucker hörte die *Dong-lin*-Gruppe unter dem neuen Kaiser im Prinzip zu existieren auf (C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 157). Ihr zugehörige Mitglieder treten in den folgenden Jahren aber noch bei den Streitereien am Hof der Ming auf (F. W. MOTE/D. TWITCHETT [eds.]: *The Cambridge History of China*, S. 618 f., S. 627 f.).

[112] Ebd., S. 537.

[113] W. T. DE BARY: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, S. 194.

[114] C. O. HUCKER: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, S. 143 und S. 161 f. Selbst wenn DE BARY mit seiner o. g. Ansicht die relativ locker organisierten Parteien der Vereinigten Staaten von Amerika vor Augen haben sollte und nicht die gut durchorganisierten Mitgliederparteien westeuropäischer Demokratien, muß ein Vergleich als unpassend bezeichnet werden. Anders als die westeuropäischen Parteien verfügen die amerikanischen nicht über ein ausgearbeitetes Parteienprogramm, da sie kaum bestimmte unterschiedliche Ideologien vertreten und in der Hauptsache „als *Wahlkartelle* untereinander grundverschiedener lokaler und regionaler autonomer Parteiinstanzen (...) verstanden werden, die sich nur zu Präsidenten- und Gouverneurswahlen auf eine programmatische Plattform einigen" (F. NEUMANN: *Entstehung und Entwicklung der politischen Parteien*. In: W. ABENDROTH/K. LENK [Hrsg.]: *Einführung in die politische Wissenschaft*. München 1968, S. 263).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000332

gemangelt hat, auf denen kritisch über die aktuellen politischen Probleme geredet werden konnte. Diese wurden aber von dem herrschenden System meist unterdrückt, und die in ihnen formulierten Vorstellungen konnten darum nicht innerhalb der staatlichen Politik verwirklicht werden. Huangs entsprechende Haltung zeigt sich auch, wenn er in dem nach seiner Auffassung mangelhaften System der staatlichen Prüfungen zur Rekrutierung des Beamtennachwuchses, das für die Regierenden stets auch ein Mittel gewesen ist, ergebene und der jeweils herrschenden offiziellen Linie angepaßte Staatsdiener zu produzieren, einen Grund für die Degeneration der Amtsträger sieht: „Daß nur mittelmäßige und oberflächliche Personen (die Regierung) der Welt einnehmen, liegt nicht daran, daß im Universum keine fähigen Personen mehr hervorgebracht werden, sondern daran, daß die Methoden der Selektion (der Beamten) falsch sind."[115] Die Etablierung der privaten *Shu yuan* [書院] als eine im gesamten gesellschaftlichen Kontext natürliche Reaktion auf die Mängel des offiziellen Bildungssystems und der von diesem produzierten angepaßten Gelehrten und Beamten, ist nach Huangs Auffassung ebenfalls ein Beweis für die latente Existenz des Guten in einer Zeit, in der das Böse dominiert.

In seinem System der politisch aktiven Schulen zeigt Huang, daß er die privaten Akademien nur als ein temporäres Phänomen betrachtet, das in einer Zeit des politischen Niedergangs seine Berechtigung hat. Sein Ziel ist, den offiziellen Schulen die Funktion einer moralischen Überwachungsinstanz der Regierung zu geben, wobei er zwischen der Zentrale und den lokalen Ebenen differenziert. In der Hauptstadt soll der aus der Gruppe der großen konfuzianischen Gelehrten (*Da ru* [大儒]) stammende Präsident (*Ji jiu* [祭酒]) der Kaiserlichen Akademie (*Tai xue* [太學]) eine äußerst wichtige Position einnehmen, wenn Huang ihn als entweder dem Kanzler gleichberechtigt oder sogar über diesem stehend bezeichnet.[116] Die zentralen Figuren des politischen Prozesses innerhalb seines Systems bilden demnach neben dem an der Spitze der Regierung stehenden Kaiser zwei hohe Amtsträger: der Kanzler, der ebenfalls Mitglied der Regierung ist, und der Akademiepräsident, der außerhalb der Regierung steht. Regelmäßig am ersten Tag eines jeden Monats sollen der Monarch, der Kanzler und weitere hohe Beamte in der *Tai xue* [太學] erscheinen und sich die Ermahnungen des *Ji jiu* [祭酒] anhören: „Der Akademiepräsident doziert nach Süden gewandt[117], und der Himmelssohn tritt auch in die

[115] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Qu shi xia, S. 14a.
[116] Ebd., Kap. Xue xiao, S. 10a.
[117] Damit nimmt er die eigentlich dem Kaiser zustehende Sitzposition ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000333

Reihe seiner Schüler ein. Wenn es in der Politik Mängel gibt, spricht der Akademiepräsident geradewegs und ohne Tabu darüber."[118] Das zeigt aber auch, daß der Akademiepräsident nur begrenzt am politischen Entscheidungsprozeß beteiligt ist, denn er erscheint nicht bei den täglichen Besprechungen der hohen Beamten im Palast, sondern kann nur einmal im Monat die dort getroffenen Bestimmungen kommentieren, wodurch freilich eine Veränderung der eventuell als falsch erkannten Politik hervorgerufen werden soll. In der Hauptsache nimmt er also eine Kontrollfunktion in bezug auf schon getroffene Entscheidungen wahr. Um Einmischungen seitens der Regierung zu vermeiden, soll der *Ji jiu* [祭酒] von den Gelehrten der Schule selbst ernannt werden.[119]

An dieser Stelle sollte darauf hingewiesen werden, daß es auch in der *Ming* [明]-Zeit innerhalb der Administration die Behörde des Zensorats (*Yu shi tai* [禦史臺]; nach 1380: *Du cha yuan* [都察院]) gegeben hat, welche Kontrollfunktionen gegenüber der Regierung und den Beamten ausübte. So hat z. B. der Zensor Yang Lian [楊漣] den Eunuchen Wei Zhongxian [魏忠賢] scharf attackiert, mit dem Resultat, daß er selbst 1624 seinen Posten verlor und 1625 im Gefängnis starb.[120] Yang Lian [楊漣] gehörte aber auch zur *Dong-lin* [東林]-Gruppe, so daß die Gründe für seine Kritik v. a. vor diesem Hintergrund zu sehen sind. In der Tat war das Zensorat zwar gegenüber den Regierungsbehörden unabhängig, aber eng mit dem Kaiser verbunden, so daß ihm im Volksmund die Bezeichnung „Ohren und Augen des Himmelssohnes" (*Tian zi er mu* [天子耳目]) gegeben wurde.[121] Seine tatsächliche Aufgabe war offensichtlich nicht, auch den Kaiser zu kontrollieren – obwohl diese Möglichkeit theoretisch bestand –, sondern für den Kaiser bzw. die diesen beeinflussenden Personen Kontrollfunktionen auszuüben. Es ist möglich, daß Huang anstelle des Zensorats das Beschwerde-Büro (*Jian yuan* [諫院]) wieder einrichten wollte, das es neben dem Zensorat bis zur *Yuan* [元]-Dynastie und während weniger Jahre unter dem ersten *Ming* [明]-Kaiser schon gegeben hatte.[122] Aufgabe dieses Amtes war es, speziell Fehler des Kaisers zu kritisieren. Huang äußert sich aber nur an einer Stelle zu dieser Einrichtung, wenn er deren Beamte (*Jian guan* [諫官]) neben dem Kanzler und den

[118] Ebd.

[119] Ebd.

[120] F. W. MOTE/D. TWITCHETT (eds.): *The Cambridge History of China*, S. 606 ff.

[121] C. O. HUCKER: *Governmental Organization of the Ming-Dynasty*. In: HJAS 21 (1958), S. 1–66; S. 50.

[122] Ebd., S. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000334

Ministern an den direkten Besprechungen mit dem Kaiser teilnehmen lassen will.[123] Welche spezifischen Aufgaben die *Jian guan* [諫官] wirklich übernehmen sollen, wird nicht erwähnt.

Die gleiche Funktion wie die *Tai xue* [太學] in der Hauptstadt erhalten die Schulen der Präfekturen und Kreise auf der lokalen Ebene, die am ersten und fünfzehnten Tag eines jeden Monats eine große Versammlung (*Da hui* [大會]) der ansässigen Gelehrten einberufen. Die lokalen Beamten erscheinen dort ebenfalls als Schüler und müssen sich – wenn notwendig – kritisieren lassen: „Die Schulleiter (*Xue guan* [學官]) dozieren, und die Präfektur- oder Kreisbeamten werden als Schüler eingestuft ... Haben die Präfektur- oder Kreisbeamten bei ihren Amtsgeschäften kleine Mängel, werden sie kritisiert und korrigiert, haben sie große (Mängel), werden die Trommeln geschlagen, um diese (Verfehlungen) allen zu verkünden."[124] Auch hier fungieren die Schulen als eine moralische Instanz, welche die Aktivitäten der lokalen Amtsträger kontrollieren und bei schweren Fehlern sogar öffentlich an den Pranger stellen dürfen. Die Leitung der Versammlung wird von einem angesehenen Gelehrten (*Ming ru* [明儒]) übernommen, der von den Teilnehmern aufgefordert wird, den Vorsitz zu führen.[125] Das System macht deutlich, daß Huang für eine Dezentralisierung der Organe der Machtkontrolle plädiert.

5. Eine Einordnung der politischen Ideen des Huang Zongxi

5.1. Die politischen Ideen Huangs als Bestandteil der konfuzianischen Tradition und das Problem ihrer Verwirklichung in der Praxis

In den vorangegangenen Abschnitten 3.1 und 3.2 sind schon die allgemeinen geistigen Grundlagen der Ideen Huangs im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] aufgezeigt worden – die neo-konfuzianischen Theorien des *Xing* [性] und des universalen Ordnungsprinzips *Li* [理]. Aber auch bei der Formulierung der konkreten einzelnen Aspekte seiner politischen Theorie zeigt sich, wie stark Huang Zongxis [黄宗羲] Denken in der Tradition des Konfuzianismus wurzelt. Selbst bei seiner Verwendung der Begriffe *Li* [利] (Nutzen) und *Fa* [法] (Gesetz), die von den Konfuzianern meist zurückgewiesen und kritisiert werden, zeigt er sich als Vertreter einer Strömung

[123] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Zhi xiang, S. 7b.
[124] Ebd., Kap. Xue xiao, S. 10a f.
[125] Ebd., S. 9b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000335



„Einen Rundgang machen"
Holzschnitt aus dem *Zhuang yuan tu kao* (Ming-Zeit)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000336

des Konfuzianismus, die auf Xun zi [荀子] zurückgeht. Im folgenden soll darauf etwas genauer eingegangen werden.

In dem Kapitel *Yuan jun* [原君] gibt Huang dem Begriff *Li* [利] (Nutzen) eine positive Bedeutung. Das Streben nach Nutzen wird aber schon von frühen Konfuzianern wie Konfuzius und Menzius als unmoralisch zurückgewiesen, und diesem werden die Tugenden der Mitmenschlichkeit (*Ren* [仁]) und Rechtschaffenheit (*Yi* [義]) entgegengesetzt. Konfuzius bezeichnet im *Lun yu* [論語] das *Yi* [義] als Wissen des Edlen (*Jun zi* [君子]) und das *Li* [利] als Wissen des Untugendhaften (*Xiao ren* [小人])[126], und Menzius weist das Ansinnen eines Fürsten, Nutzen zu erlangen, empört zurück, indem er von ihm verlangt, *Ren* [仁] und *Yi* [義] zu praktizieren.[127] Bei Xun zi [荀子] findet sich hingegen die Auffassung, daß *Li* [利] und *Yi* [義] beide zum Menschen gehörten, und es gelte, ersteres durch zweiteres zu kontrollieren, i. e. *Li* [利] in Übereinstimmung mit *Yi* [義] zu bringen.[128] Damit initiiert er eine moderatere Interpretation des Begriffes *Li* [利], die von einigen anderen Denkern fortgesetzt wird, zu denen auch Huang Zongxi [黄宗羲] zählt, der den Ausdruck *Li* [利] offensichtlich positiv als „Nutzen der Allgemeinheit" verwendet. Zu dieser Strömung gehören außerdem Denker wie Li Gou [李覯] (1009–1059), der das Streben nach *Li* [利] als ein für den Menschen lebensnotwendiges Element auffaßt, Chen Liang [陳亮] (1143–1194), der fordert, *Li* [利] und *Yi* [義] gemeinsam zu praktizieren, oder Huangs Zeitgenosse Yan Yuan [顔元] (1635–1704), der von der Übereinstimmung von *Li* [利] und *Yi* [義] spricht.[129] Im Grunde geht dieser Gedanke ursprünglich auf den Gegner des Konfuzius Mo Di [墨翟] zurück, der schon *Yi* [義] und *Li* [利] gleichsetzt und „Nutzen" als „Nutzen der Allgemeinheit" versteht.[130]

Huang scheut sich auch nicht, den Begriff *Fa* [法] zu verwenden, der in der konfuzianischen Schule ebenfalls meist zurückgewiesen wird und vielmehr innerhalb der gegnerischen Schule der Legisten (*Fa jia* [法家]) eine zentrale Rolle spielt. Die Konfuzianer setzen den *Fa* [法] die Riten (*Li* [禮]) entgegen, die kein System fixierter Gesetze darstellen, sondern die persönliche Integrität des Herrschers und seiner Beamten bei der Regierung als Grundlage haben.[131] Verwiesen sei hier exemplarisch auf die

[126] *Lun yu* [Gespräche]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 6, Kap. 4, S. 4a [4.16].

[127] *Meng zi*, Kap. 1, S. 1b [1A1].

[128] *Xun zi*, Kap. 19.27, S. 8b.

[129] Ge Rongjin: *Zhonggou zhexue fanchou shi* [Geschichte der Kategorien der chinesischen Philosophie]. Haerbin 1987, S. 316, S. 320, S. 325.

[130] *Mo zi*, Kap. 11.46, S. 10b.

[131] Fung Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy*. New York 1966, S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000337

Konfuzius zugeschriebene Kritik an der Kodifizierung von Strafgesetzen des Staates Jin, von der das *Zuo zhuan* [左傳] berichtet.[132] Xun zi [荀子], der Lehrer des Legisten Han Fei [韓非] (ca. 280–233 v. u. Z.), macht hingegen keinen Unterschied zwischen *Li* [禮] und *Fa* [法], wenn er postuliert, letztere müßten mit den sittlichen Prinzipien in Einklang sein[133], womit deutlich wird, daß Huang sich mit seiner positiven Beurteilung der *Fa* [法] auch wieder an Xun zi [荀子] anlehnt. Die Errichtung gesellschaftlicher Ordnung wird von Huang mit dem Vorhandensein von Gesetzen verknüpft[134]. Tatsächlich benutzt er selbst für die Normen der weisen Könige des Altertums den Ausdruck *Fa* [法], interpretiert ihn jedoch als *Wu fa zhi fa* [無法之法] („Gesetze ohne Gesetze"), um seine *Fa* [法] von den *Fa* [法] der Legisten abzugrenzen, da letztere nicht mit den sittlichen Normen des Konfuzianismus verknüpft sind.[135]

Die Beschäftigung mit der politischen Lehre Huangs zeigt außerdem, daß es sich bei ihr nicht um eine Theorie handelt, die dem westlichen Verständnis von Demokratie entspricht. Zwar wird dem Volk darin ein hoher Stellenwert zugesprochen, da die Tätigkeit der Regierung auf das Allgemeinwohl ausgerichtet sein soll, aber das Volk selbst erhält keinen eigentlichen Einfluß auf das politische Geschehen. Die Lebensbedingungen des Volkes spiegeln nur den Grad der Ordnung oder Unordnung in der Welt wider und bilden ein Kriterium der Legitimation des Herrschers. Diese Funktion des Volkes wird aber lange vor Huang Zongxi [黃宗羲] in der Literatur des Konfuzianismus hervorgehoben. So wird z. B. schon in dem zu den konfuzianischen Klassikern zählenden frühen Werk *Shu jing* [書經] die schlechte Behandlung des Volkes durch einen Fürsten als Grund für dessen Absetzung genannt[136] und entsprechend die Machtergreifung der *Zhou* [周] nach dem Sturz der *Shang* [商] damit gerechtfer-

155, S. 164 f.; H. SCHLEICHERT: *Klassische chinesische Philosophie.* Frankfurt a.M. 1990, S. 201 f.

[132] *Zuo zhuan.* Herzog Zhao, 29. Jahr. In: J. LEGGE: *The Chinese Classics. Vol. 5. The Ch'un ts'ew with the Tso-chuen.* Hong Kong 1960, S. 732.

[133] *Xun zi*, Kap. 12.

[134] *Ming yi dai fang lu*, Kap. Yuan fa, S. 5b.

[135] Interessant ist aber, in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß Han Fei bei seiner Forderung nach Errichtung einer strengen Regierung durch Gesetze genau wie Huang argumentiert: „Die gewöhnlichen Leute sehen den privaten Nutzen, der Herrscher sieht das Gemeinwohl ... Klare Gesetze und Vorschriften und gleichzeitig Unterdrückung des privaten Nutzens, ... das ist Gemeinwohl" (*Han Fei zi* [Meister Han Fei]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 164, Kap. 47, S. 6b).

[136] *Shu jing*, Kap. Jiu gao. In: LEGGE, Vol. 3, S. 408 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000338

tigt, daß ihre Begründer das Volk gut behandelten.[137] Die Vorstellung, daß das Wohlergehen des Volkes für die Existenz eines Staates relevant ist, findet sich im frühen Konfuzianismus besonders bei Menzius[138] und Xun zi [荀子]. Letzterer hat – ebenso wie Huang – die Auffassung vertreten, der Himmel habe das Volk nicht für den Herrscher geschaffen, sondern den Herrscher für das Volk eingesetzt.[139] Der Gedanke, daß die Regierung für die Interessen des Volkes arbeiten muß, ist also ein grundsätzliches Prinzip der politischen Theorie des Konfuzianismus. Er impliziert aber nicht, daß die Regierung mit direkter oder indirekter Beteiligung des Volkes bestimmt und durchgeführt wird. Die Idee einer wie auch immer institutionell gestalteten Volksherrschaft findet sich hier nicht. In erster Linie geht es um das ökonomische Wohlergehen und die daraus resultierende Zufriedenheit aller Menschen, die ein wichtiger Pfeiler der gesellschaftlichen Ordnung ist[140], aber nicht um die aktive Partizipation des Volkes an der Gestaltung des politischen Lebens. Politische Entscheidungen müssen gemäß konfuzianischer Auffassung ethischen Kriterien entsprechen und können darum nur von Personen angemessen verwirklicht werden, die einen aufwendigen Kultivierungsprozeß durchlaufen haben, der sie befähigt, die immanente Struktur der universalen sittlichen Prinzipien innerhalb der Gesellschaft im Denken und Handeln zu verwirklichen. Die Teilnahme am politischen Prozeß erfordert also eine Bewußtseinsstufe, die auch gemäß Huang nur der konfuzianisch ausgebildete Gelehrte erreichen kann. Dieser ist aufgrund seiner langjährigen, mit vielen Mühen verbundenen Erziehung und Ausbildung qualifiziert, die Interessen der Allgemeinheit in praktische Politik umzusetzen, aber nicht, weil er vom ganzen Volk oder einem maßgeblichen Teil des Volkes als dessen Repräsentant bestimmt wurde. Die Herrschaft soll darum von einer in Relation zur Gesamtbevölkerung kleinen Schicht Gebildeter ausgeübt werden, an deren Spitze der Monarch steht.

Das wird auch evident, wenn Huang die Schulen bzw. die in ihnen wirkenden Gelehrten in den politischen Prozeß einbeziehen will. In bezug auf

[137] Ebd., Kap. Kang gao. In: Legge, Vol. 3, S. 566 f.

[138] Menzius bezeichnet das Volk als wichtigstes Element im Staat und weist dem Fürsten nur den dritten Rang hinter den Göttern des Bodens und des Getreides zu (*Meng zi*, Kap. 14, S. 4b [7B14]).

[139] *Xun zi*, Kap. 19.27, S. 9b. Hier soll erwähnt werden, daß Huang das Buch *Xun zi* als Lehrmittel in die Ausbildung des Beamtennachwuchses integrieren wollte, was seine Hochschätzung dieses von der Orthodoxie geschmähten Werkes deutlich macht (*Ming yi dai fang lu*, Kap. Qu shi xia, S. 14b).

[140] Siehe hierzu Huangs Ausführungen zu Steuersenkungen und zur Landverteilung an die Bevölkerung (ebd., Kap. Tian zhi (1–3), S. 18b–24a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000339

ihre personelle Zusammensetzung wären diese Schulen den Honoratiorenparlamenten im Westen – z. B. der Frankfurter Nationalversammlung von 1848 – vergleichbar, die sich ebenfalls aus den Schichten privilegierter Bürger eines Staates rekrutierten. Anders als z. B. in der Frankfurter Nationalversammlung, in der u. a. auch Repräsentanten des Militärs, der Ärzteschaft, der Geistlichkeit und der Wirtschaft saßen, so daß sich ein größeres gesellschaftliches Spektrum vertreten sehen konnte, will Huang in sein System aber nur die konfuzianisch ausgebildete Gelehrtenschaft einbeziehen. In seiner Theorie spiegelt sich deutlich das Ideal der traditionellen konfuzianischen Gesellschaftsstruktur und v. a. der elitäre Anspruch der Schicht der Gebildeten darin wider, wie er z. B. schon im *Meng zi* [孟子] in der prinzipiellen sozialen Zweiteilung zwischen den Herrschenden, die mit dem Verstand arbeiten, und den Beherrschten, die mit der Kraft ihrer Muskeln arbeiten, zum Ausdruck kommt.[141] Weder das einfache Volk – v. a. die Bauern – noch andere wohlhabendere Schichten, denen aber das offiziell sanktionierte Bildungsprivileg fehlt – z. B. wirtschaftlich aktive Kreise –, haben Einfluß auf die Zusammensetzungen der Versammlungen oder auf die dort getroffenen Entscheidungen. Sie haben aber die Möglichkeit, ihre Kinder durch eine entsprechende Ausbildung in den Stand der Gelehrten eintreten zu lassen[142]; doch werden diese dann nicht als Vertreter bestimmter Interessengruppen, z. B. ökonomischer Natur, verstanden, sondern als Verfechter der Prinzipien konfuzianischer Wertvorstellungen. Die konfuzianische Gelehrtenschaft ist gemäß Huang alleine aufgrund ihrer Erziehung und Bildung ausreichend als Repräsentantin des gesamten Volkes ausgewiesen. Eine andere Legitimation ist nicht notwendig. Da die Aufgabe der Schulen darin besteht, das Fehlverhalten der zentralen und lokalen Administration zu diskutieren und zu kritisieren, bilden sie in ihrer politischen Tätigkeit in der Hauptsache moralische Kontrollinstanzen zur Über-

[141] „Manche arbeiten mit dem Verstand, und manche arbeiten mit der Muskelkraft. Die mit dem Verstand arbeiten, beherrschen die Menschen; die mit der Muskelkraft arbeiten, werden beherrscht" (*Meng zi*, Kap. 5, S. 12a [3A4]).

[142] In der Tat soll im Konfuzianismus theoretisch die Möglichkeit, Bildung zu erwerben, ausdrücklich nicht nur bestimmten Schichten der Gesellschaft vorbehalten bleiben. Schon im *Lun yu* wird erwähnt, daß Konfuzius auch Schüler aus unteren Schichten unterwies (*Lun yu*, Kap. 15, S. 7b [15.39]). In der Regel blieb es aber der Oberschicht vorbehalten, ihren Söhnen die lange und kostspielige Ausbildung zu ermöglichen. Huang Zongxi fordert darum immerhin ein umfassenderes Schulsystem, das de facto auch breitere Schichten des Volkes erreichen soll (*Ming yi dai fang lu*, Kap. Xue xiao, S. 9b f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000340

wachung und Beratung der Regierenden. Ohne Zweifel nehmen sie so eine – wenn auch sehr begrenzte – parlamentarische Funktion wahr.

Huang Zongxis [黄宗羲] Kritik richtet sich in erster Linie gegen die absolute Macht eines Herrschers, aber nicht gegen das System der Monarchie. Wenn Huang die untugendhaften Monarchen attackiert, befindet er sich in einer Tradition, die insbesondere seit Menzius und Xun zi [荀子] immer eine zentrale Rolle innerhalb des Konfuzianismus gespielt hat und die mit dem Konzept des *Tian ming* [天命], i. e. des von der übergeordneten Instanz des Himmels einer Person aufgrund ihrer Tugendhaftigkeit verliehenen Mandates zur Regierung der Welt, auf noch älteren Vorstellungen basiert. Menzius räumt z. B. sogar die Möglichkeit ein, notfalls einen unmoralischen Herrscher zu töten, da dieser es nicht verdiene, ein solches Amt auszuüben[143]; Xun zi [荀子] stimmt ihm bei, wenn er behauptet, wer einen tyrannischen Herrscher töte, erweise der Welt einen großen Dienst und könne selbst König werden.[144] Die Forderung, einen unfähigen Monarchen zu liquidieren, findet sich bei Huang Zongxi [黄宗羲] freilich nicht. Aber auch Menzius und Xun zi [荀子] rufen in ihren Lehren nicht zur Beseitigung des politischen Systems der Monarchie auf. Anders als DE BARY schreibt, der darin ein demokratisches Element zu entdekken glaubt, findet sich außerdem weder bei Menzius noch bei Huang ein Hinweis darauf, daß das Volk den untugendhaften Monarchen stürzen soll[145], vielmehr sind es bei Menzius einzelne Stammesfürsten[146], und bei Huang hat der Kanzler die Aufgabe, einen unfähigen Herrscher vom Amt fernzuhalten.[147]

[143] „König Xuan von Qi fragte: Es heißt, daß (der Begründer der *Shang*-Dynastie) Tang den (letzten Herrscher der *Xia*-Dynastie) Jie verbannt und (der Begründer der *Zhou*-Dynastie) König Wu den (letzten Herrscher der *Shang*-Dynastie) Zhou getötet haben soll. Ist das wahr? Meng zi antwortete: So ist es überliefert. (König Xuan) sprach: Darf es denn sein, daß ein *Chen* (Minister, Beamter, Untertan) seinen Fürsten tötet? (Meng zi) sprach: Wer die Mitmenschlichkeit raubt, ist ein Räuber, und wer die Rechtschaffenheit raubt, ist ein Schurke. Schurken und Räuber werden diejenigen genannt, die (aufgrund ihrer Untaten) von allen gemieden werden. (Ich habe) gehört, daß ein von allen gemiedener (Schurke namens) Zhou getötet worden sei; (ich habe) nicht gehört, daß ein Fürst getötet worden sei" (*Meng zi*, Kap. 2, S. 12a f. [1b8]).

[144] *Xun zi*, Kap. 12.18., S. 1b ff.

[145] W. T. DE BARY: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal*, S. 193.

[146] H. FRANKE/R. TRAUZETTEL: *Das chinesische Kaiserreich*. Frankfurt a. M. 1968, S. 32 und S. 38.

[147] Selbst der im *Xun zi* zitierte Vergleich des Herrschers mit einem Boot, das vom Wasser, i. e. dem Volk, getragen oder zum Kentern gebracht werden kann (*Xun zi*, Kap. 5.9, S. 3a), ist keine Aufforderung zur Rebellion, sondern dient in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000341

Problematisch ist sicherlich, daß Huang zwar mit dem Amt des Kanzlers ein Gegengewicht zum Monarchen schaffen will, damit aber im Grunde die Ausübung der zentralen Macht von einer Person auf eine andere überträgt, da der Kanzler den Kaiser gegebenenfalls von der Regierung ausschließen kann. Der wesentliche Grund für Huang ist dabei, daß das Amt des Kanzlers – anders als das des Herrschers – nicht erblich ist. Darin sieht er – in Anlehnung an die in den Überlieferungen erwähnten und von den Konfuzianern als Ideal bezeichneten Amtseinsetzungen der weisen Herrscher Shun [舜] und Yu [禹] durch Ernennung aufgrund besonderer sittlicher Qualifikation – die Möglichkeit einer dauerhaften Selektion wirklich fähiger Personen für dieses Amt. In diesem Zusammenhang ist aber die Frage zu stellen, wie in seinem System gewährleistet werden kann, daß tatsächlich immer eine integre Person diesen Posten ausübt und wie sie gefunden und in ihr Amt eingesetzt wird. Auch für Huang ist es der Monarch, der den Kanzler, wie alle anderen hohen Beamten, in die Administration beruft, denn er nennt dafür keine andere Institution. Wird der Herrscher aber, wenn er selbst nicht den sittlichen Prinzipien folgt, eine Person auswählen, die mit Sicherheit seine Art des Regierens kritisieren und ihn sogar von den Regierungsgeschäften ausschließen wird? Huang war sich der Problematik wohl bewußt, denn er hat in seinem System als weitere Instanz zur Kontrolle der zentralen Regierung die Versammlung der Gelehrten der *Tai xue* [太學] eingebaut, deren Wortführer nicht vom Kaiser oder einem hohen Beamten ernannt, sondern von den Mitgliedern der Akademie selbst ausgesucht werden soll. Da die *Tai xue* [太學] aber als staatliche Schule einen offiziellen Status hat, deren Mitglieder selbst Beamte sind, wird es auch bei ihrer personellen Zusammensetzung und Arbeit schwierig sein, eine vollständige Unabhängigkeit vom Einfluß der staatlichen Administration zu gewährleisten, womit auch der o. g. eingeschränkte parlamentarische Charakter dieser Institution noch weiter relativiert wird. Ob die Einrichtung als moralische Instanz de facto funktioniert, hängt auf der einen Seite von der Integrität und Unabhängigkeit des *Ji jiu* [祭酒] und den diesen wählenden Mitgliedern der Versammlung ab, und auf der anderen Seite von der Einsicht und Bereitschaft des Kaisers und seiner Regierung, sich deren Ratschlägen auch wirklich zu beugen und sie in der politischen Praxis umzusetzen.

Huangs Ansatz, zur Einschränkung der absolutistischen Macht eines

erster Linie als Warnung an den Fürsten, im Einklang mit den sittlichen Prinzipien zu regieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000342

Einzelnen bzw. der Macht der diesen beeinflussenden korrupten Elemente, vom Herrscher unabhängige Kontrollinstanzen und eine breitere Streuung der Verantwortung in das politische System einzubauen, ist sicherlich richtig, doch ist es fraglich, ob seine Maßnahmen, die optimistisch von der Integrität einer relativ kleinen Gruppe besonders ausgebildeter Personen ausgehen, tatsächlich in der Praxis ausgereicht hätten, eine dauerhafte effektive Kontrolle des politischen Prozesses zu bewirken und den Interessen aller Schichten des Volkes Geltung zu verschaffen. Das Funktionieren des von ihm konstruierten Systems ist – wie gezeigt – untrennbar mit dem konfuzianischen Ideal des tugendhaften Herrschers und Amtsträgers verknüpft. Die Tatsache aber, daß auch Huang sich gezwungen sieht, in seinem System nicht nur für den Monarchen, sondern für die gesamten Mitglieder der staatlichen Administration Kontrollinstanzen einzubauen, spiegelt genau das reale Problem der im Umkreis der politischen Macht immer wieder entstehenden Korruption wider.

5.2. Huangs politische Ideen als Widerspiegelung eines kritischen Geistes im Konfuzianismus des 16. und 17. Jahrhunderts

Huangs politische Theorie reflektiert deutlich Ansichten, die insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert unter vielen der kritischen Gelehrten verbreitet waren.[148] Eine Würdigung seines Denkens und seiner Person muß auf diesen ideengeschichtlichen Tatbestand hinweisen, um eine unangemessene Überbewertung Huangs zu vermeiden. Die unhaltbaren

[148] Darauf hat besonders STRUVE hingewiesen (L. A. STRUVE: *Huang Zongxi in Context*, S. 474–479). Als ein weiterer direkter Vorläufer der politischen Theorie Huangs ist ein Denker der *Song*-Zeit mit dem Namen Deng Mu (1247–1306) zu nennen. Seine in dem Werk *Bo Ya qin* (Die Laute des Bo Ya) publizierten Vorstellungen zum Monarchen und Beamten haben die entsprechenden Kapitel im *Ming yi dai fang lu* offenkundig beeinflußt. Darin finden sich u. a. die Gedanken, daß die Regierung des Monarchen ursprünglich eine schwere Bürde gewesen sei, seit dem Untergang der *Zhou* aber zur Bereicherung der Herrscherfamilien mißbraucht werde und das Volk nicht für den Fürsten, sondern dieser für das Volk da sei (siehe hierzu die Übersetzungen und Zusammenfassungen aus dem *Bo Ya qin* in: FU LO-SHU: *Teng Mu*, S. 67–72; siehe auch S. 86–90; zum Nachweis, daß Huang das *Bo Ya qin* gekannt hat, siehe S. 85 f.). Letzterer Gedanke geht – wie gezeigt – schon auf Xun zi zurück. Deng Mu lebte wie Huang in einer Zeit, in der eine *Han*-chinesische Dynastie von einer Fremddynastie abgelöst wurde; und wie Huang weigerte er sich, mit letzterer zusammenzuarbeiten (ebd., S. 75 f.). In seinem Vorwort zum *Bo Ya qin* gibt Deng der Hoffnung Ausdruck, daß eine Persönlichkeit auftritt, die seine Gedanken versteht, ebenso wie Zhong Ziqi das Lautenspiel des Bo Ya verstand (ebd., S. 65). In ähnlicher Weise trägt Huang in seinem Vorwort zum *Ming yi dai fang lu* eine solche Erwartung vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000343

Zustände am Hof der *Ming* [明], die – wie gezeigt – im Machtzuwachs der Eunuchen auf Kosten der konfuzianisch ausgebildeten Beamtenschaft ihren Höhepunkt fanden, forderten aufrechte konfuzianische Gelehrte und Staatsdiener zur Opposition und zum Widerspruch heraus. Gu Xiancheng [顧憲成], der Begründer der *Dong lin shu yuan* [東林書院] in der *Ming* [明]-Zeit, rief z. B. die Amtsträger dazu auf, den nach seiner Meinung falschen Entscheidungen eines von negativen Kräften manipulierten Herrschers nicht zu gehorchen.[149] Wie oben gezeigt wurde, sammelten sich viele der Kritiker in seiner *Dong-lin* [東林]-Gruppe, zu deren Mitgliedern bzw. Sympathisanten auch Huangs Vater und Huangs eigener langjähriger Lehrer Liu Zongzhou [劉宗周][150] gehörten, so daß hier ein starker Einfluß auf Huangs Denken auf der Hand liegt. Sein Konzept der Schulen als Instanz der politischen Kritik und Kontrolle ist zudem direkt von dem Anspruch und der Praxis der privaten Akademien wie der *Dong lin shu yuan* [東林書院] beeinflußt worden, die nicht nur als Stätten der ethischen Kultivierung, sondern gleichzeitig als ein Forum der öffentlichen Meinung fungierten, auf dem sich die Gelehrten regelmäßig versammelten. Die Forderung nach politischer Betätigung der Schulen zeigt sich auch in dem Programm der von Zhang Pu [張溥] (1602–1641) geleiteten *Fu-she* [復社]-Gruppe[151], in deren Reihen sich ebenfalls kritische Gelehrte sammelten und in der Huang selbst aktiv war.[152] Es ist darum nicht verwunderlich, daß sich auch viele politische, gesellschaftliche und ökonomische Fragen betreffende Ideen einiger Mitglieder der *Fu she* [復社] im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] wiederfinden.[153]

Im Verhalten verschiedener Persönlichkeiten seiner Zeit konnte Huang gleichzeitig die praktischen Vorbilder des von ihm gezeichneten idealen Staatsbeamten sehen und darin seine These, daß es auch in Zeiten des gesellschaftlichen Niedergangs sittlich hochstehende Persönlichkeiten gebe, bestätigt finden. Personen wie Gao Panglong [高攀龍] (1562–1626) z. B., der mit Gu Xiancheng [顧憲成] die *Dong lin shu yuan* [東林書院] reaktiviert hatte, zeigten Huang deutlich, wie der nach Wahrheit

[149] *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1377.

[150] Huang erwähnt selbst, daß Liu sich auf die Seite der Mitglieder der *Dong lin* stellte, während diese attackiert wurden (ebd., Kap. 62, S. 1508).

[151] W. S. ATWELL: *From Education to Politics: The Fu She*. In: W. T. DE BARY (ed.): *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York 1975, S. 333–367; S. 347; L. A. STRUVE: *Huang Zongxi in Context*, S. 476 f.

[152] W. S. ATWELL: *From Education to Politics: The Fu She*, S. 341.

[153] Ebd., S. 349.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000344

und Sittlichkeit strebende Gelehrte leben sollte[154]; sein Lehrer Liu Zongzhou [劉宗周] war ihm sicher ein Beispiel für den aufrichtigen Beamten, der sich nicht scheute, die Regierungspraktiken des Kaisers sogar direkt während einer Audienz zu kritisieren. Ebenso wie Huang vertrat Liu dabei die Meinung, daß es nicht an fähigen Personen zur korrekten Ausübung von Staatsämtern mangele und machte den Kaiser selbst für deren Nichtnutzung verantwortlich.[155] Er forderte darum den Monarchen auf, wieder die weisen Herrscher des Altertums Yao [堯] und Shun [舜] zu seinen Vorbildern zu machen und für die Bedürfnisse des Volkes tätig zu werden[156], denn, heißt es bei ihm wie bei Huang: „Folgt man nur seinen eigenen Interessen und seinem eigenen Nutzen (*Li* [利]), kann man nicht das Volk und den Staat regieren."[157]

6. Schlußbemerkung: Die Bedeutung Huangs und seiner politischen Ideen für die Geschichte des politischen Denkens in China

Die von Huang im *Ming yi dai fang lu* [明夷待訪録] vorgetragenen Ideen zeigen, daß er vor dem konkreten Hintergrund der negativen Erfahrungen der Herrschaft der *Ming* [明]-Zeit und der Machtergreifung der Mandschuren Modifikationen innerhalb der politischen Praxis befürwortet. Er ist kein radikaler Kritiker des traditionellen politischen Systems, sondern nur der darin auftretenden negativen Erscheinungen. Daß er Veränderungen anstrebt, die dem traditionellen System immanent sind, zeigt sich auch, wenn er beim organisatorischen Aufbau der zentralen Regierung und Bürokratie auf Vorbilder früherer Dynastien zurückgreift. Die allgemeinen geistigen Grundlagen seiner politischen Vorstellungen liefern v. a. die *Xing* [性]-Theorie und die Theorie des universalen Ordnungsprinzips *Li* [理] des Neo-Konfuzianismus. Das von dem Schwanken zwischen den immanenten Prinzipien des Guten und Bösen geprägte Menschenbild dieser Lehre und die implizierte Idee, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, das Gute zu erkennen und in seinen Handlungen umzusetzen, dies aber einer besonderen Kultivierung bedarf, erlaubt Huang, sowohl die Existenz einer unmoralischen und korrupten Regierung zu erklären als

[154] *Ming ru xue an*, Kap. 58, S. 1398 ff.
[155] Ebd., Kap. 62, S. 1508.
[156] Ebd., S. 1509.
[157] Ebd., S. 1512.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000345

auch der Hoffnung auf eine notwendige künftige Verwirklichung des Sittlichen – als Verkörperung der universalen Ordnungsstruktur – in der politischen Praxis Ausdruck zu geben. Insgesamt präsentieren sich seine konkreten politischen Vorstellungen als einer kritischeren Strömung innerhalb des Konfuzianismus zugehörig, die sich als eine Reaktion auf bestimmte Mißstände in Politik und Gesellschaft zum Ende der *Ming* [明]-Zeit herausgebildet hat. Es ist darum wenig sinnvoll zu glauben, es müßten für Huangs Ideen unbedingt Parallelen in der politischen Tradition des Westens gesucht werden, um ihn selbst z. B. als einen chinesischen Verfechter demokratischer oder parlamentarischer Ideen „aufzuwerten", auch wenn es hier zufällig punktuelle Übereinstimmungen geben mag. Ein solches Vorgehen kann höchstens eine propagandistische Funktion zur Durchsetzung entsprechender eigener politischer Ziele haben, was sich zum Ende des 19. Jahrhunderts in dem Vorgehen LIANG QICHAOS [梁啓超] deutlich zeigt, wird aber weder den eigentlichen Intentionen Huangs, noch seiner Stellung innerhalb der Geschichte des politischen Denkens in China gerecht. Viel wichtiger ist, daß Huang in einer Zeit, die von vielen Gelehrten als eine Epoche des moralischen Niedergangs der Politik und Gesellschaft empfunden wurde, konsequenter und deutlicher als andere, Gedanken zusammenfaßte und klar zum Ausdruck brachte, die einen kritischen Geist widerspiegeln, mit dem er in der als unakzeptabel empfundenen Situation konstruktive Alternativen zur herrschenden Regierungspraxis aufzeigen wollte. Auch wenn die für seine politische Theorie zentralen Ideale des tugendhaften Herrschers und Staatsdieners sowie der Verwirklichung einer effektiven Überprüfung der Regierenden durch Gelehrte, die sich nur den als universal gültig verstandenen ethischen Prinzipien verpflichtet fühlen, angesichts der machtpolitischen Wirklichkeit innerhalb der chinesischen Geschichte eher illusorisch erscheinen, ist aber festzuhalten, daß sie ein wesentliches Element des Konfuzianismus sind, und – wie besonders das Beispiel Huangs, aber auch anderer Gelehrter in der Geschichte Chinas deutlich macht – von kritischen Personen konsequent eingefordert werden konnten, die Moral und Politik nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis als untrennbare Einheit realisiert sehen wollten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000346

Bibliographie

Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Ed. Academica Regia Borussica. Berlin 1960.

W. S. Atwell: *From Education to Politics: The Fu She.* In: W. T. de Bary (ed.): *The Unfolding of Neo-Confucianism.* New York 1975, S. 333–367.

W. T. de Bary: *A Plan for the Prince.* Columbia University 1957.

–: *Chinese Despotism and the Confucian Ideal. A Seventeenth-Century View.* In: J. K. Fairbank (ed.): *Chinese Thought and Institution.* Chicago/London 1973, S. 163–203.

–: *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince. Huang Tsung-hsi's Ming-yi-tai-fang lu.* New York 1993.

–: *The Liberal Tradition in China.* Hong Kong 1983.

C. Chang: *Development of Neo-Confucian Thought. Vol. II.* New York 1962.

H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von W. Kranz. Dublin/Zürich 1966[12].

Er Cheng ji [Die gesammelten Werke der zwei Cheng]. Ausgabe: *Zhonghua shuju.* Beijing 1984.

H. Franke/R. Trauzettel: *Das chinesische Kaiserreich.* Frankfurt am Main 1968.

W. Franke: *China und das Abendland.* Göttingen 1962.

Fu Lo-shu: *Teng Mu: A Forgotten Chinese Philosopher.* In: TP 52 (1965–66), S. 35–96.

Fung Yu-lan: *A Short History of Chinese Philosophy.* New York 1966.

Ge Rongjin: *Zhonggou zhexue fanchou shi* [Geschichte der Kategorien der chinesischen Philosophie]. Haerbin 1987.

Han Changli quan ji [Gesamtausgabe des Han Changli]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 214.

Han Fei zi [Meister Han Fei]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 164.

Hou Wailu (Hrsg.): *Zhongguo sixiang tongshi* [Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens]. Bd. 5. Beijing 1956.

C. O. Hucker: *Governmental Organization of the Ming-Dynasty.* In: HJAS 21 (1958), S. 1–66.

–: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period.* In: J. K. Fairbank (ed.): *Chinese Thought and Institutions.* Chicago/London 1973, S. 132–162.

G.-K. Kindermann: *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus.* Freiburg i. B. 1963.

J. Legge: *The Chinese Classics. Vol. 3. The Shoo King.* Hongkong 1960.

–: *The Chinese Classics. Vol. 5. The Ch'un ts'ew with the Tso-chuen.* Hongkong 1960.

J. R. Levenson: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China.* Cambridge, Mass. 1953.

Liang Ch'i-ch'ao [Liang Qichao]: *Intellectual Trends in the Ch'ing-Period.* Cambridge, Mass. 1959.

Liang Qichao: *Zhongguo jin sanbai nian Xueshu shi* [Geschichte der Gelehrsamkeit in China in den letzten dreihundert Jahren]. Shanghai 1941.

Lin Mousheng: *Man and Ideas.* New York 1942.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000347

Lü shi chun qiu [Frühling und Herbst des Herrn Lü]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 165.

Lun yu [Gespräche]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 6.

Meng zi [Meister Meng]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 7.

Ming ru xue an [Aufzeichnungen der Konfuzianer der Ming-Zeit]. Ausgabe: *Zhonghua shuju*. Beijing 1985.

Ming yi dai fang lu [Aufzeichnungen zur Erwartung eines sittlichen Herrschers in der Zeit der Verdunklung der Tugenden]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 169.

Mo zi [Meister Mo]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 162.

F. W. MOTE/D. TWITCHETT (eds.): *The Cambridge History of China. Vol. 7. The Ming-Dynasty, 1368–1644*. Part 1. Cambridge etc. 1988.

F. NEUMANN: *Entstehung und Entwicklung der politischen Parteien*. In: W. ABENDROTH/K. LENK (Hrsg.): *Einführung in die politische Wissenschaft*. München 1968, S. 234–265.

H. SCHLEICHERT: *Klassische chinesiche Philosophie*. Frankfurt am Main 1990.

Stoicorum veterum fragmenta. Collegit IOANNES AB ARNIM. Leipzig 1905.

L. A. STRUVE: *Huang Zongxi in Context: A Reappraisal of His Major Writings*. In: The Journal of Asian Studies 47:3 (1988), S. 474–502.

D. TWITCHETT: *The Cambridge History of China. Vol. 3, Sui and T'ang China, 589–906*. Part I. Cambridge etc. 1979.

D. TWITCHETT/M. LOEWE: *The Cambridge History of China. Vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220*. Cambridge etc. 1986.

M. ÜBELHÖR et al.: *Eine Gegenposition zum neokonfuzianischen Herrschaftsverständnis. Kommentierte Übersetzung der vier ersten Kapitel des Mingyi-dai-fang-lu von Huang Zongxi (1610–1695)*. In: Oriens Extremus 24 (1977), S. 105–123.

P. WEBER-SCHÄFER: *Menzius*. In: P. J. OPITZ (Hrsg.): *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*. München 1968.

A. WOOD: *Politics and Morality in Northern Sung China: Early Neo-Confucian Views on Obedience to Authority*. Ph. D. University of Washington 1981.

Xun zi [Meister Xun]. Ausgabe: *Si bu bei yao* 162.

Yi jing [Buch der Wandlungen]. Ausgabe: *Si bu cong kan, chu bian* 1.

Yin bing shi wen ji [Gesammelte Aufsätze aus dem Eisgetränkehaus]. Ausgabe: *Taiwan Zhonghua shuju*. Taibei 1960.

Zhongguo da baike quanshu. Zhexue I [Große Chinesische Enzyklopädie. Philosophie I]. Beijing/Shanghai 1987.

Zhongguo zhexue shi [Geschichte der chinesischen Philosophie]. Bd. 2. Beijing 1980.

Zhu zi yu lei [Die klassifizierten Konversationen des Meisters Zhu]. Ausgabe: *Zhengzhong shuju*. Taibei 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000348

Erzählsituationen, Ich-Erzähler und Ich-Formen bei Lu Xun

Darstellung anhand ausgewählter Kurzgeschichten auf Grundlage der *Theorie des Erzählens* von Franz K. Stanzel

Clemens Treter, München

Seit Mitte der siebziger Jahre rückten in der westlichen Sinologie vermehrt die literarischen und erzähltechnischen Aspekte von Lu Xuns [魯迅] (1881–1936) erzählerischem Werk in den Blickpunkt der Forschung,[1] während bis dahin vor allem die gesellschaftlichen und politischen Aspekte seiner Texte im Mittelpunkt des Interesses gestanden hatten. In Analysen aus den achtziger Jahren wurden immer häufiger Interpretationen mit Hilfe von in der westlichen Literaturwissenschaft etablierten Methoden und Modellen versucht,[2] denn schon bald war klar geworden, daß es auch die formalen Neuerungen gewesen waren, die den Charakter der neuen Literatur aus der Zeit der sogenannten 4. Mai-Bewegung entscheidend bestimmt hatten. Im Laufe der neunziger Jahre geriet dann die sinologische Literaturbetrachtung – vor allem in den USA – unter den zunehmenden Einfluß poststrukturalistischer Theorien, was zu einer in vieler Hinsicht sicher sinnvollen Infragestellung von oft allzu leichtfertig auf China übertragenen Begriffen führte.[3] Zugleich wurde da-

[1] Ein relativ frühes Beispiel ist z. B. Patrick Hanan 1974: *The Technique of Lu Hsün's Fiction*. In: Harvard Journal of Asian Studies, Bd. 34 (1974), S. 53–95. S. auch Milena Doleželová-Velingerová 1977: *Lu Xun's ‚Medicine'*. In: Merle Goldmann (Hrsg.): *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 221–232

[2] Einige Beispiele dafür finden sich z. B. in Wolfgang Kubin (Hrsg.) 1989: *Aus dem Garten der Wildnis*. Bonn: Bouvier. Zum Problem der Übertragung westlicher Literaturtheorien auf die chinesische Literatur vgl. Theodore Huters 1990: *Introduction*. In: Theodore Huters (Hrsg.): *Reading the Modern Chinese Short Story*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, S. 3–21.

[3] Vgl. z. B. für den Begriff des Realismus Marston Anderson 1990: *The Limits of Realism. Chinese Fiction in the Revolutionary Period*. Berkeley: University of California Press. Über den Bereich der Literatur hinaus reichen folgende Titel: Liu Kang & Tang Xiaobing (Hrsg.) 1993: *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*. Durham u. London: Duke University Press, sowie vor allem Lydia H.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000349

durch aber um der Theorie willen die Beschäftigung mit den Texten selbst oft vernachlässigt. In diesem Aufsatz möchte ich daher versuchen, am Beispiel der Analyse von Erzählsituationen in LU XUNS Kurzgeschichten auf die vielfältigen, noch immer vorhandenen Möglichkeiten der Textarbeit hinzuweisen.

Der begrenzte Umfang erzwingt dabei zwei Beschränkungen: Zum einen werde ich mich nur auf ein einziges erzähltheoretisches Konzept stützen, und zwar auf das in der deutschen Literaturwissenschaft für grundlegend erachtete Werk *Theorie des Erzählens* von FRANZ K. STANZEL, der als erster Bedeutung und Funktion der drei typischen Erzählsituationen – Ich-Erzählsituation, auktoriale Erzählsituation und personale Erzählsituation – herausgearbeitet hat. Er setzt sich in seinem inzwischen mehrfach überarbeiteten Standardwerk intensiv mit dem englischen und amerikanischen Roman auseinander, seine Ergebnisse lassen sich jedoch auch sinnvoll bei der Analyse von LU XUNS Kurzgeschichten anwenden. Zum anderen wird nur eine der drei grundlegenden Erzählsituationen den Schwerpunkt der Untersuchung bilden, nämlich die Ich-Erzählsituation. Interessant ist hierbei, daß sich unter der Vielzahl der Ich-Erzählungen LU XUNS, die wiederum gut die Hälfte aller seiner Erzählungen bilden, eine Gruppe von vier Erzählungen – nämlich „Heimat" (*Guxiang* [故鄉]), „In einer Weinschenke" (*Zai jiulou shang* [在酒樓上]), „Das Neujahrsopfer" (*Zhufu* [祝福]) und „Der Einsame" (*Guduzhe* [孤獨者])[4] – herauskristallisieren läßt, die m. E. im Zentrum seines erzählerischen Werkes steht und hier darum in den Mittelpunkt der Analyse gerückt werden soll.

Die *Theorie des Erzählens* von FRANZ K. STANZEL

Erzählende Literatur läßt sich ganz einfach als Nachricht begreifen, deren Empfänger der Leser ist. Entscheidend zum Verständnis von „Nachrichten" trägt aber das Medium bei, durch das wir sie empfangen. Übertragen auf den Text selbst ist der Erzähler – oder die Erzählerin – dieses Medium. Als Mediatisierung oder Mittelbarkeit läßt sich dann die Art und Weise verstehen, auf die der Autor den Stoff präsentiert. Auf der

LIU 1995: *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.

[4] Ich übernehme hier, wie auch für andere erwähnte Erzählungen LU XUNS, die Übersetzungen der Titel aus LU XUN 1994a: *Applaus*, hrsg. von WOLFGANG KUBIN. Zürich: Unionsverlag, sowie LU XUN 1994b: *Zwischenzeiten. Zwischenwelten*, hrsg. von WOLFGANG KUBIN. Zürich: Unionsverlag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000350

Grundlage dieser Überlegungen aufbauend, entwickelt Stanzel seine Theorie der Erzählsituationen. Die drei typischen Erzählsituationen [ES] sind die Ich-Erzählsituation, die auktoriale Erzählsituation und die personale Erzählsituation:

> Für die Ich-ES ist kennzeichnend, daß die Mittelbarkeit des Erzählens ihren Ort ganz in der fiktionalen Welt der Romanfiguren hat [...] Für die auktoriale ES ist charakteristisch, daß der Erzähler außerhalb der Welt der Charaktere steht [...] In einer personalen ES schließlich tritt an Stelle des vermittelnden Erzählers ein Reflektor: eine Romanfigur, die denkt, fühlt, wahrnimmt, aber nicht wie ein Erzähler zum Leser spricht.[5]

Hier klingen im Hintergrund schon die Begriffe an, die Stanzel als Konstituenten typischer Erzählsituationen bezeichnet und die die zweite Dimension des von ihm entwickelten Schemas bilden. Diese Konstituenten der typischen Erzählsituationen sind Modus, Person und Perspektive. Modus gibt Auskunft darüber, ob sich in einem Text mehr Erzählen (*telling*) oder mehr Darstellen (*showing*) findet, d. h.: Hat der Leser das Gefühl, einem persönlichen Erzähler gegenüberzustehen, oder findet sich eher eine Spiegelung der fiktionalen Wirklichkeit im Bewußtsein einer Roman- oder Reflektorfigur, die den Leser unmittelbar an ihrer Welt teilhaben läßt. Person bezieht sich auf die Identität oder Nichtidentität der Seinsbereiche von Erzählerfigur und Protagonisten. Perspektive schließlich fragt danach, ob eine Innenperspektive vorliegt, d. h., weiß der Erzähler nur, was er selbst sieht und fühlt, oder eine Außenperspektive, d. h., gibt es einen allwissenden Erzähler.[6] Dabei ist jede dieser Konstituenten, d. h. genauer ein Pol der entsprechenden Gegensatzpaare, idealtypisch einer der drei Erzählsituationen zugeordnet. In der auktorialen Erzählsituation kommt es so etwa zur Dominanz der Außenperspektive. In der Ich-Erzählsituation findet sich eine Dominanz der Identität der Seinsbereiche von Erzähler und Charakteren, während die personale Erzählsituation von der Dominanz des Reflektor-Modus bestimmt wird.[7] Diese Zusammenhänge veranschaulicht Stanzel anhand des von ihm entworfenen sogenannten Typenkreises,[8] auf dem er die einzelnen Erzählsituationen zueinander in Beziehung setzt und so zugleich die möglichen Übergänge und Wechsel zwischen ihnen verdeutlicht.

[5] Franz K. Stanzel 1991: *Theorie des Erzählens.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Aufl., S. 15 f.

[6] Vgl. Stanzel 1991, S. 70 ff.

[7] Vgl. Stanzel 1991, S. 80 f.

[8] Vgl. Abbildung des Typenkreises auf dem unnumerierten Faltblatt am Ende von Stanzel 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000351

Für die Analyse der Ich-Erzählsituation ist noch das sogenannte Ich:Ich-Schema von besonderem Interesse, das das Verhältnis von erzählendem und erlebendem Ich beschreibt und damit Auskunft über das Verhältnis des Erzählers zum Erzählten gibt.[9] Versucht man dieses Verhältnis anhand des Typenkreises zu verdeutlichen, hieße dies zu untersuchen, ob der Ich-Erzähler eher einem auktorialen Erzähler ähnelt – wie z. B. beim Ich als Herausgeber der Fall – oder eher einem personalen Erzähler entspricht – wie etwa das Ich des inneren Monologs. Der Typenkreis ist ebenfalls ein wertvolles Hilfsmittel bei der Betrachtung der „Aufeinanderfolge verschiedener Erzählsituationen oder von unterschiedlichen Modulationen einer ES,"[10] die dann einen bestimmten Erzählrhythmus ergeben, der wiederum Informationen über die Struktur des untersuchten Textes liefert.

Die Gestaltung der Mittelbarkeit durch den Autor kann im Rahmen bestehender Erzähltraditionen erfolgen, sich aber auch bewußt von ihnen absetzen. STANZEL betont in diesem Zusammenhang, daß „die Absonderung der Person des auktorialen Erzählers von der Persönlichkeit des Autors [...] eine noch relativ junge romantheoretische Erscheinung [ist]".[11] Es läßt sich weiterhin – so STANZEL – in der westlichen Literaturgeschichte eine allmähliche Verlagerung hin zur personalen Erzählsituation feststellen. In China sind nun interessanterweise ganz ähnliche Tendenzen wie im Westen beobachtbar. Auffällig ist nach STANZEL zudem, wie viele Außenseiter im modernen Roman die Rolle der Reflektorfigur in der personalen ES übernehmen. STANZEL deutet dies als „konsequente Fortsetzung der Tendenz zur Verfremdung durch eine extreme Mediatisierung". Dem Leser bleibt dann letztlich nichts anderes übrig, als „eine ihm vertraute Wirklichkeit mit ‚ganz' anderen Augen zu sehen".[12] Es war genau diese Technik, die LU XUN in seiner ersten Erzählung „Das Tagebuch eines Verrückten" (*Kuangren riji* [狂人日記]) anwendete – mit dem Unterschied natürlich, daß dort eine doppelte Ich-ES (s. u.) vorliegt. So erschien er mit diesem oft als erste moderne Kurzgeschichte Chinas überhaupt bezeichneten Text[13] wie mit einem Paukenschlag auf der Bühne der chinesischen Literatur.

[9] Vgl. STANZEL 1991, S. 271 ff.
[10] STANZEL 1991, S. 89.
[11] STANZEL 1991, S. 27 f.
[12] STANZEL 1991, S. 23 f.
[13] Vgl. z. B. HELWIG SCHMIDT-GLINTZER 1990: *Geschichte der chinesischen Literatur*. München: Scherz, S. 522.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000352

Kleiner Überblick über die Entwicklung der Erzählsituation sowie die Rolle des Erzählers in der erzählenden Literatur Chinas

Um die Bedeutung der vor allem auch formalen Neuerungen zu begreifen, die Lu Xuns Text mit sich brachte, ist es notwendig, sich kurz mit der Rolle der Erzählerfigur in der traditionellen Erzähllliteratur Chinas auseinanderzusetzen. Diese Literatur – zumeist in einem der Umgangssprache nahestehenden Stil geschrieben – war in mancher Hinsicht zwar Vorbild für die ab etwa 1918 neu entstehende Literatur, doch sollten die modernen Texte sich von ihr jedoch nicht nur inhaltlich, sondern eben auch formal absetzen. Die traditionelle Erzähllliteratur war von der dominierenden Rolle eines auktorialen Erzählers geprägt, der zugleich eine neutrale Position einnahm und, wenn er das Geschehen kommentierte, sich an allgemeingültigen Werten orientierte.[14] Es gibt dabei – aber dies sei nur nebenbei bemerkt – äußerst unterschiedliche Theorien zur Entstehung dieser Erzählerfigur, die im Zusammenhang mit der Diskussion um die Rolle der Geschichtenerzähler und damit der Bedeutung mündlicher Traditionen für die Entwicklung der chinesischen Literatur stehen. In Verbindung damit wird etwa die Funktion und der Ursprung der Erzählerfloskeln in der traditionellen Literatur hinterfragt.[15] Für diesen Aufsatz ist aber vor allem die Entwicklung des Verhältnisses der traditionellen, auktorialen Erzählerfigur zum Leser – oder Zuhörer – von Interesse. Zhao schreibt in seiner Studie über die Position des Erzählers und deren Veränderungen zu Beginn dieses Jahrhunderts über die Beziehung von Erzähler, Erzähltem, Autor und Leser bzw. Zuhörer in der traditionellen Literatur:

> In most traditional Chinese vernacular fiction [...], the narrative is fairly reliable and there can be found almost no difference between the values expressed by the impersonal semi-implicit narrator and those embodied by the implied author. In a reliable narrative, the distance between the implied author and the narrator (and that between the implied reader and the narratee as well) is short. When narrative reliability is absolute, the positions of the narrator-narratee pair and the implied author-implied reader pair virtually overlap.[16]

[14] Vgl. Jaroslav Průšek 1980: *The Changing Role of the Narrator in Chinese Novels at the Beginning of the Twentieth Century.* In: Jaroslav Průšek: *The Lyrical and the Epic*, hrsg. von Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, S. 110–120, hier S. 114.

[15] Vgl. z. B. Schmidt-Glintzer 1990, S. 412 ff.

[16] Henry Y. H. Zhao 1995: *The Uneasy Narrator.* Oxford: Oxford University Press, S. 85 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000353

Noch hat also die erwähnte „Absonderung der Person des auktorialen Erzählers von der Persönlichkeit des Autors" nicht stattgefunden. Gleichwohl änderte sich gegen Ende des letzten Jahrhunderts – also bereits vor dem Aufkommen der Literatur der 4. Mai-Bewegung – in aufgeklärten Kreisen die Haltung gegenüber erzählender Literatur auf grundsätzliche Weise, da man ihr nun eine entscheidende Funktion bei der geistigen Erneuerung Chinas zuerkannte.[17] Während PRŮŠEK für einige dieser darauf neu entstehenden Romane der späten Qing-Zeit recht pauschal ein Scheitern der Versuche feststellt, in ihnen die Rolle des Erzählers neu zu definieren, und wenn, dann auch nur ansatzweise Veränderungen in dessen Funktion erkennt,[18] zeigt ZHAO in seiner Studie von 1995 an verschiedenen Aspekten eine zunächst vielleicht unmerkliche Entwicklung auf, die sich dahingehend zusammenfassen läßt, daß die Position des Erzählers im Roman gegen Ende der Qing-Zeit zunehmend unsicherer wurde. ZHAO betont den engen Zusammenhang zur kulturellen Entwicklung, zu den Widersprüchen und zu der Kritik, in die die traditionelle chinesische Kultur und – für die Erzählhaltung entscheidend – Moral geriet. Ein wichtiger Punkt ist der Zwang zur Historizität, der sich in der traditionellen Erzählliteratur feststellen läßt. Er war offenbar darin begründet, daß lange Zeit erst der geschichtliche – und somit (scheinbar) ernsthafte Hintergrund – es statthaft erscheinen ließ, etwas in Form einer Geschichte zu erzählen. Dies war später interessanterweise dann einer der Punkte, die LU XUN in seinen Erzählungen ironisierte.

Aber der Zwang zur Historizität bereitete schon den Autoren der späten Qing-Zeit Probleme, obwohl diese sich noch nicht so konsequent von den Fesseln der Tradition absetzen konnten. ZHAO untersucht sehr detailliert die Veränderungen und Entwicklungen der Erzählhaltung bis zum Beginn dieses Jahrhunderts und kommt zu dem Ergebnis, daß die erzähltechnischen Konventionen am Anfang dieses Jahrhunderts aufgrund der immer problematischer werdenden Position des Erzählers selbst in eine schwere Krise gerieten.[19] Dies machte sich erzähltechnisch gesehen z. B. dadurch bemerkbar, daß es zu einer zunehmenden Schichtung mehrerer

[17] Hervorzuheben ist hier u. a. die Rolle LIANG QICHAOS [梁啓超] und seiner Zeitschrift *Xin xiaoshuo* [新小說]. Zu dieser Entwicklung vgl. z. B. A YING 1937: *Wan Qing xiaoshuo*. Shanghai: Shangwuyinshuguan, S. 2 ff., oder HELMUT MARTIN 1972: *A Transitional Concept of Chinese Literature 1897–1917: Liang Ch'i-ch'ao on Reform, Historical Drama and the Political Novel*. In: Oriens Extremus 20 (1972), S. 175–217.

[18] Vgl. PRŮŠEK 1980, S. 113–117.

[19] Vgl. ZHAO 1995, S. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000354

Erzählniveaus kam. Wenn nämlich von jemandem erzählt wurde, der etwas erzählte, ließ sich mit diesem Trick eine Verstrickung des Erzählers in die eventuell „bedenkliche" Moral seiner Protagonisten verhindern, galt der Erzähler doch als moralische Autorität, hinter der der Leser in der traditionellen Literatur ganz eindeutig den Autor selbst vermutete. Diese Technik hatte jedoch immer komplexere und ungewollt so immer schwerer durchschaubare Erzählstrukturen zur Folge.[20] Dabei kam es gleichzeitig zu einer zunehmenden Subjektivierung der einzelnen Charaktere, die sich jedoch mit der auktorialen Erzählhaltung nur schwer verbinden ließ, so daß Zhao feststellen kann: „The apparent technical problems then become part of the driving force for the further development of Chinese fiction."[21]

Es war schließlich die Literatur der 4. Mai-Bewegung, die die gequälten Kompromisse zwischen klassischen Erzähltraditionen und neuer Kultur, die man in der Literatur der späten Qing-Zeit feststellen kann, mit einem Schlag beendete und über neue moralische Vorstellungen zu einer neuen Erzählhaltung fand. Dies geschah – wie schon angedeutet – aus zwei Zwängen heraus: Neben dem allgemeinen Zwang zur kulturellen Öffnung ließ sich vor allem ein Zwang zur Bereinigung der immer komplizierter gewordenen Erzählstrukturen beobachten. Während Průšek die Bedeutung des ersten Zwanges betont und hervorhebt, daß die erzähltechnischen Veränderungen nach 1918 ohne die vorangegangenen gesellschaftlichen Veränderungen sowie den westlichen Einfluß nicht hätten erfolgen können,[22] erscheint mir das von Zhao betonte innerliterarische Argument deshalb von großer Bedeutung, weil erzähltechnische Entwicklungen innerhalb der chinesischen Literatur selbst bis jetzt oft außer acht gelassen worden waren.[23]

In Zhaos Worten zusammengefaßt, hatte sich der Erzähler vom „comfortably domineering narrator" der frühen Erzählliteratur über den „painfully uneasy narrator" der späten Qing-Zeit so zum „confidently uneasy narrator"[24] der neuen Literatur gewandelt. Dieser stellte nun auch die Leser vor neue Aufgaben:

[20] Vgl. Zhao 1995, S. 115 ff.

[21] Zhao 1995, S. 130.

[22] Vgl. Průšek 1980, S. 119 f.

[23] Eine Ausnahme bildet u. a. sicher Milena Doleželová-Velingerová 1977: *The Origins of Modern Chinese Literature*. In: Merle Goldmann 1977, S. 17–35, sowie auch Milena Doleželová-Velingerová (Hrsg.) 1980: *The Chinese Novel at the Turn of the Century*. Toronto: University of Toronto Press, wo sehr detailliert die komplexen Strukturen einiger Romane der späten Qing-Zeit untersucht sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000355

> The self-sufficiency of the narrated world, now undermined, was not shored up by judgemental or explanatory commentaries. With the general tendency of the narratorial control, the whole narrative text was then opened to interpretative diversification.[25]

Durch die Aufgabe der Eindeutigkeit der erzählten Welt, die der vollständigen Kontrolle durch die Erzählerfigur unterlag, fand die Erzählliteratur der 4. Mai-Bewegung eine ihr entsprechende Antwort auf die Notwendigkeit zur kulturellen Öffnung. Plötzlich wurden, im Gegensatz zu den bisher bekannten und somit standardisierten Erzählhaltungen, die verschiedensten Positionen möglich. Es lassen sich zwar einige allgemeine Tendenzen wie der Hang zur Ich-Erzählsituation oder eine Vorliebe für die Brief- und Tagebuchform entdecken, allgemein gilt aber, daß von nun an die Erzählsituation jedesmal neu definiert werden mußte. Statt des üblichen Geschichtenerzählers oder Chronisten tauchten jetzt ganz unterschiedliche Erzählerfiguren auf, auch konnten diese als „Erzähler" ganz verschwinden und zur Reflektorfigur werden. Wurde dennoch ein auktorialer Erzähler verwendet, geschah dies oft in ironisierender Form. Der Beginn von LU XUNS „Die wahre Geschichte des Herrn Jedermann" (*AQ zhengzhuan* [阿Q正傳]) ist sicher eines der besten und gelungensten Beispiele dafür. Wie in der westlichen Literatur rückten Außenseiter zunehmend in den Mittelpunkt oder wurden sogar zu dem Medium, durch das der Leser die erzählte Geschichte erlebte. Auch die Frage nach der Rolle des Autors mußte nun für jede Erzählung neu gestellt werden. Beschrieb er seine eigenen Erfahrungen, nahm er den geschilderten Ereignissen und Personen gegenüber eine ironische Distanz ein, oder konstruierte er Erzählungen aufgrund bestimmter politischer und moralischer Vorstellungen?

Erzählhaltung, Ich-Erzähler und Ich-Formen bei LU XUN

LU XUN überraschte die literarische Welt Chinas ganz offensichtlich mit seiner ersten Erzählung „Das Tagebuch eines Verrückten". Der Schock, den er mit dieser Erzählung auch in literarisch interessierten und modern eingestellten Kreisen auslöste, beruhte aber weder darauf, daß es sich um eine *baihua* [白話]-Erzählung handelte, noch ließ er sich – wie folgendes Zitat verdeutlicht – in erster Linie durch den Inhalt begründen, das Erstaunliche daran war vielmehr die ausgereifte Anwendung einer den

[24] Vgl. ZHAO 1995, S. 4.
[25] ZHAO 1995, S. 172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000356

meisten seiner Zeitgenossen unbekannten Erzähltechnik. Zhao zitiert einige Reaktionen auf das Erscheinen der Erzählung:

> Wang Tongzhao [王統照], then an aspiring young writer, attests: „I read Mr Lu Xun's ‚Kuangren Riji' and ‚Kong Yiji' [孔乙己], and was stunned. I was not by any means able to produce anything like this. I am afraid that even many young intellectuals at that time were not able to understand it." Mao Dun [茅盾], in his memoirs, also recalls that since the content of the whole issue of New Youth, in which the „Madman's Diary" appeared, was breathtakingly stunning from cover to cover, the content of the story was not immediately striking. Yet he repeatedly expressed his admiration for Lu Xun as the greatest innovator of narrative forms.[26]

Lag Lu Xuns entscheidendster Beitrag zur modernen chinesischen Literatur also vor allem auf dem Gebiet der Erzähltechnik? Der folgende kleine Überblick über die von ihm verwendeten Erzählsituationen wird zumindest verdeutlichen, über welch breite Palette an erzähltechnischen Möglichkeiten Lu Xun verfügte. Die Besonderheit von Lu Xuns Erzählkunst bestand dann aber darin, ein hochkompliziertes Spannungsfeld zwischen den verschiedenen sozialen Realitäten, dem Standpunkt des Erzählers, der anderen Figuren und nicht zuletzt seiner eigenen Haltung als Autor aufzubauen und so eben Inhalt und Form auf oft sublime Weise miteinander verbinden zu können.

Der doppelte Ich-Erzähler in „Das Tagebuch eines Verrückten"

Bereits in „Das Tagebuch eines Verrückten" wird dies deutlich. Denn die Erzählung beginnt mit der einleitenden Vorbemerkung eines Ich-Erzählers, der beschreibt, wie er in Besitz des nachstehenden Tagebuchs gelangt ist. Lu Xun schafft dadurch mit Hilfe eines Herausgeber-Ichs einen Rahmen für die folgende Geschichte. Hiermit scheint er zunächst sogar die Aussagen des Tagebuchs zu relativieren, denn der Herausgeber erwähnt die inzwischen wieder geheilte Krankheit des Tagebuchschreibers, dessen Aufzeichnungen er nun „der medizinischen Fachwelt zum Studium vorlege[n]"[27] möchte. Die Zwischenschaltung eines Herausge-

[26] Zhao 1995, S. 33. Interessant ist hier allerdings darauf hinzuweisen, daß, obwohl sich die Schriftsteller aus der Zeit des 4. Mai allem Anschein nach sehr intensiv mit formalen Neuerungen auseinandersetzten, die zeitgenössische Literaturkritik in China selbst diesen Aspekt kaum aufgriff, sondern sich vielmehr auf den direkt ablesbaren Bedeutungsinhalt der Texte konzentrierte. Vgl. auch Huters 1990, S. 5 ff.

[27] Lu Xun 1994a, S. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000357

bers ist ein häufig verwendeter Trick, mit dessen Hilfe der Autor einen (scheinbaren) Abstand zwischen sich und dem Text herstellen kann.[28] In „Das Tagebuch eines Verrückten" erfolgt diese scheinbare Distanzierung in einem besonderen Zusammenhang: Da die Hauptaussage des Textes, was jedem Leser sofort klar sein muß, in den Aufzeichnungen des Verrückten liegt, wird gleichzeitig die Glaubwürdigkeit des Herausgeber-Ichs in Frage gestellt. Dessen einleitende Bemerkung ist im Gegensatz zum Tagebuch jedoch in klassischer Schriftsprache abgefaßt, die als Symbol für die traditionelle Kultur zu interpretieren ist:

> Only those who are free from this culture [d. h. also der Verrückte, der in *baihua* schreibt] are still innocent enough to see through the evil. In this way, the normality/insanity opposition is made ironical, and the vernacular has been endowed with a moral power and cultural meaning infinitely superior to that of the literary language. In a sense, 'The Madman's Diary' is a manifesto for the reconstruction of the cultural hierarchy of Chinese culture.[29]

In den Augen des (scheinbar) Verrückten stimmt das Bild der Realität, das ihm tatsächlich erscheint, nicht mehr mit dem Bild überein, das ihm aufgrund gesellschaftlicher Vorgaben erscheinen sollte. Nach DAVID WANGS Ansicht haben seine Aussagen nämlich durchaus realistischen Charakter, sie stehen nur im Konflikt zu den damals geltenden sozialen Normen.[30] Durch den erzählerischen Trick, einen (scheinbar) Geisteskranken an die Erzählerposition zu setzen, löst sich LU XUN einerseits vom Zwang zur Historizität, fordert – aufgrund der sprachlichen Ebene der Gestaltung der Mittelbarkeit – aber ebenfalls die Auseinandersetzung des Lesers mit den Aussagen des Verrückten heraus. In LEES Augen basiert die gesamte Konstruktion auch hier auf einem ironischer Grundzug, der LU XUNS Werk insgesamt charakterisiert:

> In this double play of optimism and pessimism, couched in the double structure of a text-within-text, LU XUN has demonstrated a supreme sense of irony, which in my view is the defining characteristic of his genius as a modern writer.[31]

[28] Vgl. STANZEL 1991, S. 258 f.

[29] ZHAO 1995, S. 187.

[30] Vgl. die über die Problematik der Erzählsituation weit hinausreichende neue Interpretation von „Das Tagebuch eines Verrückten" bei DAVID DER-WEI WANG 1992: *Fictional Realism in Twentieth-Century China.* New York: Columbia University Press, S. 4–10.

[31] LEE 1987, S. 57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000358

Mit dem doppelten Ich-Erzähler findet sich hier schon ein Element, das in den weiter unten ausführlicher behandelten Ich-Erzählungen noch mehr Bedeutung gewinnen soll: die Erhöhung der moralischen Komplexität und die Vertiefung der möglichen Interpretationsebenen durch die Aufspaltung oder Variation der Erzählperspektive, die dann den Aufbau des schon erwähnten Spannungsfeldes zwischen Autor, Erzähler, Protagonisten und Gesellschaft zur Folge hat.

Die Ironisierung der traditionellen Erzählhaltung in „Die wahre Geschichte des Herrn Jedermann"

Es ist vor allem der Zwang zur Historizität, der durch den Erzähler von „Die wahre Geschichte des Herrn Jedermann", der neben „Das Tagebuch eines Verrückten" wohl bekanntesten Erzählung Lu Xuns, in Frage gestellt wird, und zwar auf eine sehr direkte, satirische Art und Weise. Der Erzähler tritt als Chronist auf, eine Rolle also, die scheinbar ganz der des Erzählers in der traditionellen Erzähllliteratur entspricht, er macht sich jedoch über sämtliche Traditionen dieses Genres lustig. Explizit geschieht dies vor allem im 1. Kapitel, in der chinesischen Fassung als *xu* [序], also Vorwort, bezeichnet.[32] Der Chronist hat zunächst schon Schwierigkeiten, sich für einen der Erzählung angemessenen Titel zu entscheiden, obwohl er schnell mit einem Konfuzius-Zitat zur Hand ist, das die große Bedeutung der richtigen Bezeichnung für jede Angelegenheit hervorhebt. Mit der Namensgebung und der kurzen Angabe des Familienhintergrundes seiner Hauptperson, die in der traditionellen Literatur – auch im Theater – bei jeder neu auftretenden Figur fast obligatorisch ist, tut sich der Chronist ebenfalls schwer. Der Anspruch, seinem Protagonisten eine fest umrissene soziale Position zuzuschreiben, läßt sich nicht mehr erfüllen, was – an den Maßstäben traditioneller Literatur gemessen – eigentlich nicht passieren dürfte. Interessant ist dann, daß die Figur des Chronisten im Lauf der Erzählung immer mehr in den Hintergrund tritt und Lu Xun gerade für die Schilderung von Gedanken und Gefühlen der Hauptfigur eine personale Erzählperspektive wählt. So zeichnet er innerhalb eines Textes den Wandel von der traditionellen, hier natürlich ironisierten, Erzählhaltung zu einem modernen Erzählstil nach. Besonders eindringlich wirkt dies im letzten Kapitel, als AQ zur Hinrichtung gefahren wird.[33] Der bisher fast durchgehend satirische Ton der Erzählung

[32] Vgl. Lu Xun 1973: *Lu Xun quanji*. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, Bd. 1, S. 359.

[33] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 1, S. 413 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000359

schlägt um, und AQ wird durch die eindringliche Beschreibung der Augen der ihn anstarrenden Zuschauer, die erst der Wechsel in die personale Erzählsituation ermöglicht, von einer lächerlichen zu einer tragischen Gestalt – soweit man den Begriff der Tragik überhaupt auf die chinesische Literatur übertragen kann. An dieser Stelle soll nun aber nicht weiter auf die Figur des AQ, die einer weit ausführlicheren Betrachtung bedürfte,[34] eingegangen werden. Mein Ziel war es vielmehr nur, die in der Erzählung verwendete Erzählperspektive und ihre Besonderheiten kurz zu skizzieren.

Eine Erzählung ohne Erzähler: „Am Pranger" (*Shizhong* [示衆])

Ein besonderes, gelungenes und am Rande auf jeden Fall erwähnenswertes Experiment stellt die kurze Skizze „Am Pranger"[35] dar, in der der Erzähler fast ganz verschwindet; er läßt sich nicht mehr an einer realen Person festmachen, sondern ist für den Leser nur noch durch seine kommentarlosen Beobachtungen spürbar, die einer Kamera und einem Tonbandgerät gleich die geschilderte Straßenszene einfangen. Dieses „camera eye"[36] folgt den Blicken der Neugierigen und stellt sie dabei bloß, ohne jegliches Urteil auszusprechen. Sehr plastisch werden die kleinsten Bewegungen in der den zum Tode Verurteilten umringenden Menge festgehalten. Der Text ist zugleich mit einer unglaublichen Leichtigkeit verfaßt und enthält, obwohl er sehr kurz ist, doch eine ungeheure Fülle an Informationen. Er wird damit zu einer gesellschaftlichen Momentaufnahme. Zugleich variiert Lu Xun eines der Grundmotive seines erzählerischen Werkes – der Einzelne und die Menge[37] – in dieser Skizze auf interessante Weise. Wählt er sonst bei Beschreibungen von Menschenmengen zumeist die Perspektive des Einzelnen,[38] sind der Blick und die Gefühle des Verurteilten, der von der Menge begafft wird, hier nur indirekt spürbar, doch werden sie zugleich zum stummen Zentrum des Geschehens. Hanan

[34] Zur Sonderstellung der Erzählung sowie der Figur des AQ in Lu Xuns Werk vgl. u. a. William Lyell 1976: *Lu Hsün's Vision of Reality*. Berkeley u. a.: University of California Press, S. 227 ff. S. auch Michelle Loi 1990: *Luxun. Histoire d'AQ: véridique biographie*. Paris: Presses Universitaires de France.

[35] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 223–230. Vgl. dazu die Interpretation bei Lyell 1976, S. 264–267, wo sehr schön der innere Rhythmus dieser Skizze herausgearbeitet wird.

[36] Vgl. Stanzel 1991, S. 294 ff.

[37] Vgl. z. B. Kapitel 4 bei Lee 1987, S. 69–88.

[38] Vgl. z. B. die oben erwähnte Szene aus *AQ zhengzhuan*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000360

betont, daß es eine Szene wie diese war, die Lu Xun – nach seiner eigenen Aussage im Vorwort zu dem Erzählungsband *Aufruf zum Kampf* (*Nahan* [吶喊])[39] – überhaupt dazu bewogen hatte zu schreiben.[40] Darüber hinaus macht Lu Xun in diesem Text die Leser durch eine Wiederholung des Vorgangs der Beobachtung schließlich selbst zu Voyeuren.[41]

„A la recherche du temps perdu": Einige Gedanken zum Kern des erzählerischen Werkes von Lu Xun

Bereits aus diesen wenigen Beispielen geht hervor, daß sich Lu Xun der großen Bedeutung klar war, die Erzählsituation und -perspektive bei der Gestaltung einer Erzählung zukommen. Er kannte die Zwänge der traditionellen Erzählliteratur und wandte sich, wohl auch orientiert an ausländischen Vorbildern,[42] bewußt gegen sie. Neben der Neugestaltung der Erzählsituation stand in der erzählenden Literatur der 4. Mai-Bewegung ein noch weiterer, neuer Aspekt im Vordergrund: Sie hebt sich von der traditionellen Erzählliteratur nämlich besonders dadurch ab, daß sie von den Autoren nun auch dazu verwendet wurde, innere Konflikte literarisch zu verarbeiten. Dies war – worauf Zhao hinweist – bisher zwar auch wichtiger Bestandteil der chinesischen Literatur gewesen, hatte sich aber auf bestimmte Gattungen wie etwa die Dichtung oder den Kunstbrief beschränkt.[43] Die Beschäftigung mit sich selbst findet in Lu Xuns Erzählungen dabei auf eine sehr viel weniger offensichtliche Art und Weise statt, als dies etwa bei Yu Dafu [郁達夫] der Fall war, der den autobiographischen Aspekt seiner Werke ganz selbstverständlich hervorhob.[44] Interessant ist aber, daß sich eine Gruppe von Erzählungen herauskristal-

[39] In der deutschen Ausgabe von 1994 wird dieser Titel mit *Applaus* wiedergegeben (vgl. Lu Xun 1994a), doch scheint mir *Aufruf zum Kampf* die angemessenere Übersetzung.

[40] Vgl. Hanan 1974, S. 89. Er spielt dabei auf das bekannte Dia an, das Lu Xun in Japan gesehen hat, auf dem eine Gruppe von Chinesen zu sehen war, die der Enthauptung eines anderen angeblich der Spionage für Rußland überführten Chinesen durch japanische Soldaten voller Neugierde beiwohnen. Vgl. auch Lu Xun 1973, Bd. 1, S. 271, sowie Lu Xun 1994a, S. 9 f.

[41] Vgl. Hanan 1974, S. 89.

[42] Zu Vorbildern und Einflüssen vgl. Hanan 1974 oder sehr ausführlich Vladimir Ivanovich Semanov 1980: *Lu Hsün and his Predecessors*, hrsg. und übers. von Charles J. Alber. New York: M. E. Sharpe.

[43] Vgl. Zhao 1995, S. 221 f.

[44] Vgl. z. B. Leo Ou-fan Lee 1973: *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, vor allem S. 110–123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000361

lisieren läßt, die eng miteinander verbunden sind und vielleicht sogar den Kern der erzählerischen Welt LU XUNS bilden. In diesen Texten begibt sich, wenn nicht LU XUN selbst, dann zumindest doch sein Erzähler, auf die Suche nach seiner in der Zeit des Umbruchs verlorengegangenen Identität. Diese Texte – darunter neben den im folgenden zu untersuchenden auch „Kong Yiji" (*Kong Yiji*), „Der morgige Tag" (*Mingtian* [明天]), „Viel Lärm um nichts" (*Fengbo* [風波]), „Eine Oper auf dem Land" (*Shexi* [社戲]), „Die Ewige Lampe" (*Changming Deng* [長命燈]) und „Die Ehescheidung" (*Lihun* [離婚]) – lassen sich vielleicht als beste Illustration dessen bezeichnen, was LEE eine „recherche du temps perdu" in LU XUNS Werk nennt. Eine Verbindung aus öffentlicher und privater Suche nach einem Ausweg, ein Wiederfinden und Bewältigen im Erzählen.[45]

Hier zeichnet LU XUN mit feiner Beobachtungsgabe und geschickter Ironisierung, dabei nicht frei von einem Hauch nostalgischer Verklärung, das Bild einer vergangenen dörflichen Welt mit allen ihren Widersprüchen und Grausamkeiten. Mit Hilfe vieler kleiner Überschneidungen und gemeinsamer Elemente in all diesen Geschichten verstand es LU XUN, aus mehreren im Prinzip voneinander unabhängigen Geschichten ein Netz zu weben, dessen Maschen und Knoten eine in sich geschlossene Welt entstehen lassen, die ein eigenes fiktionales Reich darstellt und dabei doch in einem sehr komplizierten Verhältnis zur realen Heimat LU XUNS in der Nähe von Shaoxing [紹興] in Zhejiang [浙江] steht, die ihm natürlich Vorbild und Vorlage war.

Diese Welt im Detail vorzustellen und zu analysieren ist im Rahmen dieses Aufsatzes leider nicht möglich. Die Idee von der Suche nach einer verlorengegangen – dabei zugleich äußerst reformbedürftigen – Welt soll jedoch den Hintergrund zur jetzt folgenden Analyse bilden, bei der die Beschäftigung mit Fragen der Erzählhaltung im Vordergrund stehen wird. Am Beispiel von vier weiteren Geschichten, die innerhalb dieses Kerns des erzählerischen Werkes wiederum eine eigene Gruppe bilden und über bestimmte gemeinsame Charakteristika verfügen, möchte ich einige der engen Verbindungen, die zwischen den Geschichten LU XUNS bestehen, verdeutlichen. Es sind dies – wie schon erwähnt – „Heimat", „In einer Weinschenke", „Das Neujahrsopfer" und „Der Einsame". In jeder dieser Geschichten findet sich ein Ich-Erzähler, der in seinen Heimatort zurückkehrt, sei es, um dort etwas zu erledigen, oder auch nur, um Verwandten einen Besuch abzustatten.[46] Er erlebt dann etwas, das

[45] Vgl. LEE 1987, S. 59.

[46] Dieses Element taucht in „Der Einsame" in nur etwas abgewandelter Form auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000362

ihn bewegt, beunruhigt, desillusioniert, in mancher Hinsicht aber vielleicht auch befreit – die Geschichten bleiben natürlich unterschiedlich. Das Leben dieser Ich-Erzähler wird von der Vergangenheit, ihren Erinnerungen und Assoziationen in nicht unerheblichem Maße mitbestimmt. Ein weiteres, entscheidendes, gemeinsames Element aller vier Erzählungen besteht schließlich darin, daß der Erzählrhythmus durch Einschübe und Einschnitte unterschiedlicher Art in die Ich-Erzählsituation gekennzeichnet ist, die jeweils an Schlüsselstellen für das Verständnis der Geschichte stehen. Der Ich-Erzähler bleibt in allen vier Geschichten äußerlich meist passiv, seine Anwesenheit dient jedoch dazu, die erzähltechnische und moralische Komplexität der Erzählungen zu erhöhen.

Sowohl Ich-Erzähler als auch Protagonisten sind aber keinesfalls mit Lu Xun selbst gleichzusetzen. Zwar lassen sich in Essaysammlungen seines Bruders Zhou Zuoren [周作人] viele Hinweise darauf finden, wie Lu Xun Kindheitserinnerungen und Bekannte und Verwandte zu Ereignissen und Gestalten seiner Geschichten umwandelte,[47] auch hat Lu Xun behauptet, er habe sich in seinen Erzählungen selbst seziert,[48] doch selbst wenn sich viele Fakten bis ins Detail nachweisen ließen, gilt es, zunächst den Prozeß der Transformation durch die Fiktionalisierung des Geschehenen zu berücksichtigen. Auch Lee warnt im übrigen vor einer eindimensionalen Deutung der autobiographischen Elemente bei der Betrachtung der Funktion des Ich-Erzählers.[49]

Ein hoffnungsvoller Auftakt: „Heimat"

Diese erste Geschichte ist in gewisser Weise ein Vorspiel zu dem Text „In einer Weinschenke", denn in beiden Erzählungen wird die Heimkehr ganz explizit thematisiert, auch gleichen sich einige Stellen am Beginn der Texte fast bis in die genaue Wortwahl.[50] Es ist Winter, die Landschaft wirkt öde und verlassen, die Bootsfahrt aus dem Dorf nach S (Shaoxing) wird erwähnt. Den Erzähler bewegt in beiden Geschichten eine seltsame

[47] Vgl. z. B. Zhou Xiashou 1976: *Lu Xun xiaoshuo li de renwu*. Xianggang: Zhongliu chubanshe. (Hinter dem Pseudonym verbirgt sich Lu Xuns Bruder Zhou Zuoren.)

[48] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 1: *Xie zai ‚Fen' houmian* [寫在「墳」後面], S. 261. Er schränkt dies jedoch ein und schreibt, zwar seziere er sich und andere, doch würde er nie alles davon veröffentlichen.

[49] Vgl. Lee 1987, S. 63.

[50] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 1, S. 344, Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 163, sowie in der Übersetzung Lu Xun 1994a, S. 89, und Lu Xun 1994b, S. 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000363

Mischung aus Nostalgie und Hoffnungslosigkeit. Zwar wünscht er sich, wieder in die Heimat zurückzukehren, die Realität dieser Heimat entspricht jedoch nicht dem Bild, das er von ihr in seinem Herzen trägt. In „Heimat" kehrt der Erzähler zudem zurück, um endgültig Abschied zu nehmen, denn es gilt, die Übergabe des verkauften Familienanwesens zu regeln.

Die Erinnerung an eine Szene aus seiner Kindheit nimmt den Erzähler plötzlich wie ein Traumbild gefangen, als seine Mutter den Jugendfreund Runtu [閏土] erwähnt. Dieses Bild ist hier der erwähnte zentrale Einschnitt in den Fluß der Erzählung, da von nun an die in diesem kurzen Einschub mit großer Intensität geschilderten Erlebnisse den Hintergrund bilden, in dessen Licht – und zwar ganz wörtlich verstanden – der Rest der Geschichte zu sehen ist. Der Erzähler betont zweimal das „Aufblitzen" des Bildes vor seinen Augen, das selbst stark von der Schilderung des Mondlichtes und der Farben des Himmels und der Melonen auf dem Feld geprägt ist.[51] Das erzählende Ich verwandelt sich dabei für einen kurzen, aber entscheidenden Moment in ein reflektierendes, so daß dem Leser die zeitlich noch weiter zurückliegende Kindheitsszene viel präsenter erscheint als der vom erzählenden Ich vorgetragene Rest der Geschichte. Die diesem Bild innewohnende Kraft hatte dem Erzähler lange Zeit zwar moralischen Halt gegeben, jedoch auch zu einer verklärten Vorstellung von seiner Heimat geführt.[52] Im weiteren Verlauf von „Heimat" wird der Erzähler immer weiter dieser Illusionen beraubt, und das verklärte Bild scheint der unnachgiebigen Realität weichen zu müssen.[53] Die Begegnung des Neffen des Erzählers und des fünften Sohnes von Runtu jedoch nimmt dann das Motiv der Freundschaft aus dem Traumbild wieder auf.[54] Hoffnung auf eine vielleicht bessere Zukunft scheint hier doch noch möglich.

[51] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 1, S. 346 und S. 349, sowie LU XUN 1994a, S. 91 und S. 95.

[52] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 1, S. 349, sowie LU XUN 1994a, S. 95. Als die Mutter von Runtu spricht, denkt der Erzähler sich: „Es war mir, als ob ich meine schöne alte Heimat *erblickte*" (Hervorhebung C.T.).

[53] Dies geschieht vor allem durch die Begegnungen mit den Nachbarn und natürlich auch dem erwachsenen Runtu selbst. Vgl. LU XUN 1973, Bd. 1, S. 351 ff., sowie LU XUN 1994a, S. 95 ff.

[54] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 1, S. 356 f., sowie LU XUN 1994a, S. 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000364

Der Erzähler im Gespräch mit sich selbst: „In einer Weinschenke"

Die Erzählung „In einer Weinschenke" – drei Jahre nach „Heimat" geschrieben[55] – ist mit der früheren auf interessante Weise verknüpft. Mehr noch als im ersten Text erscheint der Erzähler hier als eine heimatlose, suchende Gestalt, die zugleich schwer an ihren Erinnerungen an die Zeit der Kindheit oder Jugend trägt. Der nur zu einem kurzen Besuch heimkehrende Erzähler trifft in einer Kneipe einen alten Bekannten namens Lü Weifu [吕緯甫], der „[n]ur wegen sinnloser Dinge"[56] ebenfalls für kurze Zeit in die Heimat zurückgekommen ist. Vor mehr als zwei Jahren, erzählt Lü Weifu, habe er seine Mutter von dort weg zu sich in den Norden geholt. Genau dieses Ereignis wird ja vom Ich-Erzähler in „Heimat" beschrieben. Der Verdacht liegt also nahe, daß es sich zumindest auf einer textübergreifenden Ebene um dieselbe Person handeln könnte, auch wenn der Erzähler in „Heimat" einen anderen Namen trägt.[57] Anzumerken ist, daß Lu Xuns Erzählungen, auch was ihre zeitliche Reihenfolge anbelangt, sicher nicht zufällig entstanden, was die Vermutung, daß der Erzähler der ersten Geschichte zum Protagonisten der zweiten geworden ist, noch wahrscheinlicher macht. Durch die Einführung des – in gewissem Sinn also zusätzlichen – Ich-Erzählers in „In einer Weinschenke" baut Lu Xun dabei die für die Erzählungen Lü Weifus notwendige erzählerische Spannung auf. Die Ineinanderschichtung verschiedener Erzählniveaus geht dann sogar noch weiter, da Lü Weifu bei seinem Bericht vom traurigen Schicksal des Mädchens A Shun [阿順] ebenfalls nur wiedergibt, was er selbst von anderen erzählt bekommen hatte.[58] Es ist jedoch der Ich-Erzähler, der durch seine Anwesenheit und die gemeinsame Vergangenheit der beiden Lü Weifu zu seinem Monolog anregt. Obwohl er, von ein paar Zwischenfragen abgesehen, kaum am Gespräch teilnimmt, scheint der Monolog des Lü Weifu damit doch fast ein Zwiegespräch zu sein. Man könnte den Ich-Erzähler aus „In einer Weinschenke" daher

[55] D. h. sofern die Angaben Lu Xuns selbst zu den Entstehungsdaten seiner Erzählungen stimmen, vgl. Lu Xun 1973, Bd. 1, S. 358, und Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 177.

[56] Lu Xun 1994b, S. 40.

[57] Eine Nachbarin redet ihn mit „Bruder Xun" (*Xun ge* [迅哥]) an (vgl. Lu Xun 1973, Bd.1, S. 351), eine deutliche Bezugnahme auf das eigene Pseudonym. Angemerkt sei noch, daß das Heimatdorf, dessen Name in „Heimat" zwar nicht erwähnt wird, dafür jedoch sehr oft in anderen Erzählungen, Luzhen [魯鎮] heißt, also den zweiten Bestandteil des Pseudonyms enthält.

[58] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 175, sowie Lu Xun 1994b, S. 47 f. Vgl. hierzu auch die Analyse bei Anderson 1990, S. 90 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000365

vielleicht als weiteren Aspekt ein- und derselben Person interpretieren. LEE behauptet sogar: "In a sense both men are projections of LU XUN's self; their dialogue a fictional dramatisation of an inner monologue conducted by the author."[59]

Aber auch unabhängig von der direkten Bezugnahme zum Autor selbst bleibt die Verbindung von Ich-Erzähler und Protagonist offensichtlich, denn als sich die beiden wieder trennen, ist es erstaunlicherweise der Ich-Erzähler, der sich erleichtert fühlt. War es nun also sein Freund oder er selbst, der sich gerade in einem Gespräch die Seele erleichtert hat? Schnee und Dämmerung verwischen am Ende der Erzählung die letzten Spuren,[60] es scheint, als könne der Erzähler die Heimat jetzt hinter sich lassen – eine Heimat, auf deren Suche sich LU XUN doch in seinem erzählerischen Werk begeben hat. ANDERSON betont, daß LU XUN gerade in Szenen wie dieser durch das Scheitern der Erzählerfiguren letztlich das Scheitern seiner eigenen schriftstellerischen Mission thematisiert. Denn eigentlich hätte der Erzähler – im Grunde ja nur ein Werkzeug in den Händen des Autors – keinen Anlaß, erleichtert zu sein. Die durch die Brechung der Erzählsituation erzielte scheinbare Befreiung von jeglicher Verantwortung würde sie zuletzt doch nur noch tiefer in die Geschehnisse verstricken.[61] Dieses Problem wird in den zwei folgenden Texten ebenfalls deutlich hervortreten. Ohne ganz so weit wie ANDERSON zu gehen, möchte ich für „In einer Weinschenke" daher zunächst nur festhalten, daß LU XUNS Erzähler, die er auf die Suche nach ihrer Heimat geschickt hat, ihre – fiktive – Vergangenheit erkunden und dabei von ihrem Schöpfer – also LU XUN – mit Figuren konfrontiert werden, deren Konflikte und Sorgen oft Teil ihrer selbst sind. Die paradoxen Elemente und die Spannung vieler Geschichten lassen sich allerdings vielleicht tatsächlich als Teil schmerzhafter Erinnerungen oder innerer Widersprüche des Autors selbst interpretieren, die er in seinen Erzählungen ganz einfach auf unterschiedliche Figuren verteilt.

Die moralischen Verstrickungen des Erzählers von „Das Neujahrsopfer"

„Das Neujahrsopfer" beginnt ebenfalls mit der Rückkehr in den Heimatort Lu-zhen [魯鎮],[62] den der Erzähler auch in dieser Geschichte schon lange Zeit verlassen hat. Er scheint zunächst als klassischer Ich-Erzähler

[59] LEE 1987, S. 64.
[60] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 2, S. 177, sowie LU XUN 1994b, S. 50.
[61] Vgl. ANDERSON 1990, S. 90 f.
[62] Vgl. Fußnote 57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000366

ganz im Mittelpunkt der Ereignisse zu stehen. Aber durch die Begegnung des Erzählers mit der zur Bettlerin gewordenen Xianglin Sao [祥林嫂] sowie die bald darauf folgende Nachricht von ihrem Tod, zusammen mit der Reaktion der Verwandten auf dieses Vorkommnis, fügt sich vor dessen Augen das Leben dieser Frau, von dem er bis dahin nur bruchstückhaft gehört hatte, plötzlich zu einem zusammenhängenden Bild.[63] Hier läßt sich ein deutlicher Einschnitt in den Erzählrhythmus feststellen. Kann man für den vor dieser Stelle liegenden Teil des Textes von einer Identität der Seinsbereiche von Erzähler und Protagonisten ausgehen, ist diese nun plötzlich in Frage gestellt, da sich die scheinbar losen Bruchstücke nur von einer höheren Warte aus betrachtet miteinander verbinden lassen. Während des folgenden Lebensberichtes wird der Ich-Erzähler praktisch zu einem auktorialen Erzähler – eine Verwandlung, die wie im Traum vor sich zu gehen scheint, denn am Ende des Einschubs wacht der Ich-Erzähler, vom „Krachen von Feuerwerkskörpern"[64] aus dem Schlaf gerissen, wieder auf. Der Ich-Erzähler fühlt sich über die Frage nach einem Leben nach dem Tod, die ihm Xianglin Sao bei ihrer letzten Begegnung gestellt hat,[65] mit ihrem Schicksal verbunden. Obwohl er sich einredet, aufgrund seiner unklaren Antwort auf ihre Frage alle Verantwortung beiseite schieben zu können, bleibt er von Selbstzweifeln befallen, ganz im Gegensatz zum auktorialen Erzähler der „geträumten" Lebensgeschichte Xianglin Saos, der ihren Leidensweg in fast nüchternem Ton schildert.

So besteht für den Leser einerseits – durch die auktoriale Erzählhaltung – eine gewisse Distanz zu Xianglin Sao, denn sie scheint nur eine Figur, deren Schicksal in der traditionellen Gesellschaft exemplarisch vorgeführt wird. Andererseits verschwindet diese Distanz durch den an Anfang und Ende dominierenden Ich-Erzähler wieder: Unbehagen stellt sich ein. Mit Hilfe des gespaltenen Erzählers wiederum schafft Lu Xun die moralische Vielschichtigkeit, die typisch für sein erzählerisches Werk ist. Hanan nennt als schönes Beispiel zur Verdeutlichung dieses Effekts eine der Verfilmungen von „Das Neujahrsopfer", die unter Beiseitelassen des Ich-Erzählers einfach nur die Geschichte der Xianglin Sao erzählt und diese damit natürlich auf ihren sozialkritischen Inhalt reduziert.[66] Auch Stanzel verweist im übrigen auf die Bedeutung von Verfilmungen zur

[63] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 146, sowie Lu Xun 1994b, S. 17.
[64] Lu Xun 1994b, S. 33
[65] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 141 f., sowie Lu Xun 1994b, S. 12.
[66] Vgl. Hanan 1974, S. 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000367

Analyse von Erzählsituationen, da durch die gattungsspezifischen Unterschiede die Charakteristika des Romans im Kontrast zur Verfilmung – auch oder gerade bei einer schlechten Verfilmung – hervortreten und sichtbar werden.[67]

Umstritten bleibt jedoch die Interpretation des Schlusses der Geschichte, als der Erzähler unter dem Lärm des Feuerwerks erwacht und die Götter den Ort Luzhen zum Neuen Jahr zu beglückwünschen scheinen. HANAN schreibt:

> The fineness of the implied author's conscience has set a standard of moral sensitivity which the narrator has failed, without being aware of his failure, and against this background the fate of Hsiang-lin Sao takes on a greater poignancy.[68]

Dies wirkt auf den ersten Blick gerade angesichts der Tatenlosigkeit des Ich-Erzählers, dem man schon früher fast zurufen möchte, er solle doch etwas gegen das Schicksal der Xianglin Sao tun, zunächst sehr plausibel. Um Stellung und Funktion des Ich-Erzählers zu verstehen, darf man jedoch nie aus den Augen verlieren, daß auch er nur ein vom Autor LU XUN konstruiertes Geschöpf ist, das geschaffen wurde, um den Leser vielleicht sogar bewußt in die Irre zu leiten, ihm andererseits aber ebenfalls immer wieder Anhaltspunkte für ein mögliches Verständnis der Erzählungen liefern könnte. PTAK schlägt deshalb als mögliche Lösung für die vielen (scheinbaren) Widersprüche in der Erzählung vor, dem Paradoxen in LU XUNS Geschichten mehr Beachtung zu schenken.[69] War es am Ende von „In einer Weinschenke" das dichte Schneetreiben, ist es in „Das Neujahrsopfer" das laute und scheinbar fröhliche Knallen der Feuerwerkskörper, das die Sinne des Lesers im wahrsten Sinne des Wortes zu benebeln droht. Setzt man – wie PTAK zeigt – viele der Symbole und Andeutungen, die sich über die gesamte Erzählung verstreut finden, wieder zusammen, so ergibt sich schließlich ein Gesamtbild, das zwar weiter in sich gespalten bleibt, dies aber auf einer höheren Ebene. Dann es ist eben gerade nicht der moralische Standard LU XUNS („the implied author's conscience"), der den des von ihm geschaffenen Erzählers übertrifft, sondern der gespaltene Erzähler ist als ein Symptom für innere Zweifel des Autors selbst zu verstehen.

[67] Vgl. STANZEL 1991, S. 117–120.

[68] HANAN 1974, S. 88

[69] Vgl. RODERICH PTAK 1989: *Lu Xun und die Knallfrösche: Zur Struktur, Symbolik und Paradoxie in „Das Neujahrsopfer"*. In: KUBIN 1989, S. 83–95, hier S. 92 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000368

Die zwei Bewußtseinsebenen des Erzählers in „Der Einsame"

„Lu Xuns Neigung zum Widersprüchlichen"[70] findet auch in der Erzählung „Der Einsame" ihren Ausdruck, die darüber hinaus noch bereits in „In einer Weinschenke" angedeutete Elemente wieder aufnimmt. Ein zunächst scheinbar unbeteiligter Ich-Erzähler berichtet rückblickend von seiner Bekanntschaft mit dem Protagonisten der Geschichte, also dem „Einsamen". Was jedoch wie ein scheinbar gelassener Rückblick anhebt, endet mit einer inneren Spannung, die sich erst im letzten Satz löst. Auch „Der Einsame" beginnt mit dem Besuch bei Verwandten in einer Welt, der der Ich-Erzähler nicht mehr vollständig anzugehören scheint, die ihn – genau wie den Protagonisten Wei Lianshu [魏連殳], um dessen Heimatort es sich diesmal handelt – dennoch nicht freiläßt. Ähnlich wie in „In einer Weinschenke" haben Erzähler und Protagonist vieles gemeinsam, was ihr Schicksal schon rein äußerlich eng miteinander verbindet. Beide haben vergleichbare politische Probleme, beide sind sie – mit Ausnahme des letzten Abschnitts in Wei Lianshus Laufbahn – bis zum Schluß von wirtschaftlicher Not bedroht.

Im Verlauf der Geschichte vergehen wohl mehrere Jahre, die jedoch immer wieder brennpunktartig zusammengefaßt werden. An diesen zentralen Punkten ist jeweils ein Moduswechsel bzw. eine Veränderung der Erzähldistanz sowie eine Verschiebung der Verhältnisse im Ich:Ich-Schema feststellbar. Die innere Verbindung, die zwischen dem Erzähler und dem Einsamen besteht, wird dabei erst in diesen Momenten des (unbewußten) Reflektierens klar. Von den ersten Begegnungen der beiden wird noch im Modus des Erzählens berichtet, auch als Wei Lianshu beim Begräbnis seiner Großmutter zu einem ganz ungewöhnlichen Zeitpunkt „wie ein verwundeter Wolf"[71] zu heulen beginnt. Während der Gespräche, die der Erzähler mit Wei Lianshu führt, ändert sich der Modus jedoch in Richtung *showing*, was z. T. auch auf die für damalige Verhältnisse neuartige Technik der Dialogwiedergabe ohne einleitende Formeln wie „Er sagte:" etc. zurückzuführen ist.[72] Den entscheidendsten Ein-

[70] Roderich Ptak 1990: *Vom Heulen des Steppenwolfs: Lu Xuns Erzählung „Der Einsame"*. In: Orientierungen 1 (1990), S. 97–114, hier S. 97.

[71] Vgl. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 249, sowie Lu Xun 1994b, S. 119. Das Begräbnis der Großmutter als einschneidendes Erlebnis in Lu Xuns eigenem Leben erwähnen Ptak 1990, S. 109, und Lyell 1976, S. 185, unter Berufung auf Zhou Zuoren.

[72] Vgl. z. B. Lu Xun 1973, Bd. 2, S. 253 ff., sowie Lu Xun 1994b, S. 124 f. Zur Dialogtechnik Lu Xuns vgl. auch Zhao 1995, S. 111. Zhao hebt besonders den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000369

schnitt stellt dann die kurze Traumphase im vierten Abschnitt der Erzählung dar, kurz bevor der Erzähler den Brief Wei Lianshus erhält. Wie schon in „Heimat" und „Das Neujahrsopfer" erscheint dem Erzähler ein Bild vor den Augen, das einer tieferen Bewußtseinsebene entstammt. Er erinnert sich an die Zeit des Jahreswechsels in seiner Kindheit und daran, wie er mit Freunden einen Schneemann baut, dessen Augen sich plötzlich in die Wei Lianshus verwandeln.[73] Der Erzähler wird nun ganz zum Reflektor, und die Erzähldistanz verschwindet völlig; in diesem unbewußten Zustand stellt sich der Erzähler schließlich die Frage, warum Wei Lianshu eigentlich noch länger leben sollte. Er spricht ihm damit zugleich aber die weitere Lebensberechtigung ab.[74] Der Einsame selbst scheint sich der Verbindung, die zwischen ihm und dem Erzähler besteht, schon lange bewußt gewesen zu sein, auch ahnte er wohl die Veränderung in der Haltung des Erzählers ihm gegenüber, denn er schreibt in seinem Brief, den der Erzähler gleich auf den Tagtraum hin erhält, daß es nun keinen Menschen mehr gäbe, der Wert auf sein Weiterleben lege.[75] Eine geschickte Konstruktion LU XUNS, die ermöglicht, auch in „Der Einsame" Erzähler und Protagonist als zwei Aspekte derselben Person zu interpretieren. Um Überleben zu können muß sich der Erzähler von den Bestandteilen seines Wesens – „seiner [eigenen] Morbidität"[76] – trennen, die in der Gestalt des Einsamen verkörpert sind. Deshalb „tötet" er ihn. Nur so kann er sich von ihm befreien. Ganz gelingt ihm dies allerdings erst am Ende der Erzählung nach dem physischen Tod Wei Lianshus, als er endlich den „Einsamen" in sich selbst mit einem lauten, heulenden Ton wie einen verletzten Wolf im Dunkel der Nacht zurückläßt.[77] Wieder wechselt der Modus und die Erzählung, die mit dem Gefühl der Erinnerung[78] begann, das nur ein erzählendes Ich vermitteln kann, endet mit einem erlebenden Ich als Erzähler. Zwischen dem bewußt erzählenden Ich und

Beginn von *Lihun* hervor, der allein aus Dialogzeilen ohne voranstehende Angaben über den Sprecher besteht. Vgl. LUN XUN 1973, Bd. 2, S. 322, sowie LU XUN 1994b, S. 192.

[73] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 2, S. 264 ff., sowie LU XUN 1994b, S. 134. Er spricht sogar von einem Schnee-Arhat (*xue luohan* [雪羅漢]).

[74] Vgl. PTAK 1990, S. 111.

[75] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 2, S. 265 f., sowie LU XUN 1994b, S. 135. Vgl. auch PTAK 1990, S. 105 f. und S. 111 f.

[76] Vgl. PTAK 1990, S. 111. PTAK bezieht dies jedoch bereits auf den Autor, d. h. LU XUN selbst.

[77] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 2, S. 275, sowie LU XUN 1994b, S. 144 f. Vgl. auch PTAK 1990, S. 108.

[78] Vgl. LU XUN 1973, Bd. 2, S. 245, sowie LU XUN 1994b, S. 115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000370

dem (unbewußten) Reflektor-Ich besteht dabei ein deutlicher Unterschied in der Wahrnehmung der Person des Wei Lianshu. Der Erzähler berichtet nämlich mehr oder minder gelassen von den Begegnungen mit Wei sowie von den eigenen Problemen, bricht jedoch die reflektierende Erzählhaltung durch, kommt es zum Traum vom Schneemann, der Frage nach der weiteren Lebensberechtigung für Wei und schließlich natürlich dem Wolfsgeheul, alles Indizien für die viel tiefergehende Verbindung zwischen Erzähler und Protagonist. Die Gestalt des Erzählers verfügt also über zwei verschiedene Bewußtseinsebenen, die in zwei unterschiedlichen Erzählmodi artikuliert werden. Mögliche Hinweise für die weitere Interpretation geben Lee und Ptak, die beide hervorheben, daß sich Lu Xun nach „Der Einsame" nicht mehr mit Außenseiterfiguren beschäftigt hat.[79] Vielleicht hat Lu Xun also durch die Wiederholung der in der Erzählung selbst vorgegebenen Struktur im Prozeß des Schreibens versucht, sich von den Teilen seiner Persönlichkeit zu befreien, die ihn am Weiterleben hinderten.[80]

Ausblick

Diese Vermutungen bleiben natürlich Spekulation und sind auch nicht mehr aus der versuchten textimmanenten Analyse ableitbar, die jedoch deutlich machen konnte, daß die hier als Kern des erzählerischen Werks von Lu Xun bezeichneten Texte nicht nur über inhaltliche Komponenten, sondern auch durch erzähltechnische Elemente miteinander verknüpft sind. Mit der Herausstellung einer Gruppe von vier Erzählungen habe ich dabei nur einen ersten Versuch unternommen, die von Lu Xun in seiner „recherche du temps perdu" entworfene, in sich abgeschlossene Welt genauer zu erschließen.[81] Ein grundlegendes Problem bleibt im Hintergrund allerdings immer der Versuch einer schlüssigen Verbindung von modellbestimmter und biographischer Interpretation, die nur selten ohne logische Sprünge möglich sein wird. Mein Ziel war daher, in einem knappen Überblick zunächst nur die Möglichkeiten aufzuzeigen, die die An-

[79] Vgl. Lee 1987, S. 83 f., und Ptak 1990, S. 111.

[80] Vgl. Ptak 1990, S. 111 ff.

[81] Natürlich gibt es bereits relativ ausführliche „Inventaraufnahmen" der erzählerischen Welt Lu Xuns, vgl. z. B. Lyell 1976, Kapitel 10: „A Bestiary of Lu Hsün's Fictionalised World." Interessant wäre es jedoch, die Betonung auf den Aspekt der (relativen) Abgeschlossenheit dieser Welt zu legen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000371

wendung eines erzähltheoretischen Modells der westlichen Literaturwissenschaft – hier die *Theorie des Erzählens* von STANZEL – für die Analyse des erzählerischen Werkes von LU XUN bieten kann. Zum Vergleich wäre es darüber hinaus sicher interessant, die Erzählungen LU XUNS unter Zuhilfenahme weiterer erzähltheoretischer Konzepte in ähnlicher Weise zu untersuchen. Hier böte sich z. B. das in mancher Hinsicht sogar noch feiner ausgearbeitete Theoriegerüst GENETTES an.[82] Diese Analyse könnte dann den Ausgangspunkt für umfassende Interpretationen der versunkenen Welt LU XUNS und ihrer textimmanenten Verbindungslinien bilden.

Abschließend gilt es zudem festzuhalten, daß es LU XUN mit Hilfe seines großen erzähltechnischen Geschicks verstand, persönliche Konflikte mit gesellschaftlichen Spannungen zu verbinden und vor allem auf diese Weise der Erzählliteratur Chinas einen entscheidenden Impuls zu geben:

> Precisely because of the many unresolved tensions and conflicts, Lu Xun uses his technical devices with extreme consciousness, as if to camouflage his real intentions. The result, whether for artistic or for psychological reasons, is genuine achievement in ‚fiction'.[83]

Ihm gelang, indem er die traditionellen Erzählstrukturen teils geschickt ironisierte, sich teils jedoch auch einfach über sie hinwegsetzte, mit seinen Geschichten so nicht nur ein erzähltechnischer, sondern, und dies hängt eben eng zusammen, auch ein kultureller Befreiungsschlag – selbst wenn viele seiner Protagonisten und Erzähler bei ihrer Suche nach einem neuen Sinn für das, was sie einst erlebten, scheitern oder sich in oft nur schwer aufzulösende Widersprüche und Paradoxa verwickeln.

Literatur

A YING [阿英] 1937: *Wan Qing xiaoshuo shi* [晚清小說史]. Shanghai [上海]: Shangwu yin-shuguan [商務印書館].

ANDERSON, MARSTON 1990: *The Limits of Realism. Chinese Fiction in the Revolutionary Period*. Berkeley: University of California Press.

DOLEŽELOVÁ-VELINGEROVÁ, MILENA 1977: *The Origins of Modern Chinese Literature*. In: MERLE GOLDMANN (Hrsg.): *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 17–35.

[82] Vgl. hier in der deutschen Ausgabe GÉRARD GENETTE, 1994: *Die Erzählung*. Aus dem Französischen von ANDREAS KNOP. München: Wilhelm Fink.

[83] LEE 1987, S. 59 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000372

Doleželová-Velingerová, Milena 1977: *Lu Xun's ‚Medicine'*. In: Merle Goldmann (Hrsg.): *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, S. 221–232.

Doleželová-Velingerová, Milena (Hrsg.) 1980: *The Chinese Novel at the Turn of the Century*. Toronto: University of Toronto Press.

Genette, Gérard 1994: *Die Erzählung*. Aus dem Französischen von Andreas Knop. München: Wilhelm Fink.

Goldmann, Merle (Hrsg.) 1977: *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hanan, Patrick 1974: *The Technique of Lu Hsün's Fiction*. In: Harvard Journal of Asian Studies, Bd. 34, S. 53–95.

Huters, Theodore (Hrsg.) 1990: *Reading the Modern Chinese Short Story*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Kubin, Wolfgang (Hrsg.) 1985: *Moderne chinesische Literatur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kubin, Wolfgang (Hrsg.) 1989: *Aus dem Garten der Wildnis*. Bonn: Bouvier.

Lee, Leo Ou-fan 1973: *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lee, Leo Ou-fan 1987: *Voices from the Iron House*. Bloomington: Indiana University Press.

Liu, Kang & Tang Xiaobing (Hrsg.) 1993: *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*. Durham: Duke University Press.

Liu, Lydia H. 1995: *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.

Loi, Michelle 1990: *Luxun. Histoire d'AQ: véridique biographie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lu Xun [魯迅] 1973: Lu Xun *quanji* [魯迅全集], Beijing [北京]: Renmin wenxue chubanshe [人民文學出版社], Band 1 und 2 (Ausgabe in Kurzzeichen).

Lu Xun 1980: *Selected Works*. Übers. von Yang Xianyi und Gladys Yang, Band 1. Beijing: Foreign Language Press.

Lu Xun 1990: *Diary of a Madman and other Stories*. Übers. von William Lyell. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lu Xun 1994a: *Applaus*. Hrsg. von Wolfgang Kubin. Zürich: Unionsverlag.

Lu Xun 1994b: *Zwischenzeiten. Zwischenwelten*. Hrsg. von Wolfgang Kubin. Zürich: Unionsverlag.

Lyell, William 1976: *Lu Hsün's Vision of Reality*. Berkeley u. a.: University of California Press.

Martin, Helmut 1972: *A Transitional Concept of Chinese Literature 1897–1917: Liang Ch'i-ch'ao on Reform, Historical Drama and the Political Novel*. In: Oriens Extremus, 20 (1972), S. 175–217.

Průšek, Jaroslav 1980: *The Changing Role of the Narrator in Chinese Novels at the Beginnig of the Twentieth Century*. In: Průšek, Jaroslav: *The Lyrical and the Epic*. Hrsg. von Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, S. 110–120.

Ptak, Roderich 1989: *Lu Xun und die Knallfrösche: Zur Struktur, Symbolik*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000373

und Paradoxie in „Das Neujahrsopfer". In: WOLFGANG KUBIN (Hrsg.): *Aus dem Garten der Wildnis*. Bonn: Bouvier, S. 83–95.

PTAK, RODERICH 1990: *Vom Heulen des Steppenwolfs: LU XUNs Erzählung „Der Einsame"* (孤獨者). In: *Orientierungen*, 1 (1990), S. 97–114.

SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG 1990: *Geschichte der chinesischen Literatur*. München: Scherz.

SEMANOV, VLADIMIR IVANOVICH 1980: *Lu Hsün and his Predecessors*. Hrsg. und übers. von CHARLES J. ALBER. New York: M. E. Sharpe.

STANZEL, FRANZ K. ^{5}1991: *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WANG, DAVID DER-WEI 1992: *Fictional Realism in Twentieth-Century China*. Columbia University Press.

ZHAO, HENRY Y. H. 1995: *The Uneasy Narrator*. Oxford: Oxford University Press.

ZHOU XIASHOU [周遐壽] (= ZHOU ZUOREN [周作人]) 1976: *Lu Xun xiaoshuo li de renwu* [魯迅小說裏的人物]. Xianggang [香港]: Zhongliu chubanshe [中流出版社].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000374

AUSSTELLUNGEN

Von Babylon bis Jerusalem – Die Welt der Altorientalischen Königsstädte

Jens Heise, Schriesheim

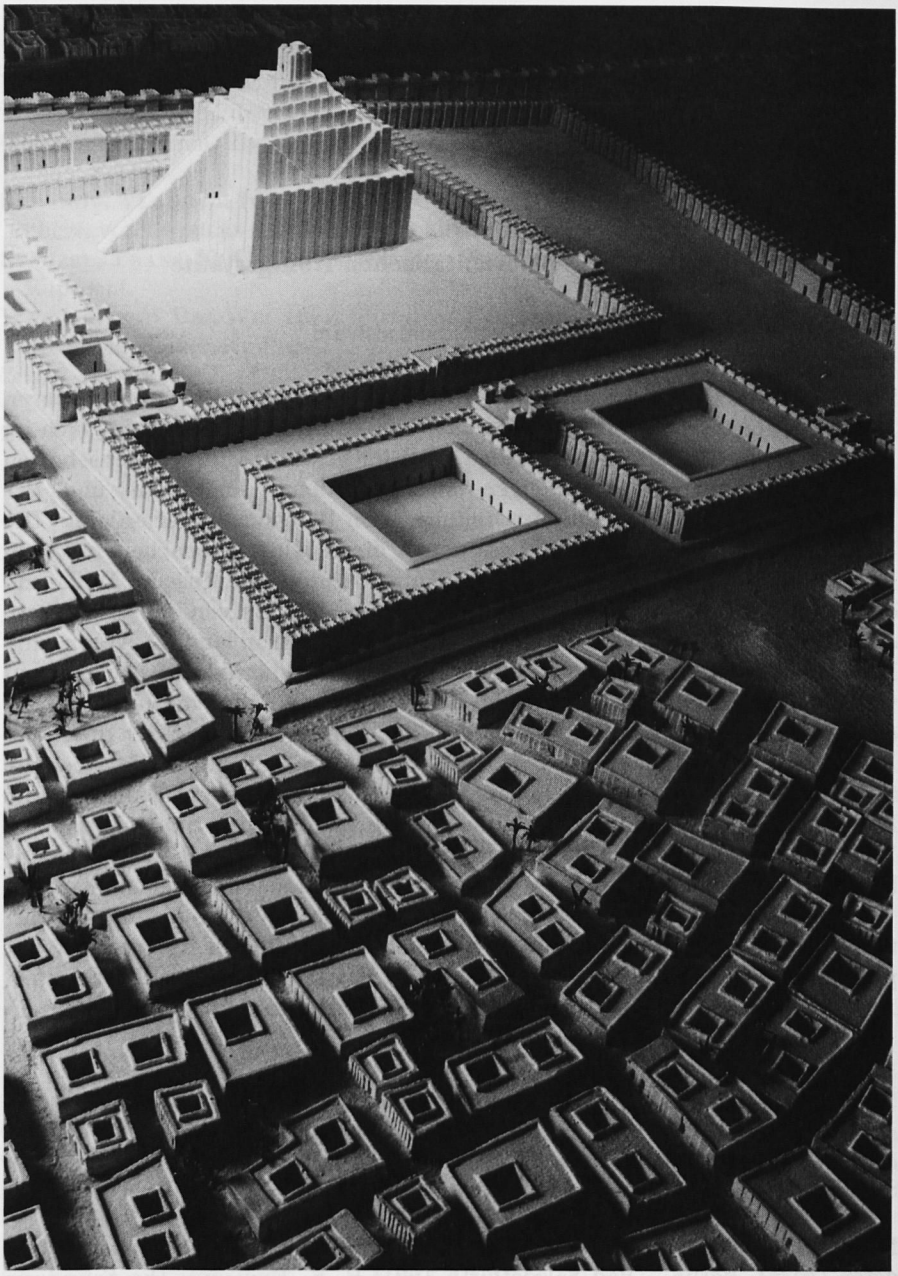
Im Vorderen Orient haben viele Entwicklungen und Erfindungen ihren Anfang genommen. Dies veranlaßte das Reiss-Museum in Mannheim, sich im Rahmen einer Ausstellung mit den archäologischen Hinterlassenschaften und historischen Überlieferungen Mesopotamiens, Anatoliens und der Levante zu beschäftigen. Die Ausstellung „Von Babylon bis Jerusalem – Die Welt der Altorientalischen Königsstädte", die in Zusammenarbeit mit dem Bible Lands Museum Jerusalem, dem Kunsthistorischen Museum Wien und dem Institut für Vorderasiatische Archäologie der Universität Heidelberg entstand, zeigte 10 Königsstädte aus dem Zweistromland, Ägypten und Kleinasien unter der Fragestellung, was eine Stadt überhaupt ausmacht und welche Kriterien existieren müssen, die eine Ansammlung von Gebäuden zu einer Stadt werden läßt. So spannt sich der Bogen von Uruk, der Stadt der Ausbildung der ersten Keilschrift, dem am Euphrat gelegenen Ur, über die ägyptischen Residenzen Achetaton (Amarna) und Tanis, über das hethitische Hattuscha, über Ninive und Babylon bis hin zur Heiligen Stadt Jerusalem. Erstmalig wurde auch im Reiss-Museum versucht, das Aussehen dieser antiken Metropolen mit Hilfe von Modellen dreidimensional deutlich zu machen.

Die Ausstellung begann mit Uruk[1], dem heutigen Warka, das im 3. Jahrtausend v. Chr. die Hauptstadt von Sumer war. In dieser am unteren Euphrat gelegenen Stadt lebte der sagenhafte König Gilgamesch. Hier fanden Archäologen Tontafeln mit den ältesten Schriftzeichen der Menschheit[2].

[1] Allgemein zu Uruk s. H.-J. Nissen: *Uruk – eine Großstadt des 4. Jahrtausends v. Chr.* In: W. Seipel und A. Wieczorek (Hrsg.): *Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte.* Katalog, Bd. 2. Mailand 1999, S. 189–221.

[2] Zur Schriftentstehung in Uruk s. H.-J. Nissen, P. Damerow und R. K. Englund: *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient.* Berlin – Bad Salzdetfurth 1991; R. K. Englund: *Die Erfindung der Schrift in Uruk.* In: W. Seipel und A. Wieczorek (Hrsg.): *Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte.* Katalog, Bd. 2. Mailand 1999, S. 251–254.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000375



Modell von Babylon im 1. Jahrtausend v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000376

Die ausgedehnte Ruinenstätte von etwa 3 km Länge und 2,5 km Breite, ein verformtes Oval beschreibend, liegt gut 20 km östlich des heutigen Euphratverlaufs.

Das Stadtgebiet, erst zu Beginn der frühdynastischen Zeit mit einer 9 km langen Mauer umgeben, umfaßte ursprünglich zwei, wahrscheinlich durch einen Wasserarm getrennte Siedlungen, aus deren Kultmittelpunkten sich die Stadtteile *Kullab* und *Eanna* entwickeln sollten mit den Heiligtümern für den Himmelsgott Anu und Inanna, der Herrin des Himmels, die später als Liebes- und Kriegsgöttin Ischtar bei den Semiten verehrt wurde.

Der heilige Bezirk der Inanna, das Haus des Himmels, läßt sich in seiner baugeschichtlichen Entwicklung über 3000 Jahre verfolgen. 18 verschiedene Schichten konnte die Archäologie in diesem Bezirk beobachten. Im *Eanna*-Stadtteil wurden bei den Ausgrabungen mehrere große Kultgebäude entdeckt, die, in ihren architektonischen Überresten unmittelbar übereinanderliegend, der Schichtengruppe VI–IV zuzurechnen sind. Zum Bauen benutzten die Sumerer großformatige ungebrannte Lehmziegel, manchmal auch Bruchsteine. Die Witterungsanfälligkeit dieser Baumaterialien erforderte ständige Pflege, so daß sich das Niveau der Tempelbezirke kontinuierlich erhöhte.

Gegen Mitte des 3. Jahrtausends verlor Uruk seine dominierende Stellung im südlichen Sumer.

Die zweite wichtige Grabungsstelle in Uruk ist das Gebiet der Anu-Ziqqurrat (Stufenpyramide)[3] im Stadtteil Kullab.

In der Uruk-Zeit wurde in diesem Bezirk ein Gebäude angelegt, das heute unter der Bezeichnung „Steingebäude" bekannt ist. Es bestand aus drei ineinandergeschachtelten Mauerzügen, die zwei Umgänge und einen rechteckigen Mittelraum umschlossen. Die Funktion dieses Gebäudes ist bis heute unbekannt. In der Gemdet Nasr-Zeit wurde die Anu-Ziqqurrat und auf deren oberster Terrasse auch der „Weiße Tempel" errichtet. Die Wände dieses Tempels waren weiß gekalkt, so daß sich dieser Name in der Literatur eingebürgert hat. In der Gemdet Nasr-Zeit wurde diese Ziqqurrat ständig erweitert. Am Ende jener Epoche hörten dann aus unbekannten Gründen die Erweiterungsmaßnahmen auf. Erst mehr als 2000 Jahre nach der letzten Erweiterung läßt sich, unter dem assyrischen König Assarhaddon, eine Neuanlage an der gleichen Stelle nachweisen.

Der Überlieferung nach stammte die königliche Dynastie der Stadt Ur aus Uruk. Bereits im 5. Jahrtausend war das Stadtgebiet von Ur bewohnt. In der frühdynastischen Zeit (ca. 2800–2300 v. Chr.) war Ur, neben den sumerischen Städten Kisch und Lagasch, einer der wichtigsten und wirtschaftlich bedeutendsten Stadtstaaten Sumers. Durch die äußerst günstige Lage am Unterlauf des Euphrat konnte Ur den Seehandel mit Dilmun (heute Bahrain) und Magan (heute Oman), wo Kupfer abgebaut wurde, kontrollieren. Bei ovaler Form hatte sie eine maximale Länge von 1300 Metern und eine durch-

[3] Schmidt, J.: *Steingebäude, Uruk Vorberichte, XXVI–XXVII.* 1972, S. 18–30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000377

schnittliche Breite von 900 Metern. Es existierte ein Nord- und ein Westhafen. Die Stadt muß demnach von zwei Kanälen, die vom Euphrat abzweigten, umflossen worden sein. Auf diese Weise beherrschte Ur nicht allein nur die Flußschiffahrt auf dem Euphrat bis hinauf nach Syrien, sondern auch den Zugang zum Persischen Golf und den Seeweg zur Insel Dilmun (Bahrain), die ein wichtiger Umschlagplatz für den Fernhandel mit der Arabischen Halbinsel und dem Industal war.

Den Mittelpunkt von Ur bildete der Heilige Bezirk, der durch eine Mauer von den Wohnvierteln abgegrenzt war. Hier lagen die wichtigsten öffentlichen Gebäude: der Königspalast (*Echursag*), die Gerichtsstätte (*Dublamah*), das Schatzhaus (*Ganunmah*), das Haus der Priesterin (*Gipar*) und besonders das Heiligtum mit der Ziqqurrat des sumerischen Mondgottes Nanna und seiner Göttergemahlin Ningal. Südöstlich der Ziqqurrat befanden sich die Königsgräber aus frühdynastischer Zeit.

Zu den historisch bedeutsamsten Exponaten der Ausstellung gehört eine sumerische Hörnerkrone[4] (Tafel 1 oben). Der gehörnte Kopfschmuck war in Mesopotamien ein charakteristisches Kennzeichen für Götter. Die Hörnerkronen sind Merkmal menschlicher Figuren, die als göttlich erkennbar sind durch eben diese Krone. In sumerischen Texten werden jene Götterkronen wegen ihrer Pracht und Schönheit gepriesen. Die Hörnerkrone aus dem Bible Lands Museum ist die einzige, die aus dem Altertum noch erhalten ist.

Im Nordteil des heiligen Bezirks steht das imposanteste Bauwerk von Ur: die Ziqqurrat. In der Zeit der III. Dynastie (2111–2003 v. Chr.) wurde sie mit Namen Etemenniguru für den Mond- und Stadtgott Nanna neu errichtet. Noch heute ist diese Ziqqurrat das besterhaltene typische Beispiel eines Stufenturmes in Mesopotamien, dessen Errichtung und Einweihung möglicherweise die Bildstreifen der Reliefstele[5] des Urnammu (2111–2094 v. Chr.) zeigen. Die Ziqqurrat erhebt sich mit leicht geböschten, in flachen Nischen und Vorsprüngen gegliederten Wänden auf einer rechteckigen Grundfläche von 62,50 x 43 m, die erste Stufe erreicht eine Höhe von 11 Metern. Die Aufgänge liegen auf der Nordostseite. Die Ziqqurrat war von einer umlaufenden Hofanlage umgeben, in deren Gebäuden Küchen und Nebenräume untergebracht waren. Nordöstlich war dem Ziqqurrathof der sog. „Hof des Nanna" vorgelagert, in dem sich mehrere Kulteinrichtungen befanden.

Das ungewöhnlichste Bauwerk von Ur ist jedoch das „Gipar", das südöstlich vor dem Nanna-Heiligtum lag und der Göttin Ningal geweiht war. Es war ein Rechteckbau von festungsartigem Charakter, in dem die Oberprie-

[4] W. SEIPEL und A. WIECZOREK (Hrsg.): *Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte.* Katalog, Bd. 2. Mailand 1999, Nr. 5, S. 15; Katalog *Länder der Bibel. Archäologische Funde aus dem Vorderen Orient.* Mainz 1981, Nr. 47, S. 95–98; E. BOROWSKI: *Eine Hörnerkrone aus Bronze.* In: Orientalia 17 (1948), S. 294–298.

[5] Vgl. J. BÖRKER-KLAHN: *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs.* Mainz 1982, Taf. G und H.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000378

sterin lebte. – Im 21. Jahrhundert v. Chr. endete die Glanzzeit von Ur. Elamitische Stämme verwüsteten die Stadt.

Betrachten wir nun eine Residenzstadt im Niltal des 2. Jahrtausends v. Chr. Das 280 km südlich von Kairo am Nil gelegene Ruinen- und Gräberfeld Tell el-Amarna[6], meist kurz Amarna genannt, ist das Relikt von Echnatons Hauptstadt Achetaton, „Der Horizont des Aton". Hier gründete Amenophis IV. (Echnaton) auf einer Fläche von 10 km Durchmesser, die im Osten von Bergen, im Westen vom Nil und einem schmalen Streifen Fruchtland begrenzt war, die neue Hauptstadt Ägyptens. Amenophis IV. war es, der hier mit dem Kult des Amun von Theben und seiner Priesterschaft brach, die alleinige Verehrung der Sonnenscheibe Aton einführte und selbst den Namen Echnaton annahm. Aus dem archäologischen Befund läßt sich folgendes Bild der Stadt Amarna gewinnen: Die offizielle Residenz Echnatons lag in der Stadtmitte in der Nähe des Hauptheiligtums. Sie setzte sich aus zwei, durch eine breite Straße voneinander getrennten Gebäudeteilen zusammen, die durch eine überdeckte, aus Lehmziegeln bestehende Passage in Brückenform verbunden waren. In der Mitte der Brücke befand sich wahrscheinlich das „Erscheinungsfenster", in dem sich der König und die Königin während bestimmter Zeremonien dem Volk zeigten.

Das „Erscheinungsfenster" war eine architektonische Besonderheit, die es dem König ermöglichte, die Huldigungen der Bevölkerung entgegenzunehmen und auch selbst Belohnungen zu verteilen. Während der eine Teil des Palastes als Residenz der Herrschers zu sehen ist, dürfte der andere den offiziellen Staatsgeschäften und Empfängen vorbehalten gewesen sein. Der Hauptteil des Palastes umfaßte den Thronsaal, ein großes Hypostyl, Magazine, zwei Haremsanlagen, einen Garten mit einem Teich, einen großen Hof und zahlreiche andere Repräsentationsräume.

Wie der König zwei Paläste hatte, besaß auch der Gott Aton zwei Tempel, wobei der interessantere der große Atontempel war, der sich innerhalb einer rechteckigen Umfassungsmauer von 800 mal 275 m in ost-westlicher Richtung erstreckte. Wahrscheinlich setzte er sich aus verschiedenen unabhängigen Heiligtümern zusammen. Trotz seiner fast totalen Zerstörung lassen sich Grundriß und Aussehen ungefähr rekonstruieren. Die Mauern bestanden aus kleinen Kalksteinblöcken von 50,4 x 25 cm, deren einzelne Lagen mit Mörtel verbunden waren. Während der Lehmboden der Zerstörung von Amarna zum Opfer fiel, blieb die Sandschicht und somit auch der darunter vorgezeichnete Grundriß erhalten. Die auffälligste Eigenheit aller Sakralbauten in

[6] Allgemein zu Achetaton s. W. St. Smith: *Art and Architecture of Ancient Egypt*. Harmondsworth 1965²; W. Helck: *Wirtschaftsgeschichte des Alten Ägypten*. Leiden 1975; L. Borchardt und H. Ricke: *Die Wohnhäuser in Tell el-Amarna, 91*. Veröffentlichung der Deutschen Orient Gesellschaft. Berlin 1980; J. Janssen: *El-Amarna as a Residential City*, In: Bibliotheca Orientalis 40 (1983), S. 273–288.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000379

Amarna ist die große Anzahl ungedeckter offener Räume, man wollte wohl möglichst viel Sonnenlicht in das Tempelinnere gelangen lassen.

Südlich des Palastes lag ein weiterer, kleinerer Tempel, dessen Grundriß in verkleinertem Maßstab dem des Haupttempels entsprach. An die Tempelanlagen und den Palast schloß sich unmittelbar die Stadt an. Die Tempelanlagen in Achetaton waren z. T. mit großformatigen Reliefs geschmückt, die Genreszenen aus dem Palastleben zeigen. Das hier abgebildete Relief[7] (Tafel 1 unten) stellt eine Abteilung königlicher Diener mit Fächern und Wedeln dar.

Nach dem Tode Echnatons wurde die Stadt bald von seinem Nachfolger Tutanchamun aufgegeben. Nur ca. 20 Jahre war Achetaton Hauptstadt des Ägyptischen Reiches.

Im 1. Jahrtausend v. Chr. beginnen neue Zentren im Alten Orient eine wichtige Rolle zu spielen.

Das Verdienst der archäologischen Erforschung von Babylon kommt der Deutschen Orient-Gesellschaft zu, die dort in den Jahren 1899–1917 unter der Leitung von Robert Koldewey Ausgrabungen durchgeführt hat. Freigelegt wurden vor allem die Bauten der neubabylonischen Zeit (7.–6. Jahrhundert v. Chr.), während die älteren Reste aus der Zeit des Königs Hammurabi (18. Jahrhundert v. Chr.) wegen ihrer Lage unterhalb des Grundwasserspiegels und wegen ihres großen Zerstörungsgrades bislang noch nicht erforscht werden konnten. Die Ausgrabungen wurden in jüngster Zeit unter der Leitung von irakischen Archäologen fortgeführt.

Das Stadtgebiet (Abb. Seite 364) der neubabylonischen Epoche umfaßte eine Fläche von 12 km². Von fast rechteckiger Grundfläche und vom Euphrat in zwei Hälften geteilt, war die Stadt durch eine mehrfache Befestigungsmauer geschützt. In die Stadt führten 9 Tore, von denen jedes den Namen einer Gottheit trug. Von den 4 Toren, die man wiederentdeckt und ausgegraben hat, ist das Ischtar-Tor (Tafel 2), 12 Meter hoch und aus 2 Torwegen bestehend, die durch mehrere Mauern führen, das imposanteste. Es führte in den Stadtteil am linken Euphrat-Ufer mit seinen zahlreichen Palästen und Heiligtümern und auf die Prozessionsstraße, die 900 Meter lang, zwischen 10 und 20 Meter breit und an beiden Seiten von Mauern gesäumt war. Sie führte links am Tempel der Ninmah und rechts am königlichen Palast vorbei in die Stadtmitte, wo sich die Ziqqurrat und der Tempel des Marduk befanden. Der königliche Palast, den man von der Prozessionsstraße aus betreten konnte, war 322 Meter lang und 190 Meter breit. Dieses Bauwerk, das schon unter König Nabupolassar errichtet worden war, erhielt unter König Nebukadnezar einen gestalterischen Ausbau. Der Palast (auch Südburg genannt) umfaßte fünf Baukomplexe, deren Räume jeweils um einen Innenhof gruppiert waren. Zwischen der Prozessionsstraße und dem Euphrat lag das bekannteste Bauwerk Babylons, der „Turm zu Babel". Hierbei han-

[7] G. ROEDER: *Amarna-Reliefs aus Hermopolis*. Hildesheim 1969, pl. 186, Nr. PC 72, und S. 185, PC 72 A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000380

delte es sich um eine Ziqqurrat mit dem babylonischen Namen *Etemenanki* 'Haus des Himmels und Erdfundaments', die eine für Bablon typische Bauform darstellte. Diese Ziqqurat war ein riesiger Bau, von dessen Ausmaßen seine Umfassungsmauer von 406 x 408 m und 456 x 412 m eine Vorstellung gibt. Der wichtigste aller Tempel war das *Esagila* 'Haus, dessen Haupt hoch erhoben ist', das Hauptheiligtum des Gottes Marduk, des Stadtgottes von Babylon. Neben der Ziqqurat gelegen, konnte dieser Tempel nicht völlig ausgegraben werden, da er unter einer Schuttschicht von über 20 Metern Höhe begraben lag. Sein Hauptteil hatte Seitenlängen von 180 und 125 Metern und ein mächtiges Portal in der Mitte. Ein großer Innenhof war von umliegenden Räumen umgeben, in denen sich verschiedene kapellenartige Heiligtümer zu Ehren des Gottes Marduk und anderer Götter befanden.

Am Ostufer des Tigris, gegenüber der modernen Stadt Mosul, erstreckt sich die Ausgrabungsstätte der altorientalischen Stadt Ninive, der Hauptstadt des Assyrischen Reiches, in seiner letzten Blüte berühmt vor allem durch seinen Palast des Sanherib, der mit einzigartigen Reliefplatten geschmückt war, die zu den großartigsten Schöpfungen der assyrischen Kunst zählen.

Schon im Jahre 1820 konnte der Engländer C. J. Rich die Stelle des alten Ninive bei Mosul identifizieren. Besonders die englischen Archäologen Layard, Rawlinson und Rassam konnten in Ninive umfangreiche Funde machen, wie die großen Relieffriese aus den Palästen und die Keilschriftbibliothek des Assurbanipal.

Das Stadtgebiet von Ninive war von einer 12 km langen Stadtmauer umgeben, deren Verlauf noch an den teils mächtigen Erdwällen zu erkennen ist. Im Westen paßte sie sich dem Lauf des Tigris an. 15 Tore führten durch die Mauer, die heute nur noch als Lücken im Erdwall zu erkennen sind.

Die Akropolis der Stadt bildete der Hügel Kujundjik, der eine Ausdehnung von 950 x 500 m hatte. Der assyrische König Sanherib (705–681 v. Chr.) errichtete auf diesem Hügel seinen Palast, der heute auch Südwestpalast genannt wird. Zwei Thronsäle, deren jeder ein dreifaches Portal hatte, konnten entdeckt werden. Die Eingänge zu diesen Sälen waren mit geflügelten Stieren, sog. „Lamassus", geschmückt. Berühmt wurden auch die Wandverkleidungen mit sog. Orthostatenreliefs, die verschiedene Kriegszüge der Assyrer wiedergaben. Die heute bekanntesten zeigen die Belagerung der jüdischen Stadt Lachisch[8] durch Sanherib im Jahre 701 v. Chr. Diese Relieffolge ist nicht allein wegen ihrer Landschaftswiedergabe berühmt, sondern auch weil sie mit dem biblischen Bericht dieses Ereignisses (2. Könige XVIII–XX) übereinstimmt.

Auch König Assurbanipal errichtete einen Palast für sich, der im Nordteil von Kujundjik liegt. Dieser Palast war mit einigen der kunstvollsten assyrischen Reliefs[9] geschmückt, die jemals gefunden wurden. Eine beachtliche Anzahl dieser Reliefs wurde ins British Museum gebracht, wo sie den Höhepunkt der assyrischen Sammlung bilden. In den Resten dieses Palastes konn-

[8] Vgl. J. Reade: *Assyrian Sculpture*. London 1983, S. 44–52

ten Archäologen die sog. „Bibliothek Assurbanipals" auffinden, die 25000 Keilschrifttexte umfaßte. Zu den beeindruckendsten Funden, die im Kontext assyrischer Paläste entdeckt wurden, gehört eine phönizische Sphinx aus Elfenbein[10] (Tafel 3), die in das 9. Jahrhundert zu datieren ist. Die Sphinx ist in der altorientalischen Kultur eine Charakterisierung der „Herrin der Tiere", vielleicht sogar eine Erscheinungsform der Göttin Ischtar.

Außerdem wurden Reste eines Ischtar-Tempels und der Gottheit Nabu gefunden. Diese beiden Tempelanlagen sind wohl schon von assyrischen Herrschern vor Sanherib gebaut worden, was Funde von Tonnagelfragmenten mit Inschriften des Königs Tukulti-Ninurta II. (890–884 v. Chr.) nachweisen.

Zu den Tafeln

Tafel 1 oben: Hörnerkrone einer Kultstatue, um 2100 v. Chr., Bronze, Lapislazuli, Quarz (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 938).

Tafel 1 unten: Relief mit Wedelträgern, um 1350 v. Chr., bemalter Kalkstein, aus Achet-Aton (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 717).

Tafel 2: Ischtar-Tor, Neubabylonisch (Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Vorderasiatisches Museum)

Tafel 3: Sphinx, phönizisch, um 850 v. Chr., Elfenbein (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 3428).

Tafel 3 oben links: Kultobjekt ein Form eines Granatapfels, um 1300–1100 v. Chr., Gold (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 3435).

Tafel 3 oben rechts: Babylonisches Rollsiegel aus Karneol mit Darstellung eines geflügelten Genius, 800–600 v. Chr. (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 490).

Tafel 3 unten: Hethitische Kultäxte, 1400–1200 v. Chr., Bronze (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 3732, 3733).

Tafel 4 links: Fragment eines Kultständers aus Ton, 1. Jahrtausend v. Chr.

Tafel 4 rechts: Ägyptische Parfümflasche, Mitte 18. Dynastie, ca 1400 v. Chr. Glas (Jerusalem, Bible Lands Museum, BLMJ 335).

[9] Zum Kontext der Reliefs s. H. A. LAYARD: *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*. London 1853, S. 586–588; E. F. WEIDNER: *Die Reliefs der assyrischen Könige*. AfO, Beiheft 4 (1939), passim; R. D. BARNETT: *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Niniveh*. London 1976, passim.

[10] W. SEIPEL und A. WIECZOREK (Hrsg.): *Von Babylon bis Jerusalem. Die Welt der altorientalischen Königsstädte*. Katalog, Bd. 2. Mailand 1999, Nr. 112, S. 80–81; allgemein zu phönizischen Elfenbeinen im Assyrischen Reich: R. D. BARNETT: *A Catalogue of the Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*. London 1957; J. THIMME: *Phönizische Elfenbeine. Möbelverzierungen des 9. Jh.s v. Chr.* Karlsruhe 1973, passim; M. L. UBERTI: *Elfenbein- und Knochenschnitzerei*. In: S. MOSCATI (Hrsg.): *Die Phönizier*. Katalog. Hamburg 1988, S. 404–421.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000382

Synagogen in 13 Städten

Eine Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, Dresden

Annegret Nippa, Dresden

Die Ausstellung zeigt bis zum 26. September 1999 die Geschichte der Synagoge von der Antike bis heute am Beispiel von dreizehn Städten. Sie konzentriert sich auf die Erklärung dieses Sakralbaus und beleuchtet Aspekte der jüdischen Religion im Zusammenhang des Gottesdienstes.

Die Ausstellung wurde anläßlich der im Sommer 1997 der Dresdner Öffentlichkeit vorgestellten Entwürfe für eine neue Synagoge zusammengestellt und erzählt die Geschichte der jüdischen Gemeinden anhand von Beispielen aus Dresden und seinen Partnerstädten: Brazzaville im Kongo, Breslau in Polen, Columbus in den USA, Coventry in England, Florenz in Italien, Hamburg in Deutschland, Ostrava in Tschechien, Rotterdam in den Niederlanden, Salzburg in Österreich, Skopje in Makedonien, St. Petersburg in Rußland und Straßburg in Frankreich.

Von den vielen Synagogen dieser Städte wird jeweils eine mit Grundriß und Bild vorgestellt. Es wird deutlich, daß es keinen einheitlichen Baustil für Synagogen gibt, wohl aber einen immer gleichen Aufbau, der aus der Struktur des Gottesdienstes zu verstehen ist. Zahlreiche Exponate zeigen die Schönheit sakraler Kunst und markieren die einzelnen Abschnitte synagogaler Liturgie.

Von den gezeigten Exponaten stellen wir hier vor:

Die Synagoge von Florenz

Die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Italien geht bis in die Antike zurück. Ein besonders wichtiges Datum für die Ausbreitung jüdischer Exilgemeinden war die Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch das römische Heer im Jahr 70 n. Chr. Viele Juden kamen in römische Gefangenschaft, lebten zunächst als Sklaven, dann aber auch als Freie in allen Teilen des weiten Römischen Reiches.

Die Geschichte der jüdischen Gemeinde von Florenz ist so alt wie die Stadt. Bei Ausgrabungen fand man Steine mit hebräischer Schrift aus dem 14. Jahrhundert. Die Medici gewährten vielen verschiedenen Völkern und Religionsgemeinschaften Wohn- und Handelsrechte in der „blühenden" Stadt. Neben Persern, Armeniern, Griechen und anderen lebten auch Juden verschiedener Herkunft in Florenz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000383

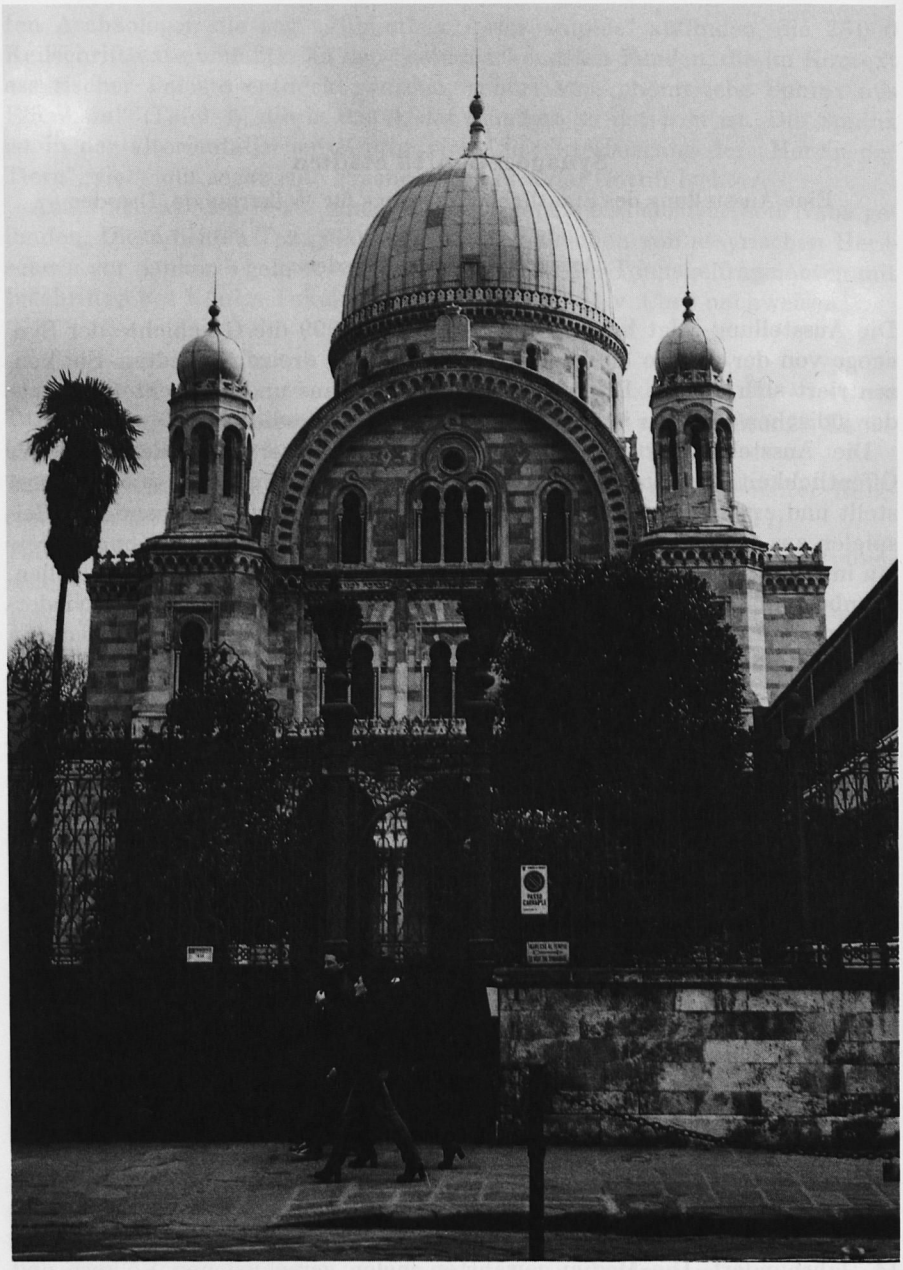


Abbildung 1: Die Synagoge von Florenz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000384

Später, als der Papst Einfluß auf die einst unabhängige Stadtrepublik Florenz gewann, wurde ein Stadtteil zum Ghetto bestimmt. Alle Juden mußten in diesem von Straßen und einem Platz umgebenen Häuserblock leben; es gab nur drei Ein- und Ausgänge, die abends verschlossen wurden. Im Ghetto selbst waren die Juden in gewisser Weise autonom, auch in ihrer Gerichtsbarkeit.

Mit der Eroberung italienischer Städte durch Napoleon wurden die Ghettos nach und nach aufgelöst, und am Ende des 19. Jahrhunderts, als Florenz für wenige Jahre die Hauptstadt Italiens war, riß man große Bereiche der Altstadt für ein neues repräsentatives Zentrum ab. Damit verschwand auch das Florentiner Ghetto.

Ein reicher Florentiner, David Levi, bestimmte damals, daß nach seinem Tode sein gesamtes Vermögen für den Bau einer neuen, den anderen Gebäuden der Stadt ebenbürtigen Synagoge verwendet werden sollte. Der Neubau wurde von drei Architekten durchgeführt und im Jahre 1882 eingeweiht.

Ein Mantel für die Tora

Eine Synagoge ist ein „Ort der Versammlung", das ist die wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes Συναγωγή. Auch die hebräische Bezeichnung בית־הכנסת (*bet haknesset*) bedeutet dasselbe. Hier kommen die Gläubigen zum Gebet zusammen und um die Worte der Tora zu hören.

Jede Synagoge richtet sich nach Osten aus, und die Heilige Lade mit den Torarollen wird vor derjenigen Wand errichtet, die nach Jerusalem weist.

Die Tora ist das kostbarste Gut in der jüdischen religiösen Überlieferung; daher wird sie besonders reich geschmückt. An jedem Sabbat wird aus ihr vorgetragen, sie liegt dabei in der Mitte der Synagoge auf einem besonderen Pult.

Der hier abgebildete Toramantel (Tafel 6) ist aus grüner Seide, hat eine breite Goldlitze und trägt drei Kronen aus rotem Samt und erhabener Stickerei. Er stammt aus der Stadt Mährisch-Ostrau, deren Gemeinden alle zur aschkenasischen Tradition zählten; wir wissen nur, daß er aus Dresden stammt und daß das Hygiene Museum ihn 1911 gekauft hat. Dort hat ihn wiederum das Museum für Völkerkunde im Jahre 1927 erworben.

Am Anfang des Bundes – am Anfang des Jahres: Das Schofar

Als Abraham seinen Sohn Isaak opfern sollte, erlöste Gott die Menschen vom Menschopfer. Er schickte einen Widder, der an Stelle des Kindes geopfert wurde. Isaak wurde zum Zeichen beschnitten, und der erste Bund mit Gott war besiegelt.

Das Horn eines Widders dient zur Herstellung von Blashörnern, die zur Zeit des Tempels täglich geblasen wurden. Heute erschallen sie nur an

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000385

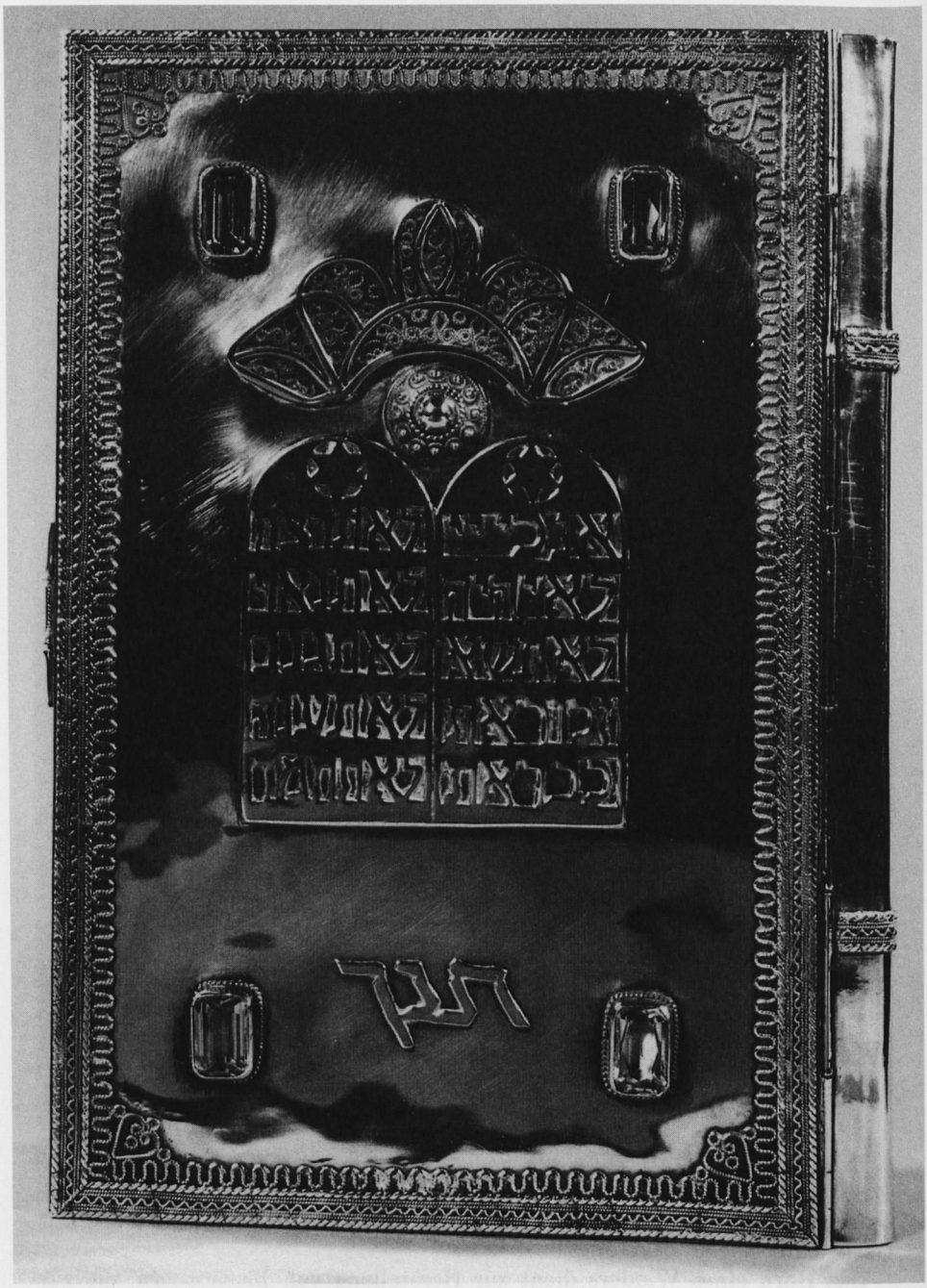


Abbildung 2: Prunkbibel aus Coventry

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000386

hohen Feiertagen in der Synagoge, besonders während der großen Gottesdienste, die das Neue Jahr einleiten.
Das hier abgebildete Horn (Tafel 7 oben) ist mit einfachen Ritzzeichnungen verziert. Ein kleiner liegender Widder wurde aus dem vollen Horn herausgeschnitzt.

Torarolle und Torazeiger

Die Tora umfaßt die fünf Bücher Mose, die in der christlichen Überlieferung das Alte Testament einleiten. Man rollt sie zusammen, schützt und schmückt sie mit Bändern, einem Umhang, Kronen und silbernen Schilden und verwahrt sie in einem verschlossenen Schrank, der Heiligen Lade.

Bis heute wird die Tora von eigens dazu ausgebildeten Schreibern auf ein besonders ausgesuchtes Pergament in vorschriftsmäßiger Weise von Hand geschrieben. Vertut sich der Schreiber in nur einem Buchstaben wird die Schrift wertlos. Es ist eine Heilige Schrift.

Auch beim Synagogengottesdienst soll man die Schrift nicht mit den Händen berühren. Daher dient ein Torazeiger dem Vortragenden als Lesehilfe (Tafel 7 unten). Der abgebildete Zeiger trägt eine Inschrift, die mit hebräischen Buchstaben einen jiddischen Text wiedergibt. Er besagt, daß dieser Gegenstand von der Witwe eines Rabbiners in Oderfurth gestiftet wurde. Oderfurth gehörte um die Jahrhundertwende zu Mährisch-Ostrau. Die Synagoge von Oderfurth wurde, wie alle Synagogen von Ostrau, nach der deutschen Besetzung durch Brandlegung zerstört.

Eine Prunkbibel aus Coventry

Als die jüdische Gemeinde von Coventry den hundertsten Jahrestag ihrer Synagoge feierte, überreichte sie dem Bürgermeister der Stadt eine prunkvolle Bibel. Der silberne Einband umschließt den Nachdruck einer bebilderten hebräischen Bibel.

In der Mitte des Buchdeckels erhebt sich unter einer Krone, die der sogenannten Torakrone auf Toramänteln und Toravorhängen entspricht, eine Doppeltafel. Auf ihr stehen die Anfangsbuchstaben der Zehn Geboten. Doppeltafeln wie diese sind seit dem 12. Jahrhundert das Kennzeichen für Juden und die Synagoge. Der Davidstern, der hier in die Rundung der beiden Tafeln gesetzt wurde, ist eine spätere Entwicklung.

In den vier Ecken des Einbandes wurden leuchtende azurfarbene Steine eingelassen, deren helles Blauweiß in mystischen Texten des Mittelalters die Gegenwart Gottes signalisierte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000387

Zu den Tafeln

Tafel 5: Toramantel, Staatlichen Museum für Völkerkunde Dresden.

Tafel 6 oben: Schofar, Staatliches Museum für Völkerkunde Dresden.

Tafel 6 unten: Die Tora stammt aus einer Privatsammlung, der Torazeiger aus dem Jüdischen Museum Prag.

Abbildung 1: Die 1882 eingeweiht Synagoge von Florenz.

Abbildung 2: Silbereinband einer hebräischen Bibel, Leihgabe des Bürgermeisters von Coventry.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000388

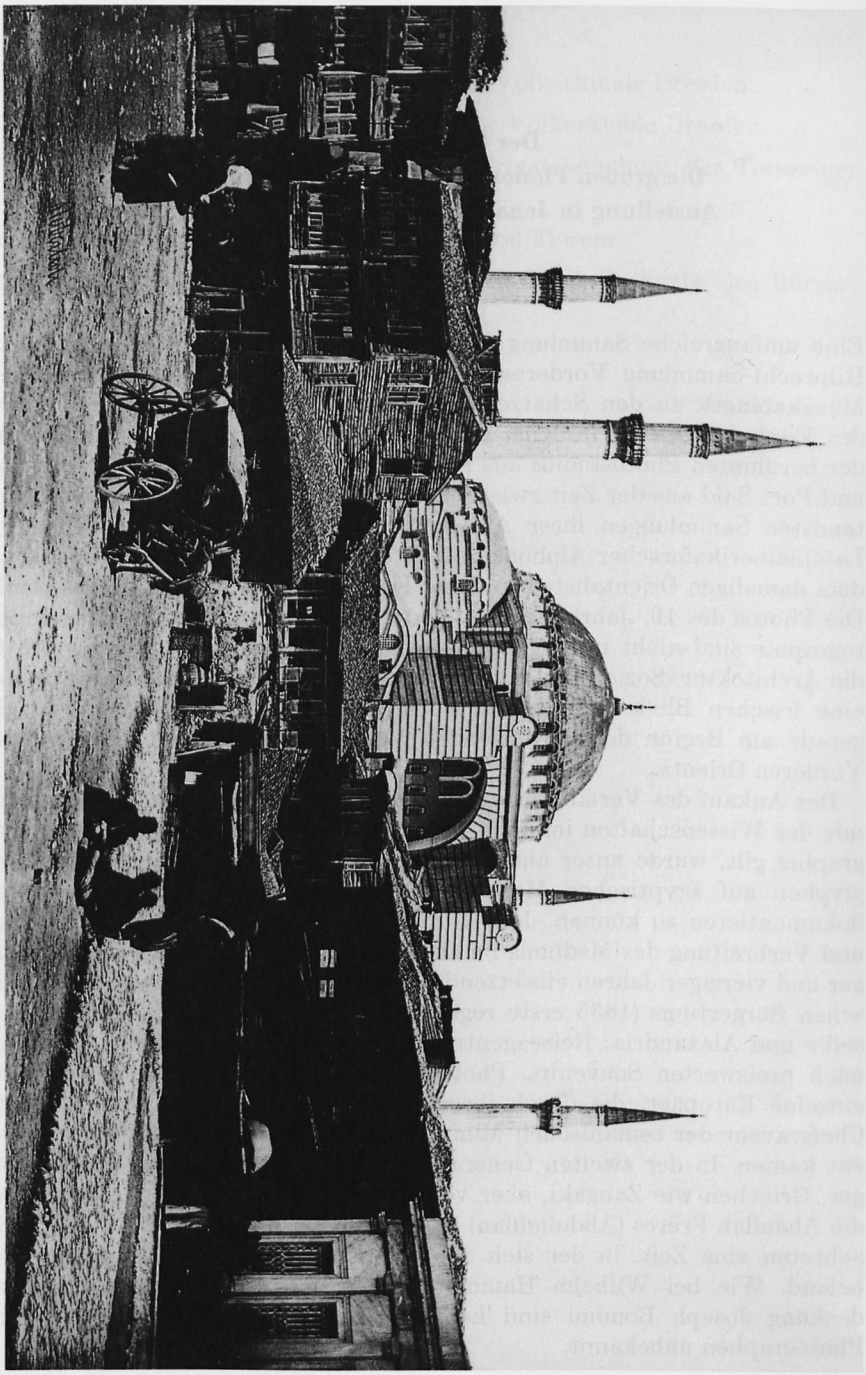
Der Orient im Blick
Die großen Photostudios des 19. Jahrhunderts – Austellung in Jena vom 26. Juni bis 25. Juli 1999

Stefan Heidemann, Jena

Eine umfangreiche Sammlung früher Orientphotographien gehört, wie die Hilprecht-Sammlung Vorderasiatischer Altertümer und das Orientalische Münzkabinett, zu den Schätzen des Instituts für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients in Jena. Ungefähr 500 großformatige Originalabzüge der berühmten Photostudios aus Konstantinopel, Beirut, Kairo, Alexandria und Port Said aus der Zeit zwischen 1850 und 1890 stellen eine der bedeutendsten Sammlungen ihrer Art dar. Sie wurde von dem Geologen und Lateinamerikaforscher Alphons Stübel (1835–1904) zusammengetragen und dem damaligen Orientalisten in Jena, Karl Vollers (1857–1909), geschenkt. Die Photos des 19. Jahrhunderts aus der Zeit vor Rollfilm und Massenphotographie sind nicht nur wichtige, bislang wenig genutzte Dokumente für die Architektur, Sozial- und Kunstgeschichte des Orients, sondern erlauben eine frischen Blick auf eine längst untergegangene Zeit, noch vor oder gerade am Beginn der umwälzenden Veränderungen in den Ländern des Vorderen Orients.

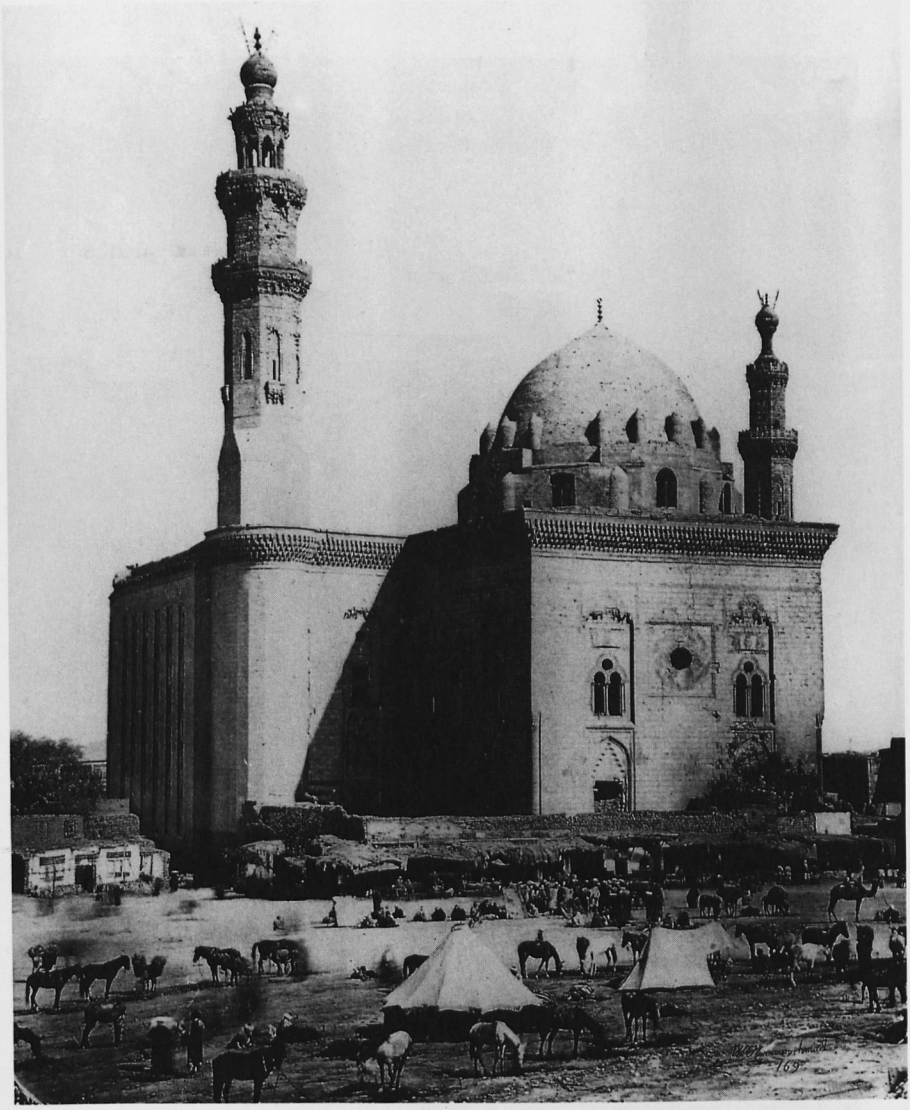
Der Ankauf des Verfahrens von Daguerre durch die französische Akademie der Wissenschaften im Jahr 1839, der als offizieller Beginn der Photographie gilt, wurde unter anderem mit der Möglichkeit begründet, Hieroglyphen auf ägyptischen Monumenten schnell und genau kopieren und dokumentieren zu können. Jedoch die Ursache für die rasche Anwendung und Verbreitung des Mediums im Orient war vor allem der seit den dreißiger und vierziger Jahren einsetzende Tourismus des wohlhabenden europäischen Bürgertums (1835 erste regelmäßige Fährverbindung zwischen Marseille und Alexandria; Reiseagentur „Thomas Cook") und deren Nachfrage nach preiswerten Souvenirs. Photographen der ersten Generation waren einzelne Europäer, die durch ihren Beruf – der Brite J. Robertson war Chefgraveur der osmanischen Münzstätte – oder aus Reiselust in den Orient kamen. In der zweiten Generation waren christliche osmanische Bürger, Griechen wie Zangaki, aber vor allem Armenier wie G. Lékégian und die Abdullah Frères (Abdullahian) häufig Inhaber der Studios. Sie alle beobachteten eine Zeit, in der sich der Orient an der Schwelle zur Moderne befand. Wie bei Wilhelm Hammerschmidt und bei der Jenaer Neuentdeckung Joseph Bonomi sind Lebensdaten und -umstände vieler früher Photographen unbekannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000389



James Robertson: Hagia Sophia (vor 1857)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000390



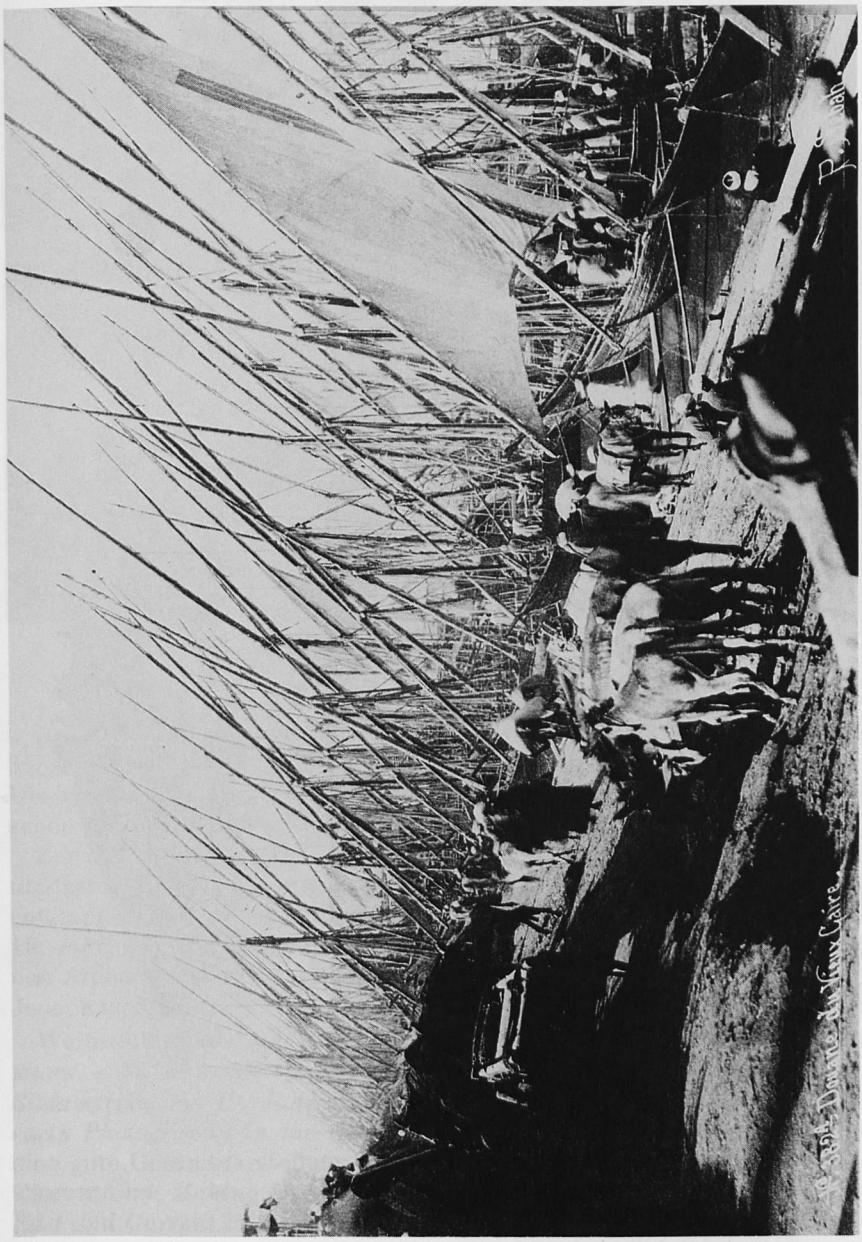
Wilhelm Hammerschmidt: Sultan Hasan-Moschee in Kairo
mit Basar und einer Karawane (vor 1864)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000391

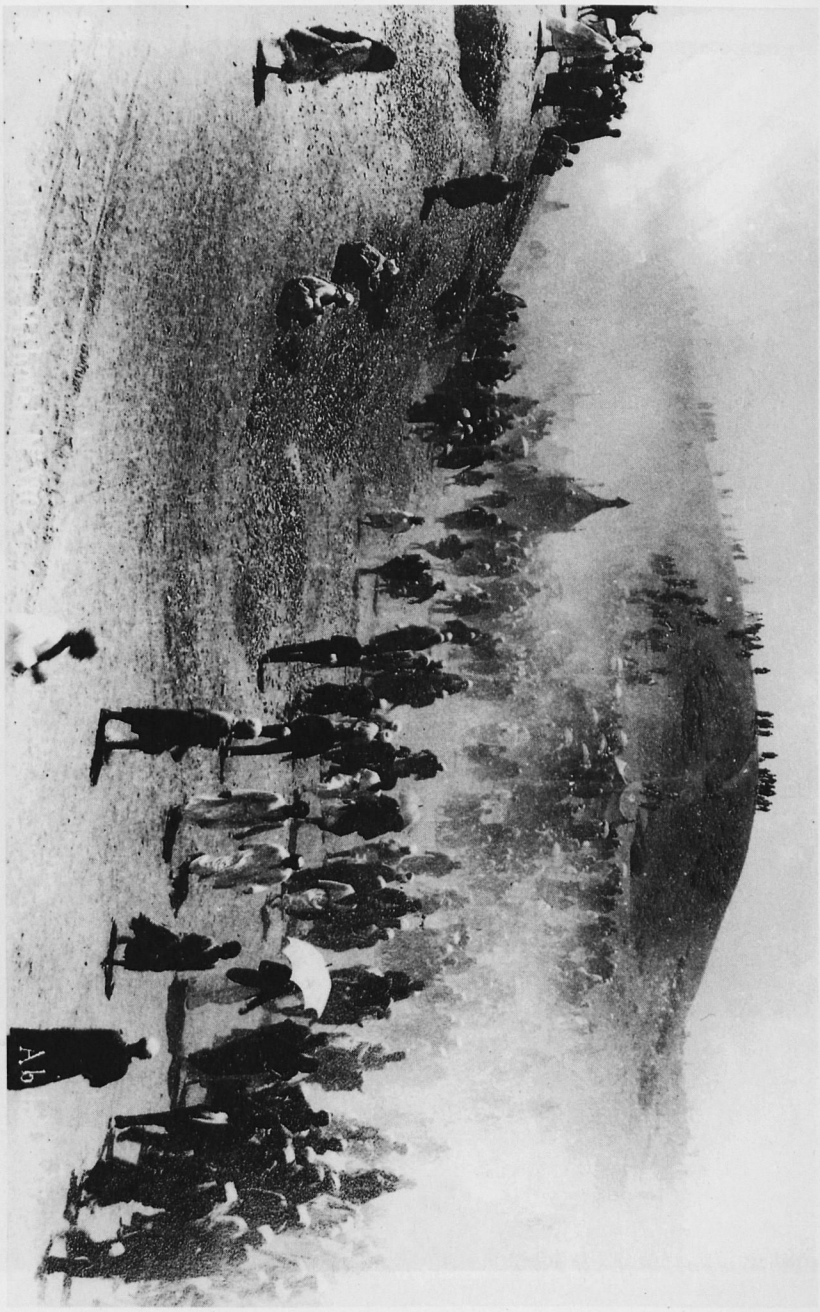


James Robertson und Felice Beato:
Der Ismāʿīl-Kanal in Kairo nach der Nilüberschwemmung (1857)

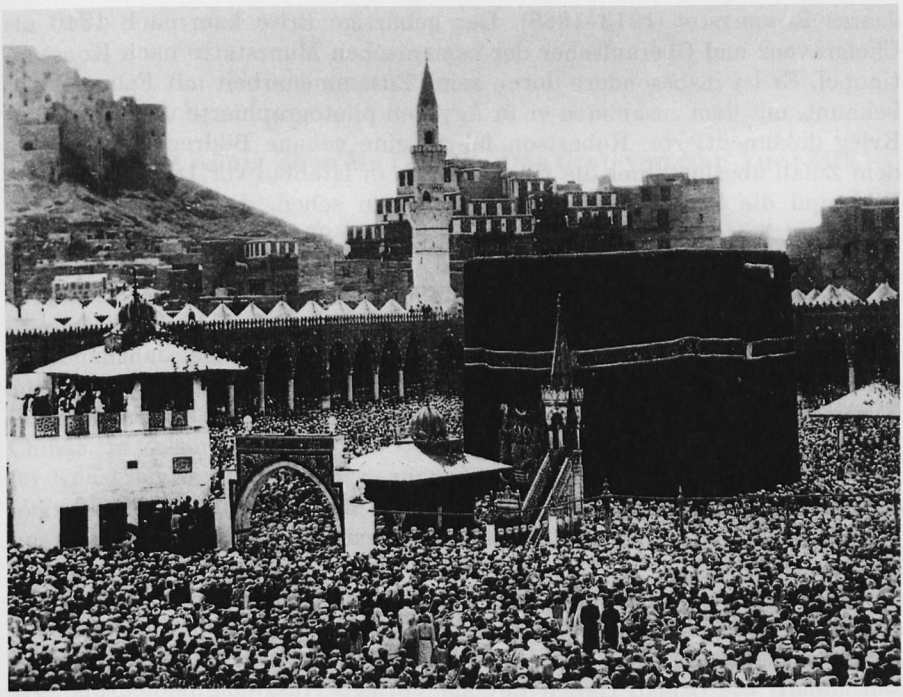
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000392



P. Sabah: Hafenzoll von Altkairo



Abdullah Frères: Abreise der Pilgerkarawane von Kairo nach Mekka.
In der Bildmitte der Maḥmal, der Prozessionsschrein, der das Zentrum der Karawane bildet.



Mohammed Sadic Bey: die Ka'ba in Mekka, das Ziel der Pilgerfahrt

Der Niedergang der Studios setzte Anfang der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit der Einführung der Kodak Nr. 1 und dem Rollfilm ein. Die einfache Kamera erlaubte dem Touristen seine eigenen photographischen Ansichten.

Erstmals zeigte im Juni und Juli 1999 anläßlich des jährlichen Universitätsfestes eine in Zusammenarbeit mit dem Fotozentrum der Universität entstandene Ausstellung „Der Orient im Blick. Die großen Photostudios des 19. Jahrhunderts" eine Auswahl von 25 Reproduktionen der lange vergessenen Alphons-Stübel-Sammlung. – Die Reproduktionen wurden von P. Cott, Jena, angefertigt.

Weiterführende Literatur: Zum Wirken von A. Stübel vgl. A. Brockmann – M. Stüttgen (Hrsg.): *Spurensuche. Zwei Erdwissenschaftler im Südamerika des 19. Jahrhunderts.* Unna 1994. N. N. Perez: *Focus East, early Photography in the Near East (1839–1885)*, Jerusalem 1988, bietet eine gute Gesamtdarstellung mit Register der bekannten Photographen. P. Chevedden: *Making Light of Everything, Early Photography in the Middle East and Current Photomania.* In: Middle East Studies Association Bulletin 18,2 (1984), S. 151–174, behandelt verschiedene methodische Ansätze für frühe Photographie innerhalb der Orientalistik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000395

JAMES ROBERTSON (1813–1888): Der gebürtige Brite kam nach 1840 als Chefgraveur und Oberaufseher der osmanischen Münzstätte nach Konstantinopel. Er ist insbesondere durch seine Zusammenarbeit mit Felice Beato bekannt, mit dem zusammen er in Ägypten photographierte und den Krim-Krieg dokumentierte. Robertson führte eine genaue Bildregie, die nichts dem Zufall überließ: hier die Hagia Sophia in Istanbul vor 1857. Rechts im Bild sind die Schemen einiger Personen zu sehen, die Robertson nicht arrangiert hatte.

WILHELM HAMMERSCHMIDT (tätig ca. 1860–1870): Wenig ist über den Berliner Photographen Wilhelm Hammerschmidt bekannt. Seine photographischen Arbeiten stammen aus den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts, als er als einer der ersten in Kairo ein Studio betrieb. Das Bild zeigt eine Karawane, die bei einem improvisierten Basar bei der Sultan Hasan-Moschee in Kairo lagert (vor 1864).

JAMES ROBERTSON (1813–1888) und FELICE BEATO (ca. 1830–1906?): Der Ismāʿīl-Kanal in Kairo nach der Nilüberschwemmung im Jahr 1857.

J. PASCAL SÉBAH (CA. 1838–1910?): J. Pascal Sébah eröffnete sein später berühmt gewordenes Photostudio in der „Rue de Péra", dem Flanier-Boulevard von Konstantinopel, und 1873 eine Filiale in Kairo. Seine Bilder dienten Malern wie Osman Hamdi Bey als Vorlage. Ausgiebig photographierte Sébah in Ägypten: Schiffe beim Hafenzoll in Altkairo (vor 1832).

ABDULLAH FRÈRES (tätig zwischen 1858–1899): Die Armenier Hovsep, Vichen und Kevork Abdullah betrieben sehr erfolgreich ein Photostudio in Istanbul und wurden 1862 zu Hofphotographen des osmanischen Sultans bestellt. Der photobegeisterte Sultan ʿAbd al-Ḥamīd II. vergab an sie den Auftrag, eine umfassende Photodokumentation seines gesamten Reiches zu erstellen: Abreise der Pilgerkarawane von Kairo nach Mekka. In der Bildmitte der Maḥmal, der Prozessionsschrein, der das Zentrum der Karawane bildet.

MOHAMMED SADIC BEY (tätig um 1880): Sadic Bey war Offizier der ägyptischen Armee. Berühmt ist er für die ersten Aufnahmen, die er aus Mekka und Medina als Anführer der Pilgerkarawane im Jahr 1881 mitbrachte: von der Kaʿba in Mekka, dem Ziel der Pilgerfahrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000396

Schätze für König Zhao Mo [趙昧] – Das Grab von Nan Yue [南越]

Margarete Prüch, Johannisberg

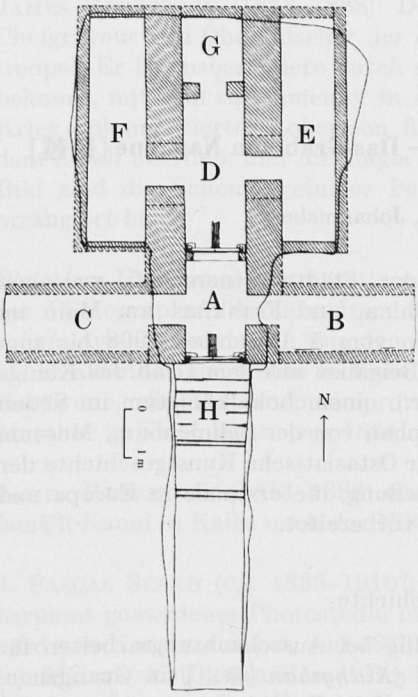
Anläßlich des 10jährigen Jubiläums der Städtepartnerschaft zwischen Guangzhou, Provinz Guangdong, VR China, und Frankfurt am Main im Jahre 1998 zeigte die Kunsthalle Schirn vom 5. Dezember 1998 bis zum 21. Januar 1999 über 100 ausgewählte Beigaben aus dem Grab des Königs Zhao Mo von Nan Yue (gest. 122 v. Chr.), einem Lokalkönigtum im Süden Chinas. In Zusammenarbeit mit Dr. Stephan von der Schulenburg, Museum für Kunsthandwerk, und dem Seminar für Ostasiatische Kunstgeschichte der Universität Heidelberg wurde die Ausstellung, die erstmals in Europa und nur in Frankfurt gezeigt werden konnte, vorbereitet.

Die Vorgeschichte

Im Jahr 1983 stießen Bauarbeiter zufällig bei Ausschachtungsarbeiten für eine Neubausiedlung am Elefantenhügel (*Xiangshan* [象山]) in Guangzhou, der Hauptstadt der Provinz Guangdong, auf die Deckenplatten eines großen Steingrabes. Schon lange hatten Archäologen nach den Gräbern der Könige von Nan Yue gesucht, von deren reichen Grabausstattungen schon frühe Quellen Auskunft geben. So wird berichtet, daß Sun Quan (181–252 n. Chr.), der spätere Kaiser von Wu, im Jahr 226 n. Chr. Tausende von Soldaten aussandte, um die Gräber zu suchen: „Sie zerwühlten die Berge und zertrümmerten das Gestein, wandten Zeit auf und verschwendeten Kraft, aber am Ende erreichten sie nichts." Erst 2105 Jahre nach seinem Tod, im Jahre 122 v. Chr., wurde die letzte Ruhestätte Zhao Mos, des zweiten Königs von Nan Yue, dessen kleines Goldsiegel ihn eindeutig identifizierte, entdeckt und von dem staatlichen Amt für Kulturgüterschutz zum Hauptausgrabungsprojekt für das Jahr 1983 eingestuft.

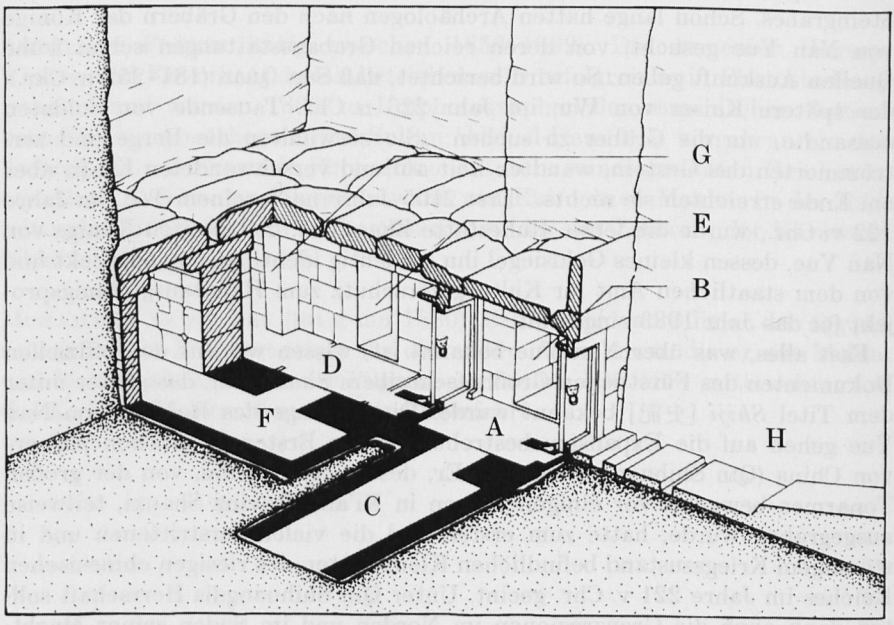
Fast alles, was über Nan Yue bekannt ist, wissen wir aus den offiziellen Dokumenten des Fürstlichen Großhofschreibers Sima Qian, das später unter dem Titel *Shiji* [史記] bekannt wurde. Die Anfänge des Reiches von Nan Yue gehen auf die Expansionsbestrebungen des Ersten Erhabenen Kaisers von China (Qin Shihuangdi) zurück. Er, dessen Mausoleum, von der großen Tonarmee bewacht, vor einigen Jahren in Xi'an, Provinz Shanxi, teilweise ausgegraben wurde, hatte zum ersten Mal die vielen zerstrittenen und in ständigem Kriegszustand befindlichen Kleinstaaten des riesigen chinesischen Reiches im Jahre 221 v. Chr. geeint. Unter Qin Shihuangdis Herrschaft sollten dann auch die Grenzregionen im Norden und im Süden seiner Macht-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000397



A Vorhalle – 前室
B Östliche Vorkammer – 東耳室
C Westliche Vorkammer – 西耳室
D Hauptsargkammer – 主棺室
E Östliche Nebenkammer – 東側室
F Westliche Nebenkammer – 西側室
G Hintere Kammer – 後藏室
H Grabzugang – 墓道

Grundriß des Grabes – 南越王墓平面圖



Rekonstruktion des Grabes – 象崗南越王墓結構透視圖

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000398

sphäre untergeordnet werden. Vor allem vom Süden mit der direkten Verbindung zum offenen Meer und der Möglichkeit des Seehandels entlang der südostasiatischen Küsten erhoffte sich der mächtige Kaiser wertvolle Handelsgüter. In den Wirren der ausgehenden Qin-Dynastie entsandte er drei Generäle in die subtropische Ebene „südlich der Berge" (*Lingnan* [嶺南]). Sie eroberten das Gebiet ohne Mühe. Das war so leicht, weil die Völkerschaften dort nicht militärisch organisiert waren und auch kein Oberhaupt hatten. Fünf Paßstraßen wurden errichtet, damit seine Soldaten Zutritt in jenes unbekannte Gebiet haben sollten. Jedem der Generäle wurde eine Verwaltungszone unterstellt, die Kommandanturen Südmeer (*Nanhai* [南海]), Zimtwald (*Guilin* [桂林]) und die der Elefanten (*Xiang* [象]). Schließlich ging ein General mit Namen *Zhao Tuo* [趙陀] aus *Zhending* [眞定] siegreich aus dem Dreigespann hervor und gründete 204 v. Chr. aus den drei Kommandanturen das Reich von Nan Yue (Südliches Yue). Kurz darauf ernannte er sich sogar selbst zum Kaiser Wu [武] (der Kriegerische) und regierte dreiundsiebzig Jahre lang unabhängig von der zentralen Macht. Gegenüber der den Qin nachfolgenden Kaisern der Han-Dynastie, die das Reich des eigenmächtigen Herrschers im Süden gerne annektiert hätten, beteuerte er immer wieder, „... für immer ein Diener nahe dem Thron" zu sein. In Wirklichkeit aber baute er sich ein mächtiges Reich mit enormen Ausmaßen auf. Nan Yue umfaßte die heutigen Provinzen Guangdong, Guangxi und Teile Nordvietnams. Sein Enkel Zhao Mo (von einem Sohn des Zhao Tuo ist nichts überliefert), der ihm auf dem Thron folgte, war wohl weniger streitbar als sein Großvater, betrieb aber mit großem Erfolg die gleiche Politik. Die Han-Kaiser bestätigten sogar seinen Königstitel offiziell im Jahr seiner Thronbesteigung. Ein weiteres Stück Freiheit und Unabhängigkeit erkaufte er sich mit der Entsendung seines Sohnes an den Han-Kaiserhof. Er selbst schob immer wieder Krankheiten vor, um den offiziellen Besuchen zu entgehen. Einmal am Han-Kaiserhof angekommen, wäre er wohl nicht mehr in seine südliche Heimat zurückgekommen. Zhao Mo regierte nur 15 Jahre. Nach seinem Tod im Jahre 122 v. Chr. bestieg sein Sohn Zhao Yingqi [趙嬰齊] den Thron. Er konnte sich nur neun Jahre behaupten, und sein minderjähriger Sohn wurde, unter der Vormundschaft der Königinmutter, inthronisiert. Intrigen am Hof und Überfälle der Han-Generäle auf die Reichshauptstadt Panyu [番禺] schwächten die Macht des 5. Herrschers von Nan Yue. Letzte Verteidigungsversuche scheiterten, die Hauptstadt wurde 111 v. Chr. eingenommen, das Reich annektiert und in neun Kommandaturen aufgeteilt. Fünf Generationen von Herrschern und dreiundneunzig Jahre der Regentschaft über Nan Yue gingen damit zu Ende.

Bislang konnte nur die letzte Ruhestätte des Zhao Mo, der sich selbst Kaiser Wen [文] (der „Zivile") nannte, eindeutig identifiziert und 1983 ausgegraben werden. Im gleichen Jahr, einen Monat vor der Entdeckung der letzten Ruhestätte von Zhao Mo, stießen Arbeiter ebenfalls auf ein hochherrschaftliches Grab, das Archäologen des Provinzmuseums Guangzhou (*Guangzhousheng bowuguan* [廣州省博物館] für das Grab des Zhao Yingqi hielten. Nur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000399

eine Notgrabung konnte die Beigaben aus dem stark zerstörten Holzkammergrab vor den herannahenden Baggern retten. Über den Verbleib der geborgenen Jaden, Bronzen und Keramiken ist nichts bekannt.

Die Grabanlage für Zhao Mo allerdings ist vollständig erhalten, die Beigaben waren bis auf die Textilien oder Gegenstände aus Holz, Horn und Lack in einem sehr guten Zustand. Für den Bau des Grabes wurden insgesamt siebenhundertfünfzig Sandsteinquader vermutlich auf dem Wasserweg aus der 30 km entfernten damaligen Hauptstadt Panyu transportiert. Der Elefantenhügel mit seiner halbinselförmigen Lage bot einen idealen Platz für das königliche Grab. Von der Spitze des Berges wurde ein quadratischer Schacht mit einer Seitenlänge von 10 m ausgehoben, die Sohle lag ca. 20 m tief. Darauf schichtete man vier bis sieben Lagen von Steinquadern auf, die Fugen wurden mit Lehm ausgefüllt. Es entstand ein 10 m langes und 12 m breites Grab mit fünf Kammern, zwei waren zusätzlich als Stollen in den Berg getrieben worden, und einer Rampe für den Zugang. Riesige Steinplatten überspannten das Grab und bildeten ein stabiles Dach. Die Aufschüttung des Schachtes erfolgte mit Stampferde, so daß die Form des natürlichen Hügels wieder hergestellt war. Zusätzlich bepflanzte man den Hügel und erbaute darauf eine „Terrasse zur Referenzerweisung an die Han" (*chao Han tai* [朝漢臺]) – eine perfekte Tarnung des Geländes.

Zum Zeitpunkt der Entdeckung waren lediglich einige Deckenplatten in das Grab gesackt. Einen viel größeren Schaden hatte das im Laufe der Zeit immer stärker eindringende Sickerwasser angerichtet. Die meisten organischen Materialien waren bereits vergangen, so zum Beispiel die lackierten Holzsärge. Partikel der Lackhaut wurden in den obersten Fugen der Steinquader entdeckt.

Die Anlage

Die Ausstellung in der Schirn Kunsthalle begann mit einer historischen und geographischen Übersicht über das Königreich von Nan Yue. Durch einen schmalen Gang betrat der Besucher danach den Nachbau der Grabanlage. Fotos und Grundrißpläne vermittelten einen ersten Eindruck der Räume zur Zeit der Entdeckung und Ausgrabung. Die sich an die Rekonstruktion anschließenden über 100 ausgewählten Beigaben wurden ebenfalls in dem jeweiligen Kontext der verschiedenen Räume gezeigt.

Ursprünglich führte ein schräg abfallender Grabweg zu der eigentlichen Anlage. Im unteren flachen Teil des Zugangs befand sich ein großer Holzkasten, der als eine Art Extra-Kammer für Keramik- und Bronzegefäße, wie zum Beispiel einem großen Vorratstopf *weng* [瓮] mit dem Siegel *Chang le gong qi* ([長樂宮器] 'Palast der andauernden Freude') diente. Die Ausgräber fanden zudem einen Wagenschirm, der auf die Existenz eines kompletten Wagenmodells hindeutet. Persönliche Beigaben, wie eine Gürtelschnalle und ein Spiegel, könnten auf zwei mitbestattete Personen (Diener oder Wagenlenker?) hinweisen. Den Eingang des Grabes versperrte eine zweiflügelige

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000400



Abbildung 1

Steintür mit einem komplizierten Verschlußmechanismus, der beim Zufallen die Tür von innen verriegelte. Dahinter lag eine quadratische Vorhalle mit nur wenigen Beigaben. Im hinteren Teil stand ursprünglich der Sarg eines weiteren Bestatteten, dem Tongefäße, Messer, Spiegel, Gürtelhaken und ein Amtssiegel mitgegeben worden waren. Wegen des schlechten Erhaltungszustands konnten keine Funde aus diesem Raum in der Ausstellung gezeigt werden. Von der Vorhalle aus waren zwei Vorkammern in östlicher und westlicher Richtung als Stollen in den Berg getrieben worden. Der Boden der östlichen Vorkammer war, wie alle anderen Räume auch, ursprünglich mit Holzbohlen bedeckt. In der rechten vorderen Ecke entdeckten die Ausgräber das Skelett eines jungen Mannes, dem mehrere Bronzespiegel, Jade-*bi*-Scheiben [璧] und ein silberner Gürtelhaken beigegeben worden waren. Zeremonialgeräte, *Liu-bo*-Spielsteine [六博], aber auch Wein- und Vorratsgefäße wie der eimerartige Behälter für Wein oder Speisen *tong* [筒] (Tafel 10 unten) lagen fast unversehrt auf dem Boden. Zwei Glockenspiele, unter anderem ein Standglockenspiel, befanden sich in diesem Raum. Die Glocken lagen wohlgeordnet nebeneinander auf dem Boden, wahrscheinlich waren sie schon zum Zeitpunkt der Bestattung nicht mehr an den dafür vorgesehenen lackierten Holzgestellen plaziert. Vier vergoldete Bronze-Spannknöpfe ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000401

hörten zu einer der insgesamt drei Zithern im Grab, deren Resonanzkörper nicht mehr erhalten waren. Die vier fast identischen Knöpfe haben die Form von Bergen, auf denen sich Drachen, Tiger und Affen tummeln.

Die Beigaben in der ehemals durch eine Holztür abgetrennten westlichen Vorkammer, spiegelbildlich zur östlichen angelegt, lagen in drei Schichten übereinander. Wahrscheinlich stand die Mehrzahl der Bronze- und Keramikgefäße ursprünglich auf Regalen, die im Laufe der Jahrhunderte zusammenbrachen. Außer diesen Vorrats- und Kochgefäßen fanden die Archäologen zwei bis heute in China übliche Gebrauchsgegenstände: eine Ingwerreibe und vier Insektenfallen (Tafel 11, rechts) aus Bronze. Eine zusammengerollte Eisenrüstung, Ballen von Seidenstoffen, Elefantenstoßzähne, Jade-*bi*-Scheiben und Schreibutensilien wurden in dieser Kammer aufbewahrt. Eine kleine Jadefigur (Tafel 10, oben), bislang die früheste vollplastische Darstellung einer Tänzerin, lag ursprünglich in einem der großen Bambuskästen, von denen nur noch Fragmente erhalten sind. Die Figur weist eine senkrechte Durchbohrung auf, sie gehörte wahrscheinlich zu einem kostbaren Jadegehänge. Die Lackkästen oder -dosen waren zum Zeitpunkt der Ausgrabung bereits zerfallen. Spuren einer dünnen Lackhaut allerdings fanden sich an einem kleinen massiven Goldgefäß, das laut Aussagen der Archäologen als Ständer für einen Lackbecher gedient haben soll (Tafel 11, links oben).

Nördlich der Vorhalle schloß sich die Hauptsargkammer an, auch sie war durch eine schwere Steintür verschlossen. In dem 5 m langen und 1,84 m breiten Raum stand der große königliche Lacksarg, der zum Zeitpunkt der Ausgrabung aber schon vergangen war. Nur anhand der Lage der Bronzegriffe konnte man die ungefähre Größe des ursprünglich schwarz und rot lackierten Sarges rekonstruieren. Die eindeutige Identifizierung des Königs wurde durch den Fund des kleinen Goldsiegels, das sich im Brustbereich des Verstorbenen befand, möglich (Tafel 11, links unten). Die Inschrift *Wen di xing xi* [文帝行璽] 'Siegel des Kaisers Wen' machte zudem seinen Anspruch deutlich, als souveräner Machthaber, neben den benachbarten Han-Kaisern, in seinem eigenen Land zu herrschen. Lanzen und Schwerter lagen an der westlichen Wand, Bronzebeschläge und Fragmente eines Lackstellschirms an der östlichen Wand plaziert. An den Stirnseiten des Sarges, dem Kopffach (*touxiang* [頭箱]) und Fußfach (*zuxiang* [足箱]), lagen die besonders geschätzten Beigaben: eine kleine Jadedose, ein Jadering mit der Darstellung von einem Drachen mit Phönix in Wolken (Tafel 9), Silber- und Goldschmuck und eine kleine Silberdose mit der Medizin für den König (Tafel 12). Der Leichnam des Königs lag in einem vollständig erhaltenem Jadepanzer (Tafel 8), dessen kleine Plättchen ursprünglich mit Hanfstoff verklebt und durch Seidenfäden zusammengehalten wurden. Er ist der früheste Jadepanzer, der bislang in China geborgen werden konnte, und der einzige mit einer Seidenfaden-Verbindung.

Insgesamt vier mitbestattete Frauen lagen in Särgen in der östlichen Nebenkammer aufgebahrt. Durch mehrmalige Überflutung und herabgestürzte Deckenplatten erlitt besonders dieser Raum schwere Zerstörungen. Ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000402

goldenes Siegel mit der Aufschrift *You furen xi* [右夫人璽] identifizierte eine der Frauen als die ranghöchste Begleiterin des Königs. Jade-Gehänge, Kosmetikdosen, Schmuck, Spiegel und Perlen waren den Frauen mitgegeben worden.

In der westlichen Nebenkammer entdeckten die Ausgräber insgesamt sieben Skelette, die dort auf dem Holzboden ohne Särge nebeneinander aufgebahrt lagen. Kochutensilien, Vorratsgefäße und einige Siegelrohlinge ließen vermuten, daß es sich bei den hier Bestatteten um die Dienerschaft des Königs handelte (aus dieser Kammer wurde wegen des schlechten Erhaltungszustandes kein Stück in der Ausstellung gezeigt).

Die hintere Kammer, die sich nördlich an die Hauptsargkammer anschloß, diente als Stauraum. Vorratsgefäße aus Bronze und Keramik und darin befindliche Speisereste gehörten wahrscheinlich zur Ausstattung der Küche.

Fast alle Beigaben waren ursprünglich in Seidenstoff gewickelt und anschließend in Kisten verpackt. Stoff- und Bambusreste auf einigen der Beigaben zeugen von der sorgfältigen Verpackung. Die anschließend angebrachten Tonsiegelverschlüsse trugen zum Teil den persönlichen Namen des Königs *Mo* [昧].

Zu der Ausstellung erschien ein umfangreicher Katalog: Margarete Prüch unter Mitarbeit von Stephan von der Schulenburg: *Schätze für König Zhao Mo – Das Grab von Nan Yue*. Heidelberg 1998.

Summary

In the age of unrest towards the end of the reign of China's First Emperor, Qin Shihuang, one of his generals for the South made himself independent: Far beyond the mountains, Zhao Tuo founded the southern kingdom of Nan Yue. Its capital, Panyu, was situated in the boundaries of the present city of Kanton. He ruled over a territory covering the present provinces of Guangdong and Guangxi, as well as parts of today's North Vietnam. After Zhao Tuo's death, his grandson Zhao Mo mounted the throne as a self-declared emperor. The exhibition presented eminent treasures from his tomb locked off in 122 B. C.

Already by the early 3rd century A. D. grave robbers tried to locate the Nan Yue tombs famous for their riches. But only in 1983 did construction workers happen to find the large stone chamber tomb of the second ruler of Nan Yue, Zhao Mo, at the "Elephant Hill" in Kanton.

The construction consists of seven chambers, reflecting not only wealth and power over precious goods, but also over human life. A total number of 15 concubines, guards, servants and musicians followed Zhao Mo into death.

The tomb is laid out around the central coffin chamber, in which Zhao Mo was buried in a jade suit. To the right was the room of the concubines. Another chamber was for the servants, the store-room was filled to the ceiling with carefully packed food vessels. Locked off by a massive stone door there

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000403

was an antechamber and two narrow rooms with musical instruments, ritual vessels, tools and weapons.

For the first time in the West – and only at the Schirn Kunsthalle Frankfurt – a selection of over one hundered precious grave furnishings was on show in December 1998 – January 1999. In their rich variety and uniqueness they express the special position of the Nan Yue King. Officially a vassal of the Western Han Dynasty (206 B. C. – 6 A. D.), he had managed to establish a large and powerful empire for a whole century, protected by the distance to the Han capital.

Zu den Tafeln

Alle abgebildeten Funde stammen aus dem Grab des Königs Zhao Mo von Nan Yue (gest. 122 v. Chr.). Sie befinden sich im Museum des Königsgrabes von Nan Yue der Westlichen Han-Dynastie (*Xi Han Nan Yue wang mu bowuguan* [西漢南越王墓博物館]) in Guangzhou, Provinz Guangdong, China.

Tafel 8: Schuppenpanzer des Königs Zhao Mo, Jade und Seide (Inv. Nr. D 50)

Tafel 9: Doppelring mit Drachen und Phönix, Jade (Inv. Nr. D 62)

Tafel 10 oben: Tänzerin, Jade (Inv. Nr. C 137)

Tafel 10 unten: Vorratsbehälter Situla, Bronze (Inv. Nr. B 59)

Tafel 11 oben links: Ständer für einen Lackbecher, Gold (Inv. Nr. C 136)

Tafel 11 unten links: Siegel des Königs Zhao Mo, Gold (Inv. Nr. D 79)

Tafel 11 rechts: Insektenfalle, Bronze (Inv. Nr. C 40)

Tafel 12: Kleine Dose, Silber (Inv. Nr. D 2)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000404

Prachtkorane aus tausend Jahren

Helga Rebhan und Winfried Riesterer, München

Außerhalb der islamischen Welt besitzt neben den Sammlungen der Bibliothèque nationale de France in Paris, der British Library in London, der Chester Beatty Library in Dublin, der Bibliothek des Vatikans und der privaten Khalili Collection in London die Bayerische Staatsbibliothek einen umfangreichen Koranbestand, den sie mit der Präsentation von 35 ausgewählten Exemplaren in der Ausstellung „Prachtkorane aus tausend Jahren" vom 7. Oktober – 12. Dezember 1998 einer größeren Öffentlichkeit vorgestellt hat. Die Ausstellung zeigte Exponate des 9. bis 19. Jahrhunderts aus den islamischen Kern- und Randgebieten und repräsentierte damit nahezu alle Stilrichtungen der Buchkunst des Korans.

Die hier ausgewählten Koranhandschriften auf den Tafeln 13–16 stammen aus dem 11. bis 15. Jahrhundert.

Koranhandschriften gehören durch den Ankauf der Bibliothek des Diplomaten und Orientalisten J. A. Widmanstetter im Jahre 1558 zum Gründungsbestand der Münchener Hofbibliothek. Durch die Säkularisation der bayerischen Klöster, die im Zuge der geistigen Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen in den Besitz von Koranhandschriften gelangt waren und den Übergang der Mannheimer Hofbibliothek nach München wurde der Koranbestand zu Beginn des 19. Jahrhunderts vermehrt. Eine bedeutende Ausweitung erfuhr die Sammlung 1858 durch den Erwerb der Bibliothek des französischen Orientalisten Etienne Quatremère. Dem Engagement des ehemaligen Leiters der Handschriftenabteilung, Herrn Dr. Karl Dachs, ist es vor allem zu verdanken, daß mit dem Ankauf wertvoller Handschriften die Koransammlung in den letzten dreißig Jahren gezielt ergänzt und zu einem repräsentativen Bestand ausgebaut wurde.

Der Koran spielt im religiösen Leben der Muslime eine zentrale Rolle. Er hat von Anfang an alle Lebensbereiche des islamischen Kulturkreises in einem weit stärkeren Ausmaß geprägt, als dies im christlichen Abendland die Bibel vermocht hat. Nach islamischer Lehre sind im Koran die von Muḥammad zwischen 610 und 632 empfangenen göttlichen Offenbarungen enthalten. Erst nach seinem Tod wurde der zunächst mündlich tradierte Text redigiert und unter dem dritten Kalifen ʿUṯmān (reg. 644–656) in einer allgemein verbindlichen Rezension festgelegt. Der Koran ist in 114 Suren unterteilt, die sich aus unterschiedlich langen Versen in Reimprosa zusammensetzen. Die Suren sind mit Ausnahme der ersten Sure, die nur sieben Verse zählt, in der Regel nach dem Prinzip der abnehmenden Länge ange-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000405

ordnet. Der Koran ist zwar die wichtigste Quelle des islamischen Rechts, doch sind seine Verse eigentlich für die rituelle Rezitation bestimmt, worauf der Name Koran, der „Rezitationstext" bedeutet, hinweist. Bis heute ist in einigen islamischen Ländern das Auswendiglernen des Korans Ziel der Elementarbildung. In sprachlicher Hinsicht gilt der Koran bei Muslimen als unnachahmliches Wunderwerk Gottes. Nach sunnitischer Überzeugung ist er das unerschaffene und damit ewig gültige Wort Gottes. Muslime behandeln den Koran – gerade in seiner Gestalt als Buch – mit größter Ehrfurcht und legten schon immer besonderen Wert auf die Ästhetik seines äußeren Erscheinungsbildes in Schrift, Illumination und Einband.

Bedingt durch das seit dem 8. Jahrhundert bestehende islamische Bilderverbot, das die Darstellung lebender Wesen untersagt – in der Praxis jedoch nur in der sakralen Kunst befolgt wurde –, erlangte die arabische Kalligraphie in der islamischen Kunst einen hohen Stellenwert. Die Schrift der meisten frühen Korane ist *kūfī*, ein Duktus, der auch in der islamischen Architektur Verwendung fand. Als Sonderformen des *kūfī* entstanden das *maġribī* (Taf. 14), die Schrift der Muslime Spaniens und Nordafrikas, und das östliche *kūfī* (Taf. 13). Mit dem Wechsel vom Pergament zum Papier und vom Quer- zum Hochformat kamen im 10. Jahrhundert Kursivschriften in Umlauf. Der Wesir Ibn Muqla (gest. 940) erstellte ein Proportionssystem für verschiedene Duktus, das der herausragende arabische Kalligraph Ibn al-Bawwāb (gest. 1022) weiterentwickelte. *nasḫī*, die gebräuchlichste Kursivschrift, gelangte durch den berühmten osmanischen Kalligraphen Şeyh Hamdullah (gest. 1520) zu höchster stilistischer Vollendung. Die dem *nasḫī* ähnlichen Kursivschriften *ṯuluṯ*, *rayḥān*, *tawqīʿ* und *riqāʿ* fanden vorwiegend in der Hervorhebung von Textstellen und Surenüberschriften Verwendung, während *muḥaqqaq* besonders im 14. Jahrhundert ein beliebter Duktus für monumentale Koranhandschriften war. In Iran entstand als Umgangsschrift um 1400 das *nastaʿlīq*, ab dem 18. Jahrhundert das schwer lesbare *šikasta* als Sonderform. In der Gestaltung des Schriftbildes von Koranhandschriften waren die Kombination mehrerer Schriften, die Aufteilung des Schriftraumes in mehrere Felder und die Rahmung des Schriftblocks besonders beliebt. Eine wichtige Rolle spielte auch ein ausgewogenes Verhältnis von Schriftspiegel und Rand.

Die Illumination, die ornamentale, nichtfigurale Malerei, ist in ihrer Entwicklung eng mit der arabischen Kalligraphie verbunden. Da das arabische Alphabet als Konsonantenschrift keine Kurzvokale zum Ausdruck bringt, wurden frühen Korantexten zur Kennzeichnung des Lautwertes eines Vokales farbige Zeichen hinzugefügt. Die Entstehung der Koranillumination steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Bedürfnis, den Korantext in Abschnitte zu gliedern. Zur Unterscheidung der Suren wurden zunächst nur Zierleisten zwischen die Zeilen gesetzt. Im Laufe der Zeit wurden Surenanfänge durch Verwendung verschiedener Schriftarten und -farben, durch farbliche Unterlegung, durch ornamentale Rahmung sowie durch Verzierung mit palmettförmigen Randmedaillons hervorgehoben. Als Verstrenner dienten farbige und goldene Ziermotive im Textverlauf. Randornamente kenn-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000406

zeichneten die Fünfer- und Zehnerzählung der Verse, markierten die äußere Einteilung des Korans in Leseabschnitte oder standen für eine rituelle Niederwerfung beim Gebet.

Seit etwa dem 9. Jahrhundert wurden illuminierte Zierseiten mit arabesker oder geometrischer Ornamentik vor den Textbeginn, später auch an das Textende gesetzt. Sie enthielten manchmal ein Kolophon, meist dienten sie ästhetischen Zwecken. Eine weitere Gestaltungsmöglichkeit war die Illumination der ersten Textdoppelseite, die bei vollständigen Koranhandschriften in der Regel die Eröffnungssure schmückte oder die Verzierung des Textbeginns mit einem kunstvoll ausgearbeiteten Kopfstück. Während bei den ornamentalen Schmuck- und Textdoppelseiten in Koranhandschriften des 14. Jahrhunderts das geometrische Element vorherrschte, setzte, begünstigt durch die Verwendung geglätteten Papiers, ab 1400 ein verfeinerter, heiter wirkender Stil ein, der von den Timuridenhöfen in Herat und Schiras ausging (Taf. 16) und die Buchkunst der islamischen Welt von Delhi bis Istanbul beeinflußte: Luxuriös ausgestattete Anfangs-, Mittel- und Schlußzierseiten sind mit zahlreichen minuziös ausgearbeiteten Ornamenten überzogen und mit zierlichem Rankenwerk übersät. Die illuminierten Seiten vor und nach dem Korantext enthalten oft Bittgebete oder Koranverse, die in Ziermedaillons gesetzt sind. Während in der Farbgestaltung von Koranilluminationen Blau- und Goldtöne jahrhundertelang dominierten, treten in der iranischen Buchkunst seit dem 18. Jahrhundert Rottöne stärker hervor. Seit dem 18. Jahrhundert ist der Einfluß europäischer Stilelemente in der Koranausstattung zunehmend erkennbar. Die Illumination später osmanischer Koranhandschriften des 19. Jahrhunderts zeigt deutliche Barock- und Rokokoformen, während die ersten im 19. Jahrhundert gedruckten Korane nach traditionellen Vorbildern angelegt sind.

Die Zählung der Suren und der Rezitationsabschnitte in den folgenden Beiträgen richtet sich nach der offiziellen Kairiner Koranausgabe von 1924.

H. R.

Tafel 13

Koran in östlichem *kūfī* – Iran, spätes 11. Jahrhundert

Papier, 60 Blätter, 24,5 x 18,5 cm. Östliches *kūfī*, 5 Zeilen, Anfangs- und Schlußseite 4 Zeilen. Illuminiert. Späterer Ledereinband. Erworben 1979 (Cod. arab. 2603).

Die hervorragend erhaltene Handschrift enthält den 20. *ǧuz'* (Sure 27,56–29,45) eines ursprünglich dreißigteiligen Korans, der wegen seiner monumentalen Kalligraphie und der prunkvollen Illumination zu den großartigsten Koranausgaben zählt. Ihre hohe Wertschätzung zeigt eine türkische Bemerkung auf der Zierseite, die sie der Hand des Kalifen 'Alī (gest. 661), des Vetters und Schwiegersohns Muḥammads, zuschreibt. Weitere Abschnitte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000407

oder Fragmente dieses Korans sind weltweit über verschiedene Sammlungen verstreut. Ein Abschnitt, der sich in der Sammlung des Prinzen Sadruddin Aga Khan befindet, stammt von demselben Kalligraphen und Illuminator oder zumindest aus derselben Schule wie der vorliegende *ǧuz'*.

Der Text ist auf bräunliches Papier in fünf Zeilen pro Seite geschrieben, ausgenommen die Anfangs- und Schlußseiten mit drei beziehungsweise vier Zeilen des Korantextes. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts fielen bei der Herstellung von Koranhandschriften der Wechsel von Pergament zu Papier, der Übergang vom Quer- zum Hochformat und die Einführung von Kursivschriften und des östlichen *kūfī* zusammen. Dieser monumentale Duktus, der seit dem späten 10. Jahrhundert in Iran entstand, ist durch den Kontrast von niedrigen Buchstabenkörpern und außergewöhnlich langen Vertikalen und Diagonalen charakterisiert. Für den Kalligraphen erforderte er ein Höchstmaß an technischem Geschick.

Die Handschrift beginnt mit einer vorwiegend in Goldtönen gestalteten Zierseite mit arabesken Stilelementen, die von einem komplexen Flechtwerk mit einer Randpalmette eingefaßt ist. Die Anfangsdoppelseite des *ǧuz'* wirkt mit ihrer durchgehend geometrischen Struktur perfekt proportioniert: Eine mit goldenen Ornamenten und blauer Ovalkartusche verzierte *ǧuz'*-Überschrift, goldilluminierte Palmetten am oberen und unteren Rand, aufeinanderstehende Quadrate mit Schriftzeichen, die den Abschnitt des *ǧuz'* angeben, und die Umrahmung des Schriftblocks erscheinen spiegelbildlich auch auf der linken Seite. Das Papier der Anfangsseiten ist mit einem Spiralmuster grundiert, während den Hintergrund der ebenfalls spiegelbildlich angelegten Schlußdoppelseite vegetabile Elemente bilden.

Die Illumination der Handschrift ist sehr vielfältig: Vokale sind mit roter Tinte, Vokallängen und Konsonantenverdoppelungen mit grüner Tinte, und diakritische Zeichen mit goldenen Punkten angezeigt. Kleine blaue Buchstaben in Kursivschrift bilden Lesehilfen zum Haupttext. Sonnenartige Ornamente markieren die Verse. Am Rande bezeichnen nach oben hin zugespitze Medaillons je fünf Verse, *šamsa*s je zehn Verse, und Quadrate weisen auf weitere Unterteilungen des *ǧuz'* hin. Die weiß umrahmten Surenüberschriften in Goldtinte stehen in einem mit goldenem Blütenwerk unterlegten Schriftfeld, das von einer Randpalmette verziert wird. H. R.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000408

Tafel 14

Koran aus Sevilla – Sevilla, 1227

Pergament, 130 Blätter, 22 x 19,5 cm. Andalusischer *maġribī*-Duktus, 25 Zeilen. Illuminiert. Späterer nordafrikanischer Ledereinband. Erworben 1558 (Cod. arab. 1).

Im islamischen Spanien entstandene Korane wurden nach der Reconquista, der christlichen Zurückeroberung, meist zerstört. Die wenigen heute noch erhaltenen Exemplare wurden von muslimischen Flüchtlingen nach Nordafrika gerettet. Auf diesem Wege ist vermutlich dieser andalusische Kodex nach Tunesien gelangt. Die 1227 in Sevilla – der Hauptstadt des Almohadenreiches – fertiggestellte Handschrift wurde 1535 von den Truppen Karls V. bei der Eroberung von Tunis erbeutet. Später kam sie in den Besitz des Diplomaten und Orientalisten J. A. Widmanstetter (1506–1557), der eine umfangreiche Bibliothek – darunter etwa 200 orientalische Handschriften – erworben hatte. Seine 1558 von Albrecht V. von Bayern angekaufte Sammlung gehörte zum Grundstock der Münchener Hofbibliothek, der heutigen Bayerischen Staatsbibliothek. Widmanstetter, der über gute Arabischkenntnisse verfügte und sich mit dem Koran inhaltlich auseinandersetzte, hat mehrere Korankodices gesammelt.

Die Handschrift ist in brauner Tinte im zierlichen andalusischen Stil des *maġribī*-Duktus geschrieben, dessen Schriftbild sehr kompakt wirkt. Vokale werden durch verschiedene Farben, die Verse durch drei goldene Punkte und je fünf Verse durch den Buchstaben ه hervorgehoben. Kreismotive zeigen die Zehnerzählung der Verse an. Randornamente weisen entweder auf die *ǧuz'*- und *ḥizb*-Einteilung oder eine *sağda*, eine rituelle Niederwerfung beim Gebet, hin. Die mit einem Randmedaillon verzierten Surenüberschriften in goldenem *kūfī* stehen frei oder sind in geometrisch gestaltete Schriftfelder gesetzt. Auf zwei spiegelbildlich angelegten Anfangszierseiten sind reich gegliederte Kreise mit einem Sternenmuster von fast quadratischen Rahmen umgeben. In der Farbgebung dominiert Gold, das von Dunkelrot, Grün, Schwarz und Weiß dezent unterstrichen wird. Auf der Schlußseite ist in einer von quadratischen Rahmen in Rosa und Gold eingefaßten Rosette das Kolophon geschrieben.

Zur Deutung des Korantextes hat Widmanstetter auf der auf Tafel 14 gezeigten Seite lateinische Glossen angebracht. Die Eröffnungssure des Korans, die Gebetscharakter hat, vergleicht er mit dem Vaterunser. Am oberen Rand der Seite vermerkt er in arabischer Schrift den Namen der Eröffnungssure, ihre Entstehung in Mekka und die Anzahl ihrer Verse.

Der restaurierte Klappeneinband aus braunem Leder ist etwas jünger als die Handschrift. Ein Kreis in der Mitte mit gepunzten Punkten und Quadraten und ein Zierrahmen weisen auf die nordafrikanische Herkunft des Einbandes hin.

H. R.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000409

Tafel 15

Koran mit Lesartenvarianten – Ägypten oder Syrien, 1388

Papier, 185 Blätter, 40 x 30 cm. *nasḫī* und *muḥaqqaq*, 31 Zeilen. Illuminiert. Osmanischer Ledereinband, 19. Jahrhundert. Erworben 1967 (Cod. arab. 1113).

Besondere Beachtung verdient die auf 1388 datierte mamlukische Prachthandschrift durch detaillierte Ausführungen des Kalligraphen Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Ḥalabī zur Lesartenkunde des Korantextes. Da frühen Aufzeichnungen sowohl Vokalisationszeichen als auch diakritische Zeichen zur Unterscheidung gleich geschriebener Konsonanten fehlten, entstand eine Vielfalt von Lesevarianten. Als Kenner der kanonischen „Sieben Lesungen", die auf sieben Koranautoritäten des 8. Jahrhunderts zurückgeführt werden, weist sich der Schreiber in einem fünfseitigen Vorwort aus. In einem Nachwort erläutert er sämtliche Siglen, die er in der Handschrift verwendet: Jedem Namen der autoritativen Koranleser – darunter ʿĀṣim, auf den der Text der heute weit anerkannten Kairiner Koranausgabe von 1924 zurückgeht – ordnet er ein Sigel zu. Unter die am Textrand vermerkten Lesevarianten in roter Tinte setzt er diese Siglen zur Kennzeichnung der Vertreter, auf die die Lesart zurückgeht. Über dem Text angebrachte rote und blaue Buchstaben dienen als Rezitationszeichen. Außergewöhnlich sind neben die *basmala* geschriebene Buchstabensiglen, die – wie der Schreiber erklärt – mit ihrem jeweiligen Zahlenwert die Anzahl der in der Sure enthaltenen Buchstaben und Wörter angeben.

In der hervorragend erhaltenen Handschrift heben sich in den goldumrahmten Schriftspiegeln die erste, mittlere und letzte Zeile durch monumentales *muḥaqqaq* von den dazwischengeschobenen Zeilen in *nasḫī* ab. Goldene Wirbelrosetten als Versteiler sowie kreis-, tropfen- und mandelförmige Randmedaillons für die *ǧuz'*- und *ḥizb*-Einteilung bereichern das Schriftbild. Die Surenüberschriften in goldenem *ṭuluṭ* sind in einfache blaue Rahmen gesetzt.

Die Handschrift beginnt und schließt mit einer Zierseite, die ein *šamsa*-Medaillon mit Knospen- und Blütenranken auf blauem und goldenen Grund zeigt. Die Anfangs- und Schlußzierseiten sind nach dem gängigen Schema in mehrere Felder aufgegliedert, die von einem Flechtband gerahmt werden. Die Ausführung der Illumination weicht hingegen von den im 14. Jahrhundert üblichen Gestaltungselementen ab: Kräftige Blüten- und Knospenranken auf zart schraffiertem Grund umgeben den in eine Wolkenform gesetzten Text. Im oberen und unteren Schriftfeld der Schlußzierseiten stehen die in weißem *ṭuluṭ* ausgeführten Surenüberschriften und eine Abschlußformel in blaugrundigen, mit goldenem Rankenwerk überzogenen Kartuschen, die seitlich von einem Halbkreisornament begrenzt werden, während das mittlere Schriftfeld überwiegend mit Goldtönen grundiert ist. Außergewöhnlich ist ein halbkreisförmiges Randornament, das zwei grün unterlegte Bogenfelder umschließt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000410

Der türkische Einband aus dem 19. Jahrhundert zeigt eine sehr dekorative Ornamentik: Im rechteckigen Mittelfeld mit gebuchteten Ecken bildet ein Gitterwerk aus *saz*-Blättern Felder, die mit einem Muster aus Goldpunkten geprägt sind. Mehrere goldene Randlinien begrenzen ein Rankenwerkband, das in den Ecken Lilien formt. H. R.

Tafel 16

Timuridischer Fürstenkoran – Iran, ca. 1395–1435

Papier, 451 Blätter, 41 x 32 cm. *muḥaqqaq*, *ṭuluṭ* und *nasḫī*, 11 Zeilen. Illuminiert. Zeitgenössischer Ledereinband. Erworben 1979 (Cod. arab. 2621).

Die prachtvolle Illumination mit goldener *muḥaqqaq*- und *ṭuluṭ*-Schrift verleiht diesem Koran sowohl auf den Zierseiten als auch in den übrigen Teilen eine majestätische Ausstrahlung. Doch für welchen Fürsten aus der Dynastie der Timuriden dieser Prachtkodex hergestellt wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln, weil das Kolophon, das darüber hätte Auskunft geben können, vollständig verloren gegangen ist. Als Auftraggeber kommen jedoch in erster Linie die in Herat bzw. Schiras residierenden Timuridenprinzen Bāysunġur und Ibrāhīm Sulṭān in Frage, alle beide selbst ausgezeichnete Kalligraphen und Kunstmäzene.

Die Mittelzierseite ist den ersten vier Versen der Marien-Sure (Sure 19) gewidmet. Sie zeigt mit ihrer heiteren, auf Mittelblau basierenden Farbigkeit und der luftigen Ausführung der vegetabilen Elemente, vor allem auf den rötlich schraffierten Textzwischenräumen, die typischen Stilmerkmale der timuridischen Buchillumination, welche ab 1400 auf die Buchkunst der islamischen Welt von Istanbul bis Delhi ausgestrahlt hat. Zwei Rechtecke, die vertikal dreifach gegliedert sind, bilden das Grundschema der Anlage. Auf den beiden mittleren Feldern stehen jeweils vier in monumentalem Gold-*muḥaqqaq* geschriebene Textzeilen, flankiert von schmalen Vertikalfeldern. Die darüber und darunter stehenden Rechteckflächen enthalten *kūfī*-Schriftkartuschen mit dem Namen der Sure, dem Ort ihrer Verkündigung, der Zahl ihrer Verse und den beiden Versen 79 und 80 aus Sure 56, die am häufigsten für den Koranschmuck verwendet werden. Zwei neben den Schriftspiegeln stehende *wakf*-Stempel dokumentieren, daß der Schatzverwalter Ḥusayn Āġā diesen Koran im Jahre 1058 (1648) zum Stiftungsgut erklärt und einer Moschee oder Medresse gestiftet hat. Am Anfang und am Schluß ist die Handschrift mit je zwei weiteren Doppelzierseiten ausgestattet. Die originellste, unmittelbar vor Beginn des eigentlichen Korantextes stehend, ist leider nur teilweise erhalten. Sie zeigt in einer Übernahme aus der islamischen Architektur den Schriftzug Allāh im schwer lesbaren Quadrat-*kūfī*-Duktus, wobei die Ziegelsteinstruktur noch angedeutet ist.

Auf den übrigen Seiten sind nach einem neuen Gestaltungsprinzip jeweils zwei eingerückte, mit schwarzer Tinte geschriebene *nasḫī*-Textblöcke mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000411

drei Zeilen monumentalem Gold-*muḥaqqaq* oder -*ṭulūṭ* kombiniert. Da für die Surennamen neben *ṭulūṭ* und *kūfī* auch *riqāʿ* verwendet wird, bietet die Handschrift ein Spektrum von fünf verschiedenen Schreibstilen.

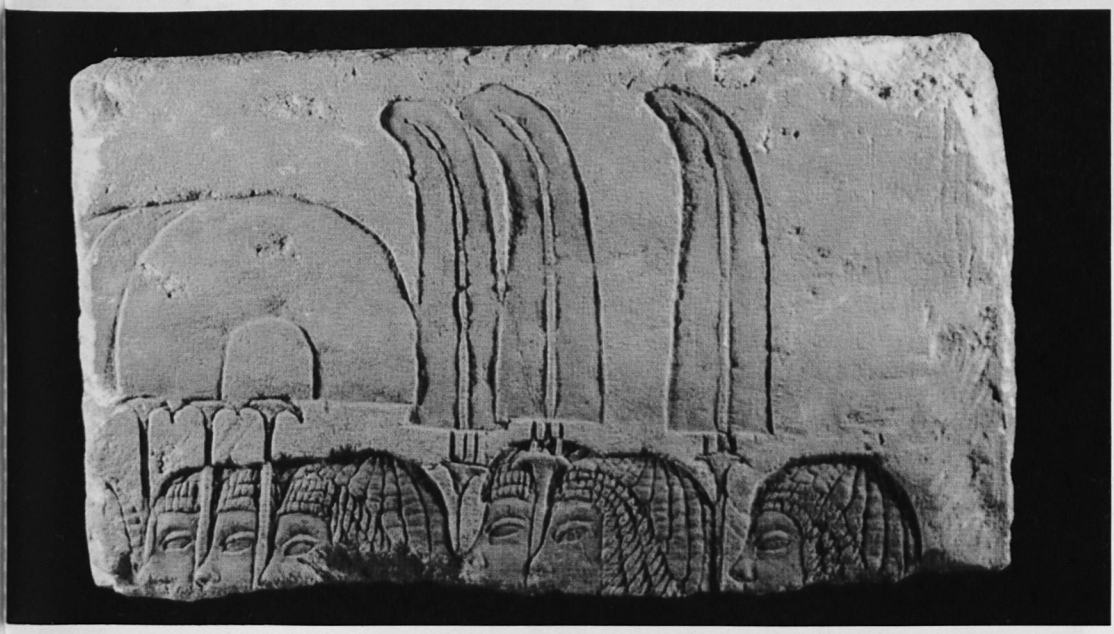
Läßt die Zierseitenillumination an die Schiraser Schule denken, weist der prachtvolle Einband auf Herat hin. Hier blühte, seitdem Bāysunġur den Täbriser Meisterbuchbinder Qawām ad-Dīn an seinen Hof geholt hatte, die Kunst des Lederfiligrans, wie es für die blau grundierten Medaillons, Anhänger und Eckstücke auf Vorderdeckel und Klappe verwendet wurde. Goldgestempelte Randleisten begrenzen die Innenfelder und leiten zu den umlaufenden, blindgestempelten Schriftbändern mit Koranversen über. Vergoldete *šamsa*-Ornamente schmücken die Dublüren. W. R.

Zu der Ausstellung ist ein Katalog „Prachtkorane aus tausend Jahren" erschienen, der von der Bayerischen Staatsbibliothek, D-80328 München, bezogen werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000412



Hörnerkrone einer Kultstatue, um 2100 v. Chr.



Relief mit Wedelträgern, um 1350 v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000413

TAFEL 2



Ischtar-Tor

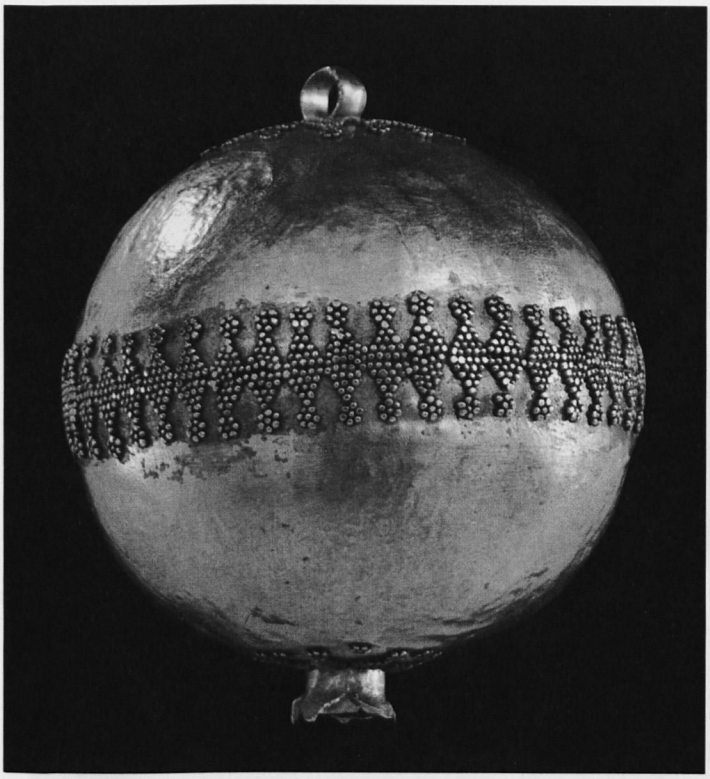
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000414



Sphinx, phönizisch, um 850 v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000415

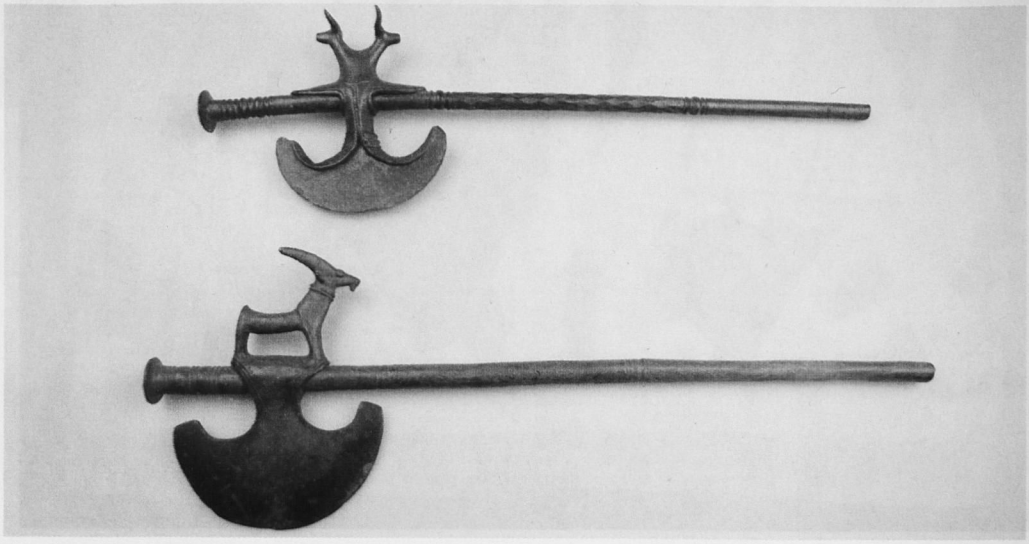
TAFEL 4



Kultobjekt in Form eines Granatapfels
Gold, um 1300.–1100. v. Chr.



Babylonisches Rollsiegel aus Karneol,
800–600 v. Chr.

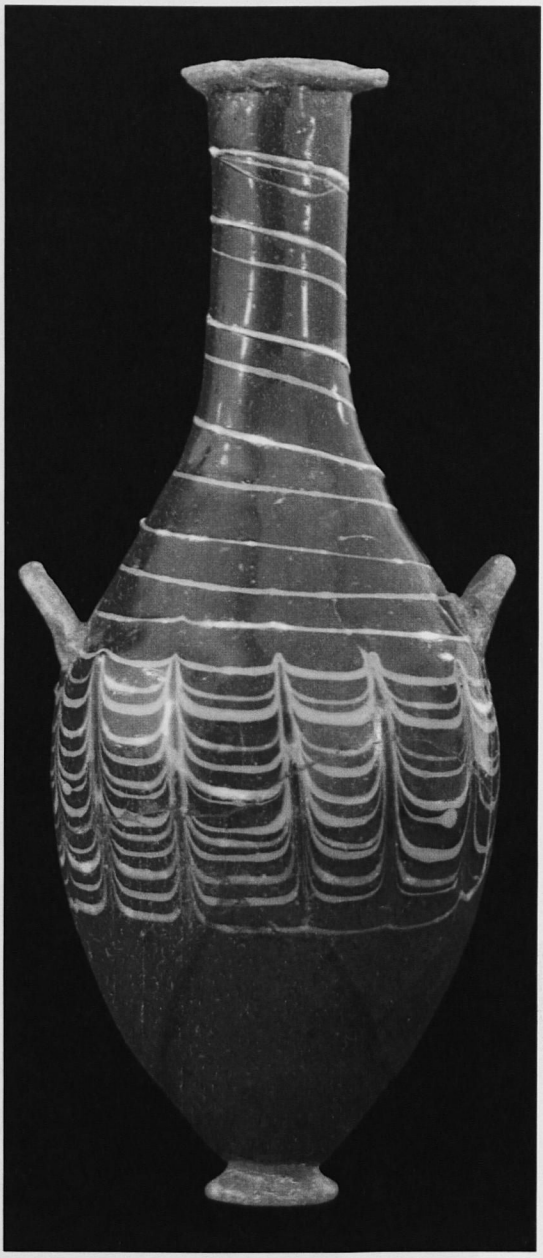


Hethitische Kultäxte, 1400–1200 v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000416



Fragment eines Kultständers aus Ton,
1. Jahrtausend v. Chr.



Parfümflasche aus Glas,
Mitte 18. Dynastie, ca. 1400 v. Chr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000417

TAFEL 6



Tora-Mantel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000418



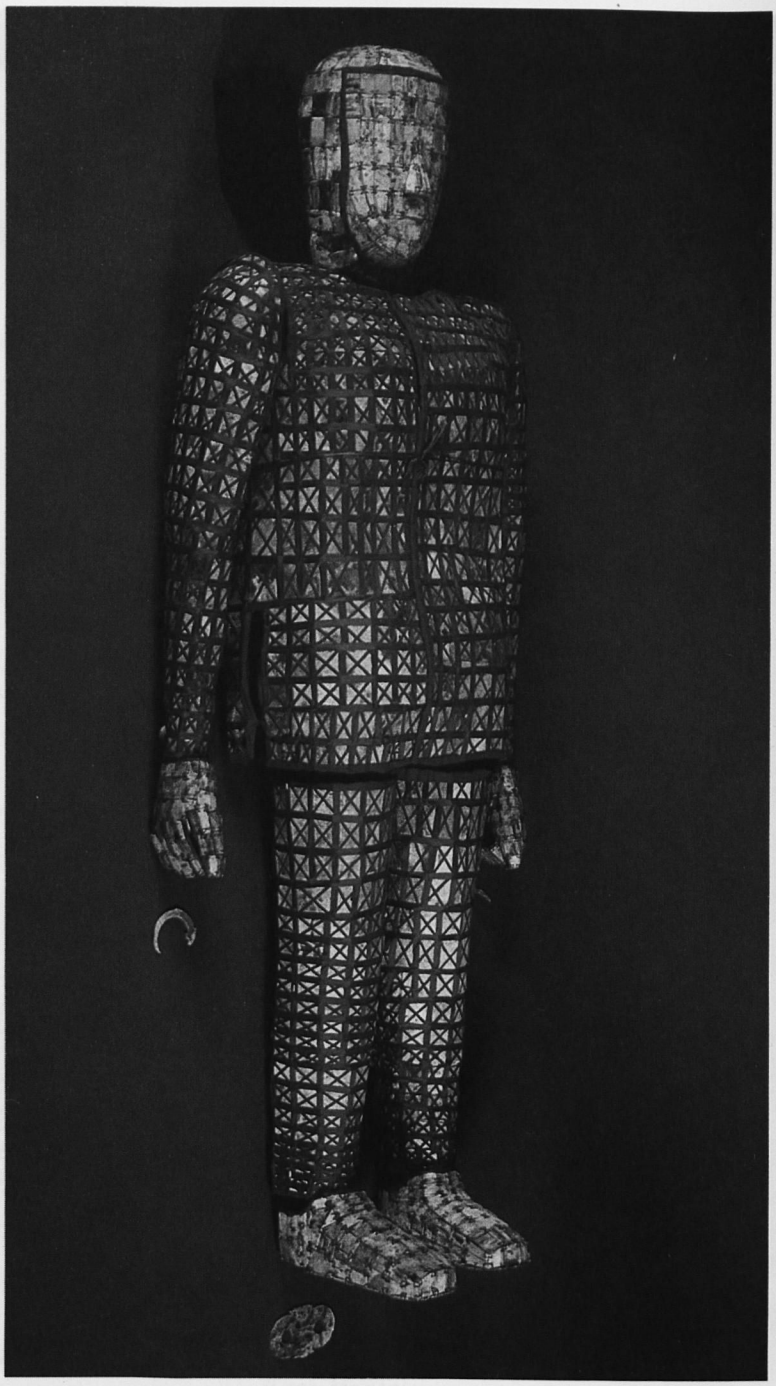
Schofer



Torarolle und Torazeiger

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000419

TAFEL 8



Schuppenpanzer, Jadeplättchen und Seide aus der Hauptsargkammer

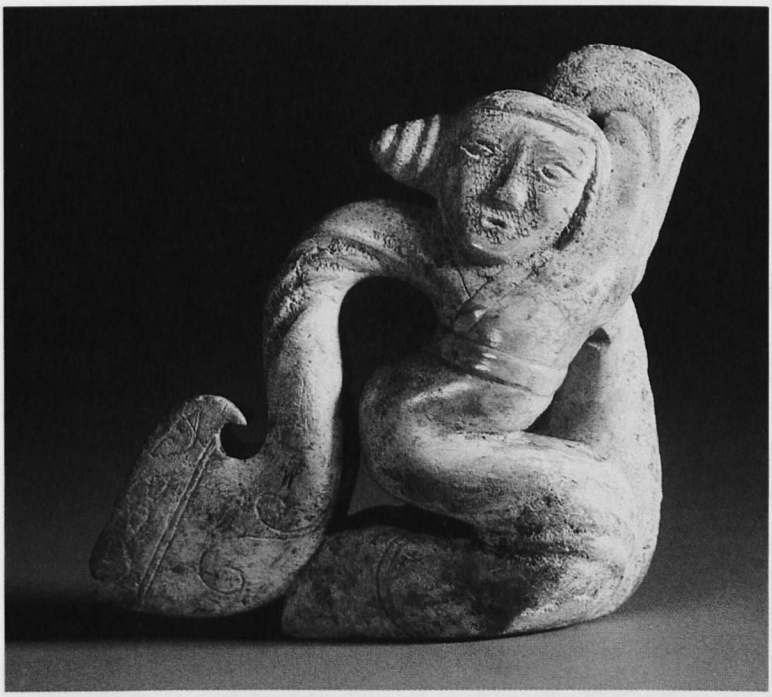
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000420



Doppelring mit Drache und Phönix, Jade, aus der Hauptsargkammer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000421

TAFEL 10



Tänzerin, Jade,
aus der westlichen Vorkammer



Vorratsbehälter, Bronze
aus der östlichen Vorkammer,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000422



Ständer für einen Lackbecher, Gold,
aus der westlichen Vorkammer



Insektenfalle, Bronze,
aus der westlichen Vorkammer



Siegel, Gold,
aus der Hauptsargkammer

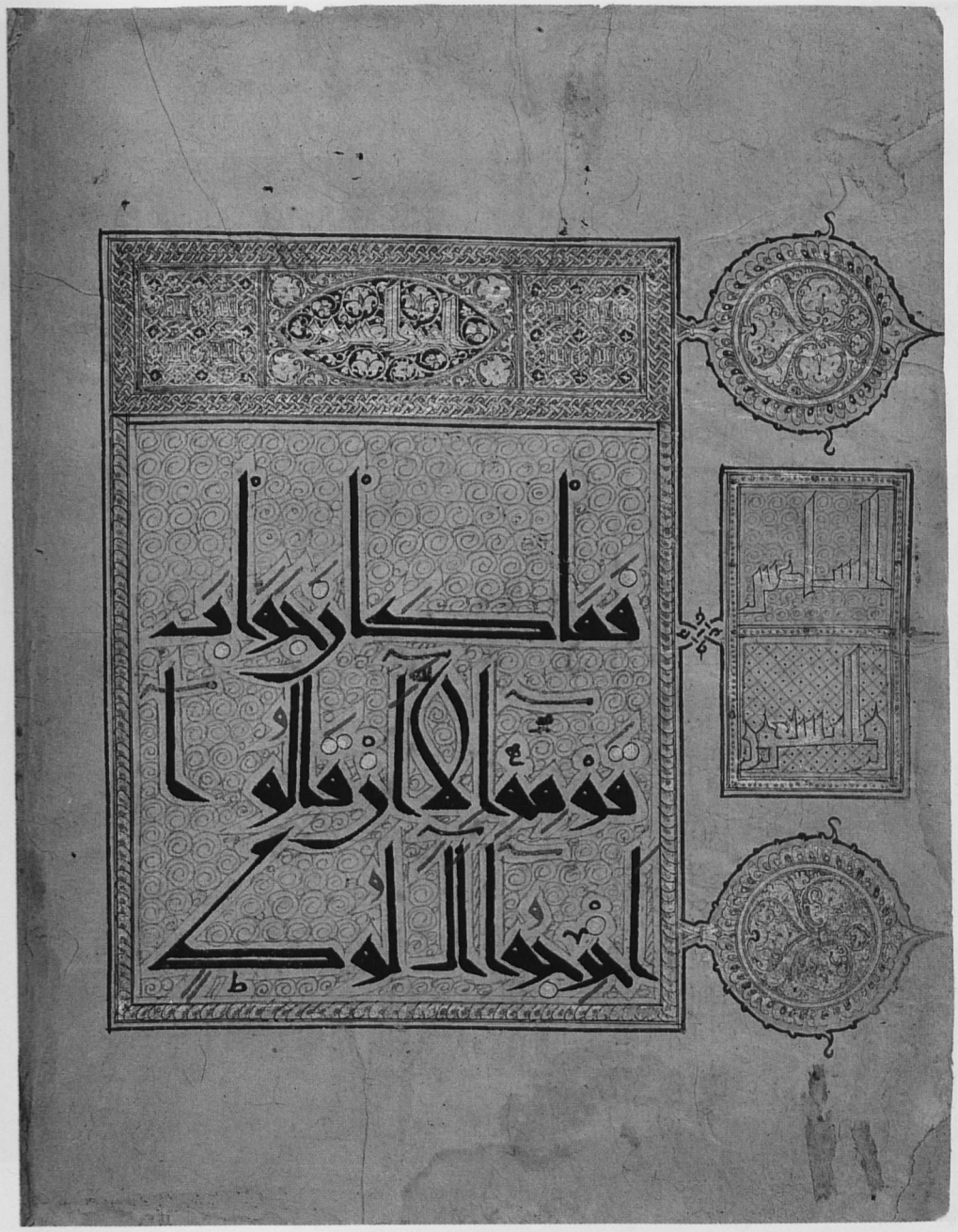
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000423

TAFEL 12



Kleine Dose, Silber, aus der Hauptsargkammer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000424



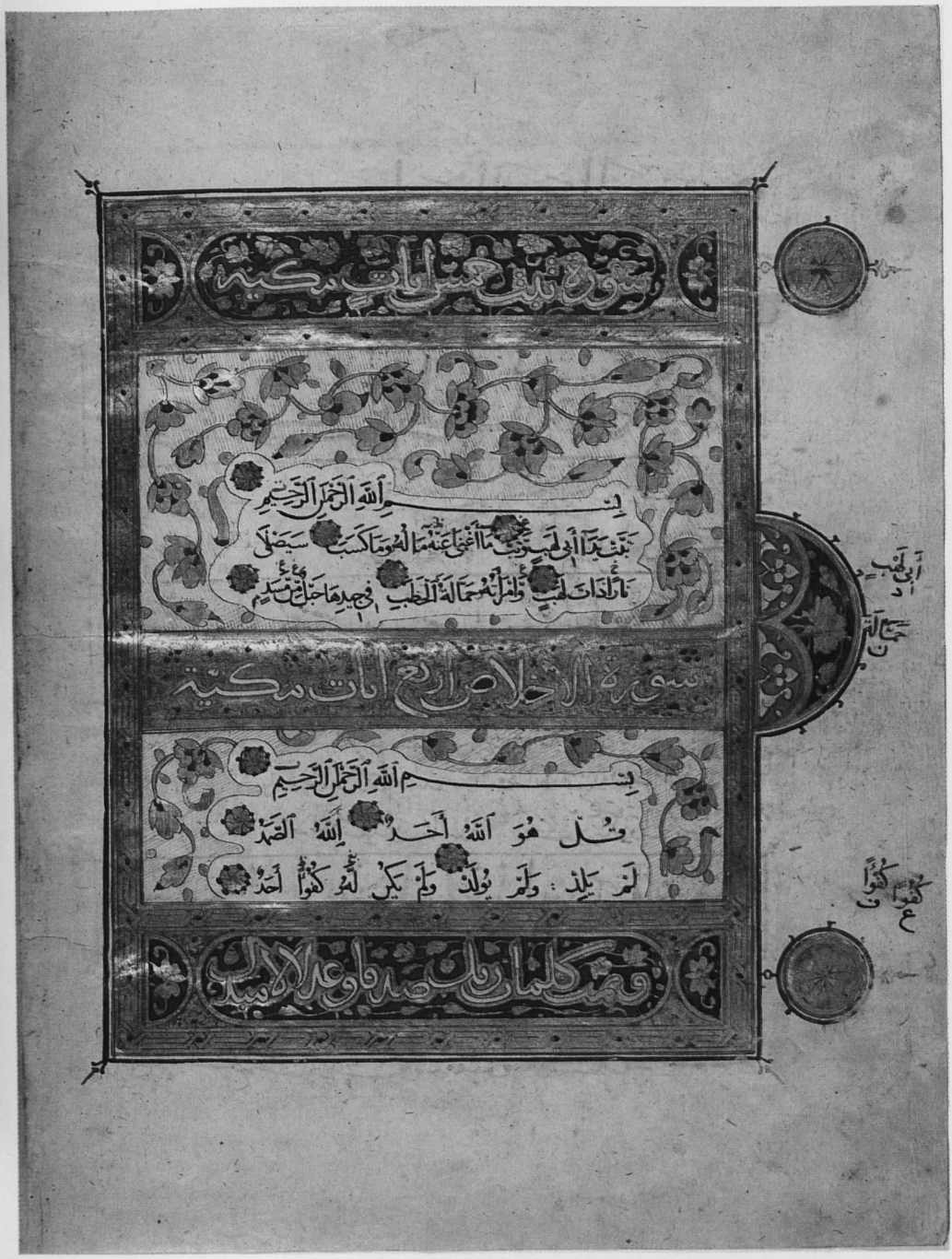
Koran in östlichem Kufi

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000425

TAFEL 14



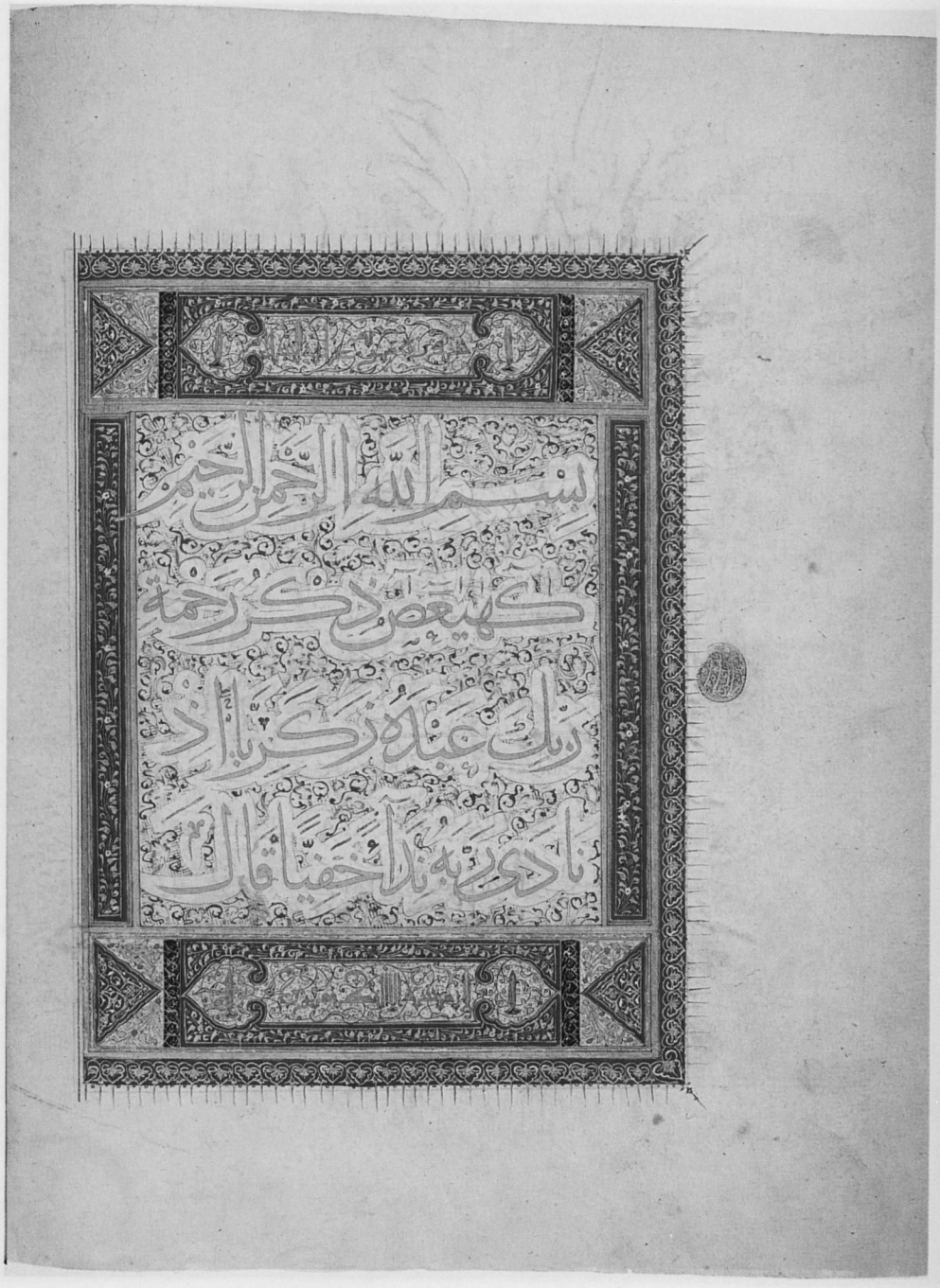
Koran aus Sevilla



Koran mit Leseartenvarianten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000427

TAFEL 16



Timuridischer Fürstenkoran

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000428

BUCHBESPRECHUNGEN

FRIEDRICH JUNGE: *Neuägyptisch. Einführung in die Grammatik.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996. 404 S. ISBN 3-447-03820-9.[1]

Während es an Grammatiken des Mittelägyptischen inzwischen nicht mehr mangelt, die zum Zwecke des akademischen Unterrichts konzipiert und in erfreulicher Zahl über die letzten Jahre hinweg publiziert worden sind, war eine Einführung ins Neuägyptische bislang ein Desideratum. ADOLF ERMANS *Neuägyptische Grammatik*[2] diente über Jahrzehnte als Basis des Studiums, wobei sie eher den Status einer Referenz- denn einer Schulgrammatik hat. Das gleiche wird man von der zuerst 1975 aus der Feder von JAROSLAV ČERNÝ und SARAH I. GROLL (mit Unterstützung durch CHRISTOPHER J. EYRE) vorgelegten Auswertung des nichtliterarischen Materials der 19. und 20. Dynastie sagen dürfen.[3] So wertvoll und unverzichtbar sich diese Kompendien auch für die Beschäftigung mit dieser Sprachstufe und die Lektüre der dementsprechend verfaßten Texte erwiesen haben, so wenig geeignet dürften sie doch für eine systematische Vermittlung auf seiten des ägyptologischen Lehrbetriebs sein. Ein gravierender Mangel mag nicht zuletzt fehlende Transparenz in der Darstellung syntaktischer Strukturen und morphologischer Eigenheiten des Neuägyptischen sein. Dazu kommt auch der eher erratische Charakter der Darstellung: diese Sprachstufe wird nirgends in die gesamte Sprachgeschichte des Ägyptischen eingeordnet; ältere, also klassisch-ägyptische, wie auch jüngere, also demotisch-koptische Syntagmen werden eher beiläufig erwähnt[4]. Das Fehlen jeglicher Tabellen erschwert den Umgang mit diesen Darstellungen wie auch das rasche Auffinden der jeweils in den einschlägigen Texten vorliegenden Syntagmen. Übungen zum Selbststudium, wie sie Sir ALAN

[1] Die folgende Rezension ist aus der Perspektive und (bislang einmaligen) Erfahrung im Umgang mit dem Werk im Unterricht entstanden. Sie zielt weniger auf die Überprüfung der vom Autor gebotenen grammatikalischen „Erklärungen" als auf die „Benutzerfreundlichkeit" auf seiten von Dozenten und Studenten. Für eine intensive Mitarbeit sowie dabei gemachte Verbesserungsvorschläge und -wünsche an den Rez. während eines Semesterkurses bedanke ich mich bei folgenden Teilnehmern des Seminars: Sabine Hänsch, Sandra Lippert, Marianne Schnittger, Martin Stadler und Yvonne Ott.

[2] 2., völlig umgestaltete Auflage (Leipzig 1933, repr. Hildesheim – New York 1979 [mit einem Index von HARRY A. HOFFNER, Jr.]).

[3] *A Late Egyptian Grammar* (Rom 1975). Inzwischen in der 3., aktualisierten Auflage (Rom 1984).

[4] Hierzu jetzt das dezidiert sprachhistorisch angelegte Buch von ANTONIO LOPRIENO: *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction* (Cambridge 1995); *pass.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000429

H. GARDINERS *Egyptian Grammar*[5] von 1927 schon auszeichnen und die damit didaktisches Neuland erschlossen hatte, vermißt man ebenfalls.

Nach Einschätzung des Rez. war es in der Vergangenheit nicht selten ägyptologische Praxis, Kenntnisse im Neuägyptischen anhand der Lektüre eines längeren Textes zu erlangen. Das *Zweibrüdermärchen* oder die *Erzählung von Horus und Seth* mußten dazu u. a. herhalten, denkbar ungeeignete Kandidaten angesichts ihres unverkennbar literarischen Genres. Wurden und werden Mittelägyptisch und eventuell noch Koptisch anhand einführender Schulgrammatiken gelehrt, bedeutet der Erwerb darüber hinausgehender Kenntnisse in den übrigen Sprachstufen meist den Sprung ins kalte Wasser.[6]

Um so begrüßenswerter ist daher das Erscheinen der hier anzuzeigenden *Einführung in die Grammatik des Neuägyptischen*[7] von FRIEDRICH JUNGE. Sie ist aus einem systematisch aufgebauten Unterricht entstanden und hat das Ziel, einen leichteren Zugang zu den entsprechenden Texten zu ermöglichen.[8]

Innerhalb der historisch grob auf die Spanne der 18.–21. Dynastie (15.–10. Jh. v. Chr.) sich erstreckenden Sprachstufe des Neuägyptischen unterscheidet Junge verschiedene Sprachnormen oder -register. Texte aus der genannten Epoche bedienen sich je nach Sprechsituation, Intention, Sprecher und Adressat, z. T. auch abhängig vom Schriftträger (Papyrus, Ostrakon oder Stein), unterschiedlicher sprachlicher Konventionen oder Normen. Ein Geschäftsbrief unterliegt in aller Regel einer anderen Norm oder Diktion als ein Hymnus. Die jeweils gewählte Diktion trägt mithin der spezifischen Verlautbarungssituation Rechnung, so daß man das verfügbare Textmaterial grob in diese Kategorien einteilen kann:

1. Alltagstexte (Briefe, Abrechnungen),
2. literarische Texte (Hymnen, Erzählungen, Lehren etc.),
3. sozial- und staatsideologische oder Dekorumstexte (Privat- und Königsstelen; Grabinschriften und sog. „historische" Texte),
4. theologische Texte (im allerweitesten Sinne).

Dabei unterliegt die für den alltäglichen Bedarf verwendete Umgangssprache größeren und sich rascher durchsetzenden Veränderungen als die unter Punkt 2.–4. verwendete Sprache, die sich einer elaborierteren Norm verpflichtet zeigt. Diese normhierarchisch höherstehenden Texte schleppen eine gehörige Portion sprachhistorischen Ballastes mit sich und sind Modernisierungen gegenüber eher abhold. JUNGE: „Je höher eine Textart in der Hierarchie der Normen angesiedelt ist, desto mehr Widerstand leistet sie sprachlichen Veränderungen" (21).

[5] Mit dem Untertitel *Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3. Aufl. 1957.

[6] Der Zugang zur demotischen Grammatik wird jetzt erfreulicherweise durch J. JOHNSONS *Thus Wrote 'Onkhsheshonqy. An Introductory Grammar of Demotic* (2nd Edition Revised Chicago 1991) erheblich erleichtert.

[7] So der Titel auf dem Innentitel.

[8] Für den frankophonen Sprachraum ist zeitgleich die Schulgrammatik *La Langue des Ramsès. Grammaire du Néo-Égyptien* von FRANÇOIS NEVEU (Paris 1996) erschienen; dazu die Rez. von DEBORAH SWEENEY, in: Lingua Aegyptia 5 (1997), S. 289–294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000430

Junge verteilt das neuägyptische Schrifttum auf die beiden Normen „Medio-Neuägyptisch" und „Neuägyptisch". Zur ersteren Norm zählt er die Texte auf den Amarna-Grenzstelen, die Geschichte vom Verwunschenen Prinzen, das Qadesch-Poem und -Bulletin sowie den Bericht über den Seevölkerkrieg, zum „eigentlichen" Neuägyptisch die administrativen Quellen aus Deir el-Medineh (zumeist auf Ostraka), die *Late Egyptian Miscellanies*, *Ramesside Administrative Documents*, Pap. d'Orbiney, Horus & Seth sowie Wenamun. Das Corpus der *Late Ramesside Letters* vermißt man jedoch in seiner Spalte „Neuägyptisch".

Bei der jeweiligen Analyse eines neuägyptischen Textes gilt es stets zu berücksichtigen, wo er innerhalb der Normhierarchie der gesamten Sprachstufe anzusiedeln ist. Man könnte auch diese Kettenfrage an einen gegebenen Text stellen: „Wer spricht zu/mit wem wann worüber (und ggf. warum)?"

Das Neuägyptische erweist sich somit eher als eine gelehrte Fiktion. Erman mußte sich seinerzeit bei seiner Grammatik noch überwiegend auf Quellen der Kategorien 2.–4. beschränken, Černý und Groll setzen sich davon rigoros ab, indem sie ausschließlich Quellen der 1. Kategorie ihrer Beschreibung zugrundelegen. Erst die Einbeziehung sämtlicher Normen ermöglicht eine adäquate Differenzierung der gesamten Sprachstufe Neuägyptisch.

Diese Vorbemerkungen und weitere zu Textträgern, Anlage von Briefen auf Papyri, Regeln der Transkription kursiver sowie Transliteration sämtlicher Texte in ein wissenschaftliches „Alphabet" bilden Gegenstand der Einleitung (0.). Junge optiert für eine dem tatsächlich schriftlich fixierten Konsonantenbestand angepaßte, eben „abbildende, phonematische Umschreibung" (28.). Letzte Konsequenz ist hierbei nie zu erreichen und kleinere, hier nicht einzeln notierte Inkonsequenzen begegnen denn auch im Verlaufe seiner Präsentation. Übersetzungen in die jeweilige Zielsprache sollten nicht „wörtlich" sein, vielmehr gelte es, die eigene Interpretation via Übersetzung transparent werden zu lassen; Rez. begrüßt diesen Weg ausdrücklich. Mit der von R. A. Caminos zitierten trefflichen Maxime des Hl. Hieronymus könnte man sagen: *Non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.*[9]

Jedes der insgesamt sieben umfangreichen Kapitel ist in mehrere Abschnitte mit je eigener Kurzbibliographie gegliedert, wo sich die relevante Spezialliteratur findet. Die Eigenheiten von „Orthographie und Schriftsystem" bilden das erste Großkapitel (1.). Auch hier findet man Neues, nämlich grundsätzliche Bemerkungen zum „historischen Lautwandel", der in anderen Standardgrammatiken eher stiefmütterlich behandelt wird. Gerade für das Verständnis der noch nach Erman so vermeintlich „wilden Orthographie" des Neuägyptischen sind derartige Ausführungen von elementarer Bedeutung. Es ist eine – auch ganz persönliche – Erfahrung aus dem Grammatikunterricht, daß die Probleme bei der Auffindung einer Wortwurzel im großen *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* erheblich sein können, wenn historisch bedingte Lautveränderungen zu diesen Rechnung tragenden, veränderten Graphien geführt haben.

[9] *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow* (Oxford 1977), S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000431

Die anschließenden Kapitel behandeln

2. Morphosyntaktische Merkmale und Eigenheiten
   - analytische Verbalformen im Gegensatz zu synthetischen des Mittelägyptischen (sog. „Konversion")
   - Determinantien: Artikel; Demonstrativa; Suffixpronomina
   - direkten und indirekten Genitiv; Apposition; Adverbialattribut; Zahlen
   - Elemente des Satzbaus wie enklitische Personalpronomina; Imperativ; Infinitiv und Pseudopartizip; Partikel, Interjektionen, Konjunktionen
   - erste Grundlagen der Verbalmorphologie (wie nominales *sḏm=f*)
3. Die Satzkonjugationen und Formen des einfachen Satzes
   - Adverbialsatz oder Präsens I incl. der Umstandsform
   - Futur III
   - nominales *sḏm=f*
   - Imperativ und Prospektiv
   - Kausativkonstruktionen
   - Präteritum oder perfektisches *sḏm=f*
4. Nominalsatz und Cleft sentence
5. Gliedsatzkonjugationen und Formen des zusammengesetzten Satzes
   - Konverter und deren Funktion (*jw*; *ntj*)
   - Non-initial main sentence (NIMS = Hauptsatz in nicht-erster Position eines aus mindestens zwei Syntagmen bestehenden Satzgefüges)
   - Nomensatz- und Adverbialkonjugationen
   - Konjunktionalsätze (incl. des Konjunktivs *mtw=f-sḏm*)
6. Satzgefüge und einfache Satzgruppen
   - Voranstellung von Satzgliedern (*jr* + Satz)
   - topikalisierte Nominalphrasen und Adverbiale
   - Verklammerte Ausdrücke (Konditional- und Wunschsätze)
   - Koordinationsformen der Erzählung (*ḫr-jr-ḫr-sꜣ-* und *wn.jn=f*-Konstr.)

In einem Anhang (7.) werden die bekannten Formen von Eiden und Schwüren, der Brief als Textsorte, außerdem die wichtigsten Maße und Gewichte behandelt. Daneben erfolgt ein sehr nützlicher Überblick über „Titel, Ämter und Funktionen in Deir el-Medina", woher ein erheblicher Teil der nicht-literarischen Dokumentation des Neuägyptischen stammt. Eine Bibliographie, Verzeichnis der in den Beispielen vorkommenden Wörter sowie sachliche und grammatikalische Indizes beschließen das Werk.

Im Verlaufe seiner Darstellung der grammatischen Phänomene sind Übungsstücke aus authentischen Texten aller in der Einleitung genannten Textregister eingebaut, die die Vielfalt des Neuägyptischen veranschaulichen. Diese Übungen sind mit einem grammatikalischen sowie sachlichen Kommentar versehen, der es den Benutzern ermöglichen soll, die Texte ohne Zuhilfenahme bereits existierender Übersetzungen zu erarbeiten.

Erklärungen linguistischer Termini finden sich in zahlreichen eingerahmten Rasterflächen über die Kapitel verteilt. Hier erwartet man in dem Kasten[10] „Tempus, Aspekt, Modus ..." auf S. 121 spätestens das Stichwort „Aktionsart".

[10] Generell mag man sich eine weniger dunkle Grundierung dieser Kästchen wünschen, die nicht gerade zur Lesbarkeit beiträgt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000432

Erwähnt wird es zuerst in einem Atemzug mit „Aspekt" auf S. 69, aber nirgends erklärt; auch der Index „10.5 Allgemeine Stichwörter" (S. 389 ff.) führt es nicht auf.[11] Besser wäre es, nicht-operationalisierte Termini schlicht zu vermeiden.

Zum Zwecke noch größerer Benutzbarkeit dieser Einführung schlage ich – für den wünschenswerten Fall einer weiteren Auflage – vor, die Textbeispiele fortlaufend durchzunumerieren. Dies dürfte ihr (Wieder)auffinden im Verlaufe des grammatikalischen Kommentars wesentlich erleichtern. Innerhalb der Tabellen wären Nummernverweise auf die entsprechenden Beispiele zur jeweiligen Konstruktion durchaus angebracht. Das gilt insbesondere bei solchen größeren Umfanges (wie etwa S. 177 oder S. 268).

Einige Kleinigkeiten noch:

S. 34: Wenn auch außerhalb der bei JUNGE gezogenen historischen Grenzen des Neuägyptischen liegend, schreibt man *bd.t* 'Emmer' im Abnormhieratischen durchaus wieder  , was graphemisch eher einem Archaismus gleichkommt.

S. 43: Das kanaanäische Lehnwort für „Meer" ist *yam* zu vokalisieren, nicht *yom*. Zu dem vermeintlich genuin ägyptischen Wort *wrry.t* 'Streitwagen' s. die Ausführungen bei W. NAGEL in: W. NAGEL – C. EDER: *Altsyrien und Ägypten*, in: Damaszener Mitteilungen 6 (1992), S. 68–72: Herleitung aus dem Altindischen der Indoarier (< *rátʰa-*), woher auch das Deutsche Wort „Rad".

S. 54 [2.1.2 (1)]: Der Wechsel zwischen  und scheint mir eher paläographisch, d. h. durch fehlendes Diakritikon bei  im Hieratischen, denn phonematisch bedingt zu sein.

Tabelle 2.1.2 (2): Die Graphie  statt gewöhnlichem  kann durchaus eine Ferndeixis im Sinne von „jene(s)" ausdrücken, wie eine Beobachtung B. GUNNS bei A. H. GARDINER: *A Protest against Unjustified Tax-Demands*, in: RdE 6 (1951), S. 119 n. *f*], zeigt; s. ferner Rez.: *Zwei Akten aus der Getreideverwaltung der XXI. Dynastie* (P. Berlin 14.384 und P. Berlin 23098). In: H. ALTENMÜLLER – R. GERMER (Hrsg.): *Miscellanea Aegyptologica. Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag* (1989), S. 48 n. d).

S. 78 f.: Übungstext [2.1.7 (3)]: zu den – für Anfänger – nicht ganz einfachen Zahlenverhältnissen in dieser Akte mag ein Verweis auf den Artikel *In Defense of an Ancient Reputation* von S. VINSON, in: GM 146 (1995), S. 93–102, nützlich sein.

S. 104 u. S. 243: ϥⲁⲛⲧ(ⲉ)ⲭⲥⲱⲧⲙ wird von J. D. RAY (im Anschluß an J. H. JOHNSON) nicht auf *šꜣ-mtw=f-sḏm* mit inhärentem Konjuntiv *-mtw=f-*, sondern auf mit nasaliertem Vokal versehenes *šā'tfsōtm* zurückgeführt. Dabei dient der scheinbare Konjunktiv nur als graphemische Umsetzung der tatsächlichen Aussprache („in rapid speech"); id.: *Nasal Vowels in Egyptian*, in: Enchoria VIII/2 (1978), S. 77–78.

[11] Ohne dazu an dieser Stelle weit auszuholen, sei nur die Problematik der Abgrenzung zwischen „Aspekt" und „Aktionsart" erwähnt, weshalb J. LYONS auf die Verwendung des letzteren Terminus gänzlich verzichtet; s. id., *Semantik*, Bd. II (München 1983), S. 311 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000433

S. 119 [3.1.1 (3)]: Zur Nexusnegation *bn ... jwnʾ* s. inzwischen den Artikel *La négation* bn ... ʾiwnʾ *en Néo-Égyptien* von J. WINAND, in: LingAeg 5 (1997), S. 223–236.

S. 105 [2.3.2 (3)] resp. S. 125 [3.1.4 (2)]: Da die Fragepartikel *jn* bei Wenamun konstant  geschrieben wird, sollte die Transliteration der Beisp. aus 2,65 und 2,77 vereinheitlicht werden.

S. 109 [2.3.3 (2)] resp. S. 125 [3.1.4 (2)]: liegt in *ḥr-pʾ-sdm-j.jr=f* jetzt ein „determinierter" oder ein „»konjugierter«" Infinitiv vor? Ersterer Terminus scheint auf die Relation zum best. Art. *pʾ*, letzterer auf diejenige zum finiten *j.jr=f* zu verweisen (?).

S. 145 f. (3.4): Kurz nach Einführung des Terminus' „Prospektiv" optiert JUNGE auf S. 146, Z. 1, für den „Optativ", kurz darauf für den „Potentialis". Diese Häufung verschiedener Termini für prinzipiell das gleiche Phänomen könnte auf seiten der Studierenden eher zur Begriffsverwirrung denn -klärung beitragen.

S. 159 f. (Übung 3.4.6): Texteinleitendes *M-pw* ist eher Hypokoristikon für *Jmnw-m-jpʾt* 'Amenemope' denn unpersönliches 'Wer ist es?', zumal der Empfänger tatsächlich so heißt; s. a. R. VAN WALSEM: *A Variant of the Personal Name >M-pw<*, in: GM 83 (1984), S. 143.

S. 160: Hinweis 4,9: Zum idealen Lebensalter von 110 Jahren s. die inzwischen erschienene Studie *Die Unschuld des Kindes. Eine neue Deutung der Nachschrift von CT spell 228* von J. ASSMANN, in: T. DU QUESNE (Ed.): *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for BH Stricker* (Oxford 1995), S. 19–25: die ersten 10 Jahre bilden diejenige Lebensphase, in der sündhaftes Verhalten möglich, aber auch verzeihlich ist, erst die „restlichen" 100 Jahre gelten als eigentlich ideale Lebenszeit.

S. 210, letzte Zeile: Das „interlokutive Subjekt" eines Nominalsatzes ist laut H. J. POLOTSKY, der diesen (und den folgenden) Terminus eingeführt hat [*Grundlagen des koptischen Satzbaus, I* (1987), S. 19 f.], auf die 1. und 2. Person beschränkt, wohingegen die von JUNGE anhand seiner Beispiele S. 211 oben demonstrierte 3. Person das „delokutive Subjekt" darstellt. „Interlokutiv" (< *interloqui*) meint doch wohl das „Sprechen zwischen" A und B oder 1. und 2. Person, „delokutiv" das „Sprechen über" eine/n in der 3. Person behandelten Person/Gegenstand. Handelt es sich also lediglich um eine Verwechslung der Termini? S. auch A. LOPRIENO: *Ancient Egyptian*, z. B. S. 105 u. ö. Mit dem in der modernen Funktionalen Grammatik gängigen Begriff „interlokutiv" scheint der POLOTSKY'sche nichts gemein zu haben.[12]

S. 214 (5.1.2 (4)): Inwieweit der Terminus „Allquantor" (für das Adjektiv *nb*) eingebürgert ist, wagt Rez. zu bezweifeln. Müssen solche Ungetüme den Text belasten? Immerhin erscheint es nicht in den Indizes ...

S. 217 (5.1.2 (4)): Ex. pLeAm 4,9: *swḏ* ist doch wohl passiv. Part., nicht aktivisches, im Unterschied zu *wn* zuvor.[13]

S. 240 (5.4.1): In der Tabelle zu den Konjunktionalsätzen vermißt man die Notierung der Konstruktion *m-sʾ-pʾ-sḏm j.jr=f*, für die auf S. 245 die Illustration erfolgt (aus pBM 10052 4,7–8).

[12] Worauf mich meine Würzburger Kollegin in der Indogermanistik, SABINE ZIEGLER, hinweist.

[13] Vorschlag SANDRA LIPPERT.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000434

S. 253 (5.4.3 (3)) u. S. 263 (5.6.3., Hinw.): Ex. pSalt 124 rt. 2,13: Literaturverweis auf A. McDowell: *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna* (Leiden 1990), S. 16–18, zu *sḫ3 n-/ḥrw n-*, ist aktueller als Černý (1932); so aber im 9. Wörterverzeichnis S. 366 vorhanden.

S. 260 (5.6.2) und S. 273 (Ex. LRL 47,7–9) resp. S. 278 (Ex. pBM 10052, 13,24–25): Dort erscheinender Pianchi ist in allen Fällen die gleiche Person, aber nicht einmal Vorgänger und Schwiegervater Herihors (S. 260), dann (S. 273 u. S. 278) der Sohn Herihors. Rez. folgt hier den Thesen K. Jansen-Winkelns in seinem Aufsatz *Das Ende des Neuen Reiches*, in: ZÄS 119 (1992), S. 22–37.

S. 262 (5.6.3) Übung, Hinw. 2,10–12: Wieso der typische Sethname *ʾ-ph.ty* 'Groß an Ansehen' bedeuten soll, ist nicht recht einsehbar; warum nicht beim althergebrachten „Von-großer-Kraft" (im Sinne von „Potenzprotz") bleiben? S. H. te Velde: *Seth, God of Confusion* (Leiden 1977), S. 38.

S. 268: Nochmals zur Tabelle. In dem Fall, wo auf eine adverbiale Topikalisierung in Gestalt eines *ḫr-jr-(ḥr)-sʾ* (u. ä.) eine *jw=f-ḥr-sḏm-* Konstr. folgt, steht sie im Range eines NIMS (*non-initial main sentence*). Folgt aber auf diese Protasis ein *wn.jn=f-(ḥr)-sḏm*, dann stehen weder diese Formation noch eventuell anschließendes *jw=f-(ḥr)-sḏm* auf der Stufe eines NIMS, sondern erst die in diesem Falle folgende *ḥ'.n=f-sḏm*-Konstruktion. Für die Exx. HorSeth 4,1–4 und 6,5–7 (S. 295 resp. S. 296) bedeutet dies eine etwas modifizierte Handlungschronologie: „Erst nachdem Hathor gekommen, sich vor ihren Vater gestellt und sich entblößt hatte (je *jw=f-(ḥr)-sḏm*) da/daraufhin (*ḥ'.n-NN* ...) lachte der Große Gott auf und ..." bzw. „Als sie (*wn.jn=s* ...) zauberte und ein schönes Mädchen wurde (*jw=f-(ḥr)-sḏm*), da/daraufhin (*ḥ'.n=f* ...) begehrte er sie ..."

S. 304: Neueste Übersetzung und Kommentierung des pValençay I bei G. Vittmann: *The Hieratic Texts*, in: B. Porten (Hrsg.): *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden 1996), S. 57–59.

S. 322: Pap. Amiens (+ Pap. Baldwin!) gehören nicht in die Zeit Ramses' III., sondern entweder in die des V. oder VII. dieses Namens; J. J. Janssen: *The Elusive Date of Papyrus Amiens*, in: GM 155 (1996), S. 61–65.

Der Text des (mittelägyptischen) Bauern ist nach der veralteten Ausgabe von F. Vogelsang (Leipzig 1913) zitiert, nicht aber nach der aktualisierten von R. B. Parkinson: *The Tale of the Eloquent Peasant* (Oxford 1991). Junges Zitat aus (alt) B 1,11 entspricht (neu) Parkinson B 1,42.

S. 341 (s. auch S. 121; S. 135; S. 213): *jb=Suff./N* + *r-* 'das Herz von NN ist gerichtet auf ...', d. h. 'jemand will etwas tun' u. ä., ist bei weitem nicht auf die 1. Sing. beschränkt, sondern auch mit anderen Agensangaben konstruierbar und dies sowohl pronominal als auch nominal; dazu A. M. Bakir: *Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-first Dynasty* (Le Caire 1970), S. 104; Rez.: *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh* (Wiesbaden 1997), S. 104 f.; S. 107, mit weiteren Belegen. Dieses Idiom wird auch in dem Med-Habu-Text 80 auf S. 47, Z. 3–4, vorliegen, wo zu lesen ist: ... *jb-nṯr-pn sḫpr-tʾ m-wḫm-ʿ r-smn-tʾšš.w Tʾ-mrj* 'Das Herz dieses Gottes, der das Land aufs neue hat werden lassen [= relativische Parenthese], war darauf gerichtet, die Grenzen Ägyptens festzusetzen/wollte die Grenzen Ä. festsetzen'.

S. 348: Kopt. ⲙⲁ 'Ort' geht nicht auf *bw*, sondern auf die durch *m* präfigierte Form von *ʾj* 'Ort; Platz; Stelle' (> demot. *mʾ*) zurück, wie G. Fecht in seinem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000435

Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der Ägyptischen Sprache (Glückstadt – Hamburg – New York 1960), §§ 183 ff., gezeigt hat.

Völlig ungeachtet dieser Monita minima wird Rez. weiterhin diese *Einführung ins Neuägyptische* seinem akademischen Unterricht zugrundelegen und weiterempfehlen. Friedrich Junge gebührt das pädagogische Verdienst dafür, das Neuägyptische aus dem Schattendasein gelehrter Diskussionen herausgeholt und durch seine Arbeit dozierbar gemacht zu haben.

Hans-W. Fischer-Elfert, Würzburg

Estudios de dialectología norteafricana y andalusí (vol. 1), ed. por J. Aguadé, F. Corriente, M. J. Cervera e I. Ferrando, Universidad de Zaragoza: Área de estudios árabes, 1996. 245 S.

Die EDNA abzukürzende neue Zeitschrift belegt das verstärkte arabistisch-dialektologische Interesse in Spanien. Unter den elf Beiträgen des ersten Bandes (6 span., 5 franz.) ragt das Glossar der arabischen Wörter im Portugiesischen (S. 5–86) von F. Corriente heraus, das man wegen seiner arabistischen Verläßlichkeit in Zukunft zusätzlich zu anderen Nachschlagewerken hinzuziehen muß. Eine Umkehrung des Glossars wäre nützlich, würde aber den Rahmen eines Zeitschriftenbeitrages sprengen. D. Caubet untersucht die Verwendung der präverbalen Partikel *ka-* sowie der Hilfsverben *gāləs* 'sitzend', *ḫāyəḍ* 'versunken' u. a. zur Bezeichnung der Begleithandlung im Marokkanisch-Arabischen.

In vier Beiträgen werden Texte in den Dialekten von Ānžra (Á. Vicente) und Šəfšāwən (E. Natividad/A. Rahmouni), ein andalusisch-aragonesischer Text aus dem 16. Jh. (I. Ferrando) sowie ein sprachlich gemischter Liedertext algerisch-arabisch/französisch einer modernen Musikgruppe (M. Meouak/J. Aguadé) vorgestellt. Bei Betrachtung derartiger Texte wird klar, daß nur eine systematisch-phonetische Umschrift für die Umschreibung arabischer Dialektproben in Frage kommen kann. Da nicht alle Leser immer alle von Dialekt zu Dialekt variierenden Realisationsregeln parat haben können, würde in vielen Fällen z. B. ein phonemisches Schwa */ə/* phonetisch falsch als [ə] interpretiert werden.

L. Messaoudi behandelt das affrizierte *ǧ* im Dialekt von Ǧbala, welches in anderen Dialekten einem *ž* entspricht. Die synchrone Analyse zeigt, daß in diesem Dialekt *ǧ* nicht die Langstufe zu *ž* darstellt, da z. B. im Verdoppelungsstamm *ᶜaǧəl* gegenüber *ᶜəž:əl* 'beschleunigen' in anderen Dialekten eine solche Entsprechung wegen der verschiedenen Vokale nicht vorliegt.

In dem Beitrag über die Präverben im Maghrebinischen (J. Aguadé) schließlich wurde viel Material zu einem komplizierten Thema zusammengetragen. Es ist dem Verf. darin zuzustimmen, daß man nicht versuchen sollte, alle Partikeln auf einen einzigen Ursprung zurückzuführen. Dennoch würde ich *tā-* gerne von *tāw* (in Libyen und Tunis, vgl. kl. *tawwaⁿ* 'sofort') ableiten, wobei *tā-/* (in den dritten Personen) *tū-* dann eine morphologische Angleichung an *kā-/kū-* (< *kān/kunt* und nicht *yakūn*) darstellen würde. Das eigentlich Faszinierende sind aber die konjugierten Formen in dem Dialekt von Šəfšāwən (sg. 3. m. *lā-*, 3. f. *dā-*, 2. *dā-*, 1. *nā-*), die in der Tat auf das Berberische zurückgehen dürften. Dazu muß man die Lautentwicklung (berb.) *təlla* 'sie ist' > *tā-* > *dā-* ansetzen. Auf dieses *dā-* der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000436

3. f./2. c. sg. und 2. pl. folgt übrigens das auf *t-* zurückgehende *d*-Präfix der Verbalform (z. B. *dā-dəktəb* 'sie schreibt, du schreibst'). Trotz der angeführten Herleitung der Partikel *ka-* aus dem Seinsverb sollte man nicht vergessen, daß eine präverbale Partikel *k-* in Südarabien bezeugt ist (zu altsüdarab. *k-* vgl. im Tigrinischen *k(ə)-*, z. B. *kəḥəbbər ʾəfättu* (d. i. strukturell: *kə-ʾə≡ḥəb:ər≡ø ʾə≡fät:əw≡ø* 'ich will zeigen [*daß ich zeige]').

Rainer Voigt, Berlin

Gregor Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Berlin – New York: Walter de Gruyter 1996. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Bd. 14. xi u. 214 pp. ISBN 3-11-014862-5.

Scientific handling of the Prophet's biography began in Medina in the last third of the first century A. H. and the beginning of the second. One of the first historians was 'Urwa b. al-Zubayr (d. 94/712), whose aunt on the mother's side was the Prophet's wife, 'Ā'isha. 'Urwa transmitted reports about all the major events in Muḥammad's life, laying the foundations for the *maghāzī*. Relatively young sources wrongly ascribe to him a *K. al-maghāzī*, or describe him as the first to compile a (systematic) *maghāzī* book. In fact, his pupils collected his traditions, creating (*kutub*) *maghāzī* (*li-*)*'Urwa b. al-Zubayr*. Or he may have had "books" in the sense of copybooks (*Hefte, zusammengestellte Blätter*) for private use, including the reports which he collected on the subject. A chronological order of the materials at that stage was unlikely. Similarly, 'Urwa's student, al-Zuhrī (d. 124/742), did not compile a proper, well-organized *maghāzī* book. His collection was no more than historical *ḥadīth*s somehow organized. There was no more opposition to writing in Zuhrī's time, so he prepared *Kolleghefte*. Zuhrī was Ibn Isḥāq's (d. 150/767) most important teacher. The latter did for the *maghāzī* what Mājishūn and Mālik b. Anas did for the *fiqh*: he compiled a *muṣannaf* which mainly followed a chronological order. Ibn Isḥāq's well-organized *muṣannaf*, at least to begin with, included materials for his lectures and was not meant for the general public. In the meantime Ibn Isḥāq continued to lecture on Muḥammad's biography and his lectures possibly included materials which are not found in his book, or have a different form in it. This can account for differences between the book and other traditions of Ibn Isḥāq.

So in 'Urwa's generation the "books" were records to support the memory, in Zuhrī's generation they were *Kolleghefte* (with the exception of the lost compilations which he prepared for the court). With the *muṣannifūn* we start to have well-organized works. However, this was still *Literatur der Schule für die Schule*. Proper books did not appear before 800 A.D.

The first of the two topics studied by Schoeler in depth is Muḥammad's first revelation. His *isnād*-cum-*matn* study is focussed on Zuhrī's report about the first revelation, quoted in 'Abd al-Razzāq's (d. 211/827) *Muṣannaf*. It is a *Konglomerat* of different elements which appear independently in various sources. With regard to the wording or the length of the tradition, it makes no difference whether the source in question is a *maghāzī* or a *ḥadīth* book. In other words, there is no his-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000437

torical version as opposed to a *ḥadīth* one. After 800 A.D. we only find small variants between the parallel texts. One generation earlier, at the time of Ma'mar b. Rāshid, there are wider editorial changes. When we go further back, to the versions traced back to Zuhrī, we encounter differences. Above all, two passages are placed differently with the ensuing change of meaning. There are also many other variations, some fundamental. Now did Zuhrī receive his report from 'Urwa? There are transmissions of 'Urwa's report which are independent of Zuhrī's. They differ from each other as they differ from Zuhrī's transmission. Still, it is the same story, because the central motives and their order are the same. 'Urwa was the first transmitter of the *Konglomerat*, the tradition was probably known and transmitted in the first century of Islam.

Ibn Isḥāq's report on the same topic, which can be reconstructed from several sources, is different from Zuhrī's. The former is generally more detailed than the latter though the latter has two motives missing in the former. Ibn Isḥāq's report is more of a *qiṣṣa* created by a *qāṣṣ* or storyteller than of a *ḥadīth*, while Zuhrī limits himself to the essentials and his report is more of a *ḥadīth*. Still, they have a common source. The *Konglomerat* found in Zuhrī and the very similar one in Ibn Isḥāq were already created in the first century by the *qāṣṣ* 'Ubayd b. 'Umayr, a client of the Zubayrids who read it to the Zubayrid family. 'Urwa later received it from the same family, transmitting it in turn to his son Hishām and to Zuhrī, as well as to Wahb b. Kaysān who transmitted it to Ibn Isḥāq. 'Urwa eliminated the *qiṣṣa* elements in 'Ubayd b. 'Umayr's story, while Wahb b. Kaysān left them or even further developed them. Zuhrī introduced changes in the story, above all he redacted it. Returning to the two versions of Zuhrī's report (*mā aqra'u/mā anā bi-qāri'*) Schoeler suggests that the first was the original which Zuhrī received from 'Urwa. Having transmitted for some time a harmonising version, Zuhrī changed it due to "attacks" from a rival transmitter (who held another opinion about the first revealed Sūra of the Qur'ān). 'Ubayd did not invent the story but performed to a well-informed audience in Ibn al-Zubayr's court. He could embellish the truth but not considerably deviate from it.

The second in-depth study deals with "the story of the lie" (*ḥadīth al-ifk*), or the alleged fornication of the Prophet's wife 'Ā'isha involving a young man of the Sulaym tribe. Ibn Isḥāq was one of the many who transmitted the story from Zuhrī. However, he used two additional sources. Zuhrī is 'Abd al-Razzāq's only source and Bukhārī has three full versions of the story, each going back to another student of Zuhrī. All the versions which go back to Zuhrī are very similar to each other, even in their wording. Obviously, Zuhrī is their source. Ibn Isḥāq's story exists in three versions which are very close to each other. It corresponds to Zuhrī's story but has a different arrangement of motives besides including additional ones. Ibn Isḥāq received the additional details from sources other than Zuhrī and did not invent them. He also added a chronology. There was little interest in chronology to begin with. Interest began in Ibn Isḥāq's generation, to some extent already in Zuhrī's. Historians had to work out the chronology by themselves, hence their different conclusions. The chronology which is often contradictory or unreliable and is sometimes wrong should not directly lead to the conclusion that these are the characteristics of the tradition itself. On the whole, early Islamic tradition leaves a good impression, with the exception of Wāqidī who deliberately misleads us, plagiarizing Ibn Isḥāq's *Maghāzī*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000438

In the second half of the first century ʿUrwa transmitted the story with a strong apologetic tendency in ʿĀʾīsha's favour. Forgeries in this *Traditionskomplex* are recognizable through enlargement, additions etc., more than through changes in the main motives. Through comparison we can tell the *echte* reports (i.e., those actually transmitted) from the *unechte* ones (deliberately modified, embellished, ascribed to fake authorities, contaminated). At the same time contradictions among many transmitted versions cannot serve as an argument against their *Echtheit*. Research in the field of oral transmission indicates that we should not expect – even in *echte* traditions – to find objective accounts. At best, we have recollections. In any case, excessive scepticism towards the events described in the traditions is not in place. The problems pointed out by Cook/Crone are valid; Watt and similar 'conservative' historians were too gullible. But the historiography, to the extent that it relates to the first century, cannot wholly be characterized as inauthentic and worthless for modern research. It is possible to reconstruct Ibn Isḥāq, often even Zuhrī, Hishām b. ʿUrwa and others of their generation. When they report independently from an earlier source such as ʿUrwa, we can reconstruct the earlier source. However, having reconstructed the report of the earliest compilers we must not forget, Schoeler observes, that this is not an impartial description but oral tradition.

G. Schoeler has produced a fine monograph. It is written with the sure hand of a professional philologist trained to pay attention to the tiniest details. It was accomplished through hard work, not through flights of creative imagination, and for this we are in his debt. We are also indebted to him for enlightening us – here and in his *Der Islam* articles – about the nature of oral and written transmission in Islam and the history of early Arabic literature in general (see now *Arabica* 44 [1997], iii, pp. 423–35; and cf. iv, pp. 437–526).

The keyword here is reconstruction, a trend which is most commendable: through philological analysis we can gain a better idea of the earliest stages in Islamic historiography. The monograph offers many insights and observations on reconstruction techniques which will be of use to other scholars following the same path.

The benefit of recently published Arabic texts is acknowledged by the author, who singles out Ṭabarānī's *al-Muʿjam al-kabīr* and Ibn Shabba's *Taʾrīkh al-madīna al-munawwara*. The number of texts utilized for this monograph could have been increased to include later *sīra* compilations which contain a great deal of reliable quotations from the earliest Islamic literature. For instance, Ibn Ḥajar's *Iṣāba* has quotations from Ibn Isḥāq's *al-Sīra al-kubrā* (or *al-kitāb al-kabīr*). Several relevant and potentially important sources in any reconstruction of the *sīra* are listed in M. J. Kister: *The sīrah literature*. In A. F. L. Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 352–367. This is a much abbreviated version of Kister's original contribution to the abovementioned volume. A full (and to some extent revised) version will appear shortly in L. I. Conrad (ed.): *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*. Princeton: Darwin Press.

Occasionally one has the feeling that a certain piece of evidence drifted from its original context. For anecdotes relating to Zuhrī's usage of written materials (pp. 34–35) cf. now JSS 41 (1996), pp. 24 f. The assumption that the accusation (p. 39)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000439

levelled against Ibn Isḥāq by Aḥmad b. Ḥanbal (*kāna ... ya'khudhu kutuba l-nās fa-yaḍa'uhā fī kutubihi*) deals with the transmission technique known as *kitāba* seems to be doubtful. The scene between Marwān b. al-Ḥakam and Abū Hurayra (p. 46) does not belong, as implied, to the former's caliphate but to his governorship in Medina during Mu'āwiya's reign. Ziyād b. Abīhi's activity in the field of *mathālib* (p. 46) probably had nothing to do with the battles between the Northern und Southern tribes (cf. SI 81 [1995], p. 86).

The author assumes that with the establishment of proper books (Ibn Hishām, Ṭabarī) the process of textual changes came to an end (e.g. pp. 117, 169). But the *Sīra Shāmiyya* complied in the 10/16th century includes evidence of liberal handling of sources by its compiler. This conformed to an old attitude to non-legal *ḥadīth* which held it in far less esteem than the legal one (cf. JNES, 54 [1995], p. 23).

Michael Lecker, Jerusalem

Martin-Dietrich Glessgen: *Die Falkenheilkunde des <Moamin> im Spiegel ihrer volgarizzamenti.* Studien zur Romania Arabica. Band I: *Edition der neapolitanischen und der toskanischen Version mit philologischem Kommentar.* Band II: *Der medizinisch-biologische Wortschatz und seine Übersetzung.* Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 269–270. Tübingen: Niemeyer 1996. XVII u. 1152 S. ISBN 3-484-52269-0, 3-484-52270-4.

Gegenstand dieser Publikation ist eines der wichtigsten Werke der mittelalterlichen europäischen Falkenmedizin, der Text aus dem Genre, der am häufigsten kopiert und am meisten in europäische Sprachen übersetzt worden ist (bis heute sind allein 27 lateinische Mss bekannt): der Moamin, den der „vielsprachige Universalgelehrte" (S. 30) Theodorus im Auftrag Kaiser Friedrichs II. an dessen Hofe in Palermo aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat, wobei Handschriften aus dem sog. Adham-al-Ġiṭrīf-Komplex und eines *al-Kitāb al-mutawakkilī* aus dem 8. bzw. 9. Jh. n. Chr. die Grundlage bildeten (vgl. Detlef Möller: *Studien zur mittelalterlichen arabischen Falknereiliteratur.* Berlin 1965, Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd X, S. 118 ff.). Nicht die Übertragung aus dem Arabischen ins Lateinische steht aber im Vordergrund der Publikation, sondern die aus dem Lateinischen in europäische Volkssprachen. Im konkreten Falle geht es um die toskanische und die neapolitanische Version, zwei *volgarizzamenti*, die beide in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s entstanden, noch in der großen Epoche der traditionellen europäischen Beizjagd vor Ausbreitung der Feuerwaffen. Die Publikation unterstreicht damit einmal mehr eine Besonderheit dieses verhältnismäßig umfangreichen und medizinisch ausgereiften Traktats, nämlich, daß an ihm als dem einzigen mittelalterlichen Fachtext eine Texttradition aus dem Arabischen über das Lateinische ins Italienische beobachtet werden kann.

Den Editionen der beiden *volgarizzamenti* (und zweier lateinischer Mss-Paare, die die unmittelbaren Vorlagen für die neapolitanische Version darstellen und somit geeignet sind, Übersetzungstechniken nachvollziehbar zu machen) in Band I ist ein ausführlicher Abschnitt mit prägnanter Einführung und Überblick über die wichtigste einschlägige (veterinärmedizinische) Literatur in Orient und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000440

Okzident vorgeschaltet (S. 1–77), wobei naheliegenderweise die Entstehung und Verbreitung des Moamin und, hauptsächlich, seiner italienischen Versionen besondere Berücksichtigung erfahren haben. Ausführlich ist auf die sich bietenden Problematiken eingegangen, z. B. auf die Probleme bei Herleitung und Einordnung der neapolitanischen Übersetzung. Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang, daß die Falkenmedizin innerhalb der veterinärmedizinischen Schriften eine relativ junge Disziplin darstellt.

Band II enthält – nach einer Einleitung zu medizinisch-biologischen Fachtexten, deren Funktion und der Wissensübermittlung in Orient und Okzident – die ausführliche lexikalische Analyse (S. 447–898) in Form lexikalischer Einzelartikel, die nach Vorbildern methodisch bearbeitet (vgl. S. 439 ff) und inhaltlichen Bereichen (der falknerisch-ornithologische Wortschatz, der medizinische Wortschatz, schließlich die Heilmittelnamen) jeweils alphabetisch und entsprechend der italienischen Form zugeordnet sind. Mit Nachdruck muß festgehalten werden, daß hier nur eine Auswahl aus dem Gesamtwortschatz des Corpus geboten werden konnte; gut belegte Wörter wurden ausgeklammert, allerdings wurden alle forschungs-, wort-, sach- und textgeschichtlich interessanten Wörter erfaßt, immerhin knapp 760 Simplicien und fast 340 Syntagmen. Die Analyse der einzelnen Bestandteile des medizinisch-biologischen Wortschatzes erfolgt – im übrigen erstmalig – durch Vergleich der Formen der italienischen Moamin-Versionen mit denen der lateinischen und franko-italienischen (aus 1249/72) Übersetzungen, sowie unter Einbeziehung der arabischen Grundlagen, nämlich des *al-Ġiṭrīf*-Werks (in der Facs.-Ed. des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt a. Main 1986, Introduction by Detlef Möller) und der spanischen Übersetzung des *al-Kitāb al-mutawakkilī* aus 1250 (das im Original ja nicht erhalten und nur aus Zitaten bekannt ist). Unter jeder Eintragung findet sich ein Kommentar mit sachgemäßer Definition der Bezeichnungen für Krankheiten, Heilmittel und – natürlich – Tiere.

Die unter die lexikalischen Einzelartikel nicht aufgenommenen Fachwörter finden sich – neben interessanten Formen aus den einzelnen Mss – in einem Glossar zusammengefaßt (S. 899–1009), das von einer sehr ausführlichen Bibliographie und Indizes (nach Sprachen geordnet, Arabisch und Persisch darin S. 1142–1145) gefolgt ist. Davor (S. 1011–1063) findet sich der Abschließende Exkurs zur Übersetzung des Fachwortschatzes, der eine thematische Zusammenfassung von Einzelergebnissen bietet, nicht zuletzt hinsichtlich übersetzungsbedingter Besonderheiten im Fachwortschatz der arabisch-lateinischen Übersetzung im Spiegel der *volgarizzamenti*, sowie der lateinisch-italienischen Übersetzungen, und der die Frage nach Korrektheit und Verständlichkeit der verschiedenen Übersetzungen aufgreift und schließlich der Frage nach dem sachbezogenen Beitrag des Moamin zu den okzidentalen Wissenschaften nachgeht. Insbesondere zu diesem Exkurs, in Verbindung mit dem eingangs angesprochenen Kapitel über die Texttradition des Moamin, sollen in der Folge aus orientalistischer Sicht – und nur aus diesem Blickwinkel kann eine Besprechung an dieser Stelle erfolgen – einige Kommentare abgegeben und einige wichtige Ergebnisse besonders herausgestellt werden, zumal der Verfasser mit zahlreichen Aussagen weit über den Moamin hinausgreift und vieles von allgemeiner Gültigkeit formuliert.

Zunächst ist festzuhalten, daß der Autor, der sich ja schon früher thematisch mit arabisch-lateinischen Kulturkontakten (besonders dem Wissenschaftstrans-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000441

fer) sowie mit dem wissenschaftlichen Vokabular des italienischen Mittelalters beschäftigt hat (vgl. die Bibliographie), mit dieser Publikation einen sehr wichtigen Beitrag zu unserer Kenntnis von der mittelalterlichen Fachliteratur zwischen den Kulturen geleistet und dazu beigetragen hat, eine Forschungslücke ein Stück weiter zu schließen. Die Publikation ist eine der sehr wenigen ausführlichen und mustergültig durchgeführten Studien zum – wenn auch nur mittelbaren – Einfluß des Arabischen auf das nicht-spanische Romanische. Sie ist interessant wegen ihrer vielen Beispiele für Lehngut, besonders für lateinische Lehnprägungen (die gerade im Moamin relativ häufig sind, vgl. S. 1022), sie zeigt aber auch, wie bei einer Übertragung eines lateinischen Textes in Volkssprachen die Anzahl der schon bei der Erstübertragung aus dem Arabischen falsch oder mißverständlich übersetzten Passagen noch vergrößert wird. Anders als im Spanischen ist im übrigen im Italienischen kein stilistischer Einfluß des Arabischen mehr erkennbar (was aber auch nicht zu erwarten war, da es sich ja um sekundäre Übersetzungen handelt).

Insgesamt ist von Belang, daß sich der Verfasser eines Text-Corpus angenommen hat, das vergleichsweise immer noch wenig – um nicht zu sagen: ungenügend – erforscht ist. Dies betrifft – um beim Arabischen zu bleiben – sowohl die Bedeutung der antiken Tradition in der arabischen Veterinärmedizin (nicht zuletzt natürlich die Bewertung der diagnostischen Präzision und der vorgegebenen Therapien, vgl. S. 420), als auch etwa die Bedeutung eines indischen Einflusses auf die Tiermedizin der Araber (ebd.). Arabische veterinärmedizinische Schriften sind – wenn überhaupt – nur ungenügend ediert und kaum ausgewertet (ähnliches gilt im übrigen für europäische mittelalterliche Schriften, wo die Situation nur unwesentlich besser ist). Somit beschreitet der Verfasser im Verlaufe seiner Publikation zwar nicht durchgehend, aber doch immer wieder Neuland, das erst errungen werden muß, eine Herausforderung, der er sich dankenswerterweise mutig und überlegt stellt, indem er einen wissenschaftsgeschichtlich wertvollen Traktat behandelt. (Gelegentliche fehlerhafte Transkriptionen aus dem Arabischen im I. Band sollen hier nicht überbewertet werden, vgl. etwa S. 9 und 10; der S. 9, –4 angesprochene Verfasser einer Pferdeheilkunde sollte allerdings als Ibn al-Munḏir zitiert werden und nicht in der Namensform abū Bakr ibn Badr ad-Dīn, wie sie seit Reinhard Froehner und den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts durch die deutschsprachige Literatur zum Thema geistert.)

Von inhaltlichem Interesse ist, daß sachliche Neuerungen im Moamin eher den medizinisch-pharmakognostischen Bereich betreffen (dabei den pharmakognostischen noch eher als den pathologischen) als den falknerisch-ornithologischen. Dies mag aber zu erwarten gewesen sein, zumal der Umgang mit den Beizvögeln in Orient und Okzident sicherlich kein wesentlich verschiedener war. Mit Nachdruck muß allerdings hervorgehoben werden, daß mittelalterliche Krankheitsbezeichnungen hier wie da häufig Systemenkomplexe beschreiben und eine Entsprechung mit heute von uns angewandten logischen Prinzipien häufig nicht gesucht werden kann (vgl. S. 434). Von großer Bedeutung ist auch der Nachdruck, den der Verfasser auf die Wichtigkeit der Überprüfung des Quellenmaterials legt, was im gegenständlichen Falle bedeutet (vgl. S. 413 ff.): Welche Beziehungen konnten zwischen tierheilkundlichen Texten einerseits und einer praktischen Tierheilkunde andererseits überhaupt bestehen, und stellt das Vorliegen von volkssprachlichen Übersetzungen tatsächlich einen Beweis für die Praxisrelevanz eines Tex-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000442

tes dar? Was für das Lateinische gilt, gilt aber nicht immer auch für den orientalischen Bereich, der ja eine Stufe der volkssprachlichen Literatur im europäischen Sinne nicht kennt. Die mangelnde Schriftlichkeit der Veterinäre, die der Verfasser in diesem Zusammenhang anspricht, gilt natürlich nicht nur für das mittelalterliche Europa, sie gilt grundsätzlich ebenso für den Orient, und auch, daß es vernünftig scheine, eine Wechselbeziehung zwischen schriftlicher Überlieferung und tierheilkundlicher Praxis anzunehmen, mag für den Orient gleichermaßen gelten, allerdings sicherlich nur in einer Mindestform. Andererseits reflektiert das arabische veterinärmedizinische Schrifttum eine Disziplin – bzw. handelt es sich um zumindest zwei Disziplinen, wenn man die Tierheilkunde der Pferde und Paarhufer einerseits von der der Beizvögel trennt – mit durchaus Praxisnähe (vgl. Herbert Eisenstein: *Las obras árabes de medicina veterinaria: tratados médicos o literatura edificante*? In: Concepción Vázquez de Benito y Miguel Ángel Manzano Rodríguez (Ed.): *Actas XVI Congreso UEAI*. Salamanca 1995, S. 157–163), auch wenn arabische Schriften mit rein veterinärmedizinischem Inhalt (also ohne Pferde- bzw. Falkenkunde in „naturkundlichem" Sinne und ohne Angaben zur Abrichtung etc.) gar nicht existieren – sieht man von den Fällen ab, in denen veterinärmedizinische Angaben im Rahmen (human-)medizinischer Schriften geliefert werden. Im übrigen ist noch festzuhalten, daß die Beschäftigung mit der Tierheilkunde – im Gegensatz zu der mit der Heilkunde des Menschen – eine Domäne der Muslime und nicht der Christen und Juden gewesen zu sein scheint.

Selbstverständlich kann ein möglicher mittelalterlicher Wissenszuwachs nur innerhalb des mittelalterlichen Systems der Wissenschaften abzuschätzen sein, und nicht etwa im Vergleich mit der modernen Medizin (vgl. S. 1063), zumal die mittelalterliche Tierheilkunde oft genug als eine wenig entwickelte Vorstufe der frühneuzeitlichen Veterinärmedizin betrachtet wurde (vgl. S. 420). Aber es macht künftigen Interessenten an einer Beschäftigung mit orientalischer Veterinärmedizin nicht gerade Mut, wenn der Verfasser konstatiert, daß hinsichtlich der Adäquatheit der Krankheitsbeschreibung und -behandlung im Moamin wohl niemals ein Urteil mit völliger Sicherheit getroffen werden könnte (S. 1064) und daß ein solches Urteil weder durch einen medizinhistorisch interessierten Philologen noch durch einen philologisch geschulten Veterinärmediziner zu erwarten sei. Diese harte Feststellung muß allerdings insofern relativiert werden, als weder von der einen noch von der anderen Kategorie jemals genügend Vertreter existiert haben und existieren und der Verfasser den Beweis nach wie vor schuldig bleiben muß. Bereits Reinhard Froehner hat in *Die Tierheilkunde des Abu Bekr ibn Bedr*, Leipzig 1931, Abhandlungen aus der Geschichte der Veterinärmedizin 23, das Fehlen von Veterinärmedizinern bedauert, die des Arabischen mächtig seien, und Gudmund Björck hat in *Griechische Pferdeheilkunde in arabischer Überlieferung*, in: Le Monde Oriental XXX, 1936, umgekehrt formuliert, daß sich wohl ein Graeco-Arabist mit veterinärhistorischen Neigungen nicht so bald finden würde; an beiden Aussagen hat sich bis zum heutigen Tage nichts geändert. Daß aber sehr wohl sehr vielversprechende Ansätze auch zu einer endgültigen Bewertung des Moamin in jeglicher Hinsicht bestehen, hat gerade der Verfasser mit dieser seiner Publikation selbst unter Beweis gestellt.

Herbert Eisenstein, Wien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000443

ROBERT ILBERT: *Alexandrie 1830–1930. Histoire d'une communauté citadine.* 2 Bde. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale 1996. XXXI u. 886 S. ISSN 2-7247-0169-0.

Alexandria – vielen werden bei dem Klang dieses Namens die an jeder Ecke verkauften schwarz-weißen Postkarten vor Augen kommen, auf denen man die prächtigen Boulevards, Paläste und Plätze aus der vermeintlich ‚großen Zeit' der Stadt – also aus den 20er, 30er und 40er Jahren – erkennen kann. Auch heute noch werden unter den Einwohnern bei der Erwähnung dieser Epoche identitätsstiftende Vorstellungen einer toleranten und darum kosmopolitischen, weltoffenen und lebendigen Metropole hervorgerufen. Dieses Phänomen zeigt, daß auch Städte eigene Identitäten haben. Die Bevölkerung entwickelt gemeinhin gemeinsame Vorstellungen von der Gegenwart und Zukunft ihres Zuhauses aus der Vergangenheit heraus, die das kollektive Gedächtnis prägen, letzten Endes der Selbstvergewisserung dienen und von außen als typische Geschichte dieses sozialen Systems aufgefaßt werden.

Dieser Eigensicht der Alexandriner, nämlich Teil einer Fremden gegenüber duldsamen Metropole mit einer kosmopolitischen Vergangenheit zu sein, nachzuspüren, ist das eigentliche Anliegen des französischen Orientalisten ROBERT ILBERT in seinem hier vorliegenden ‚essai sur le cosmopolitisme' (S. XXX): «Quelle combinaison de facteurs a pu faire d'Alexandrie autre chose qu'une ville-échelle, un des symboles du cosmopolitisme contemporain?» (S. 5).

In den Händen halten wir also eine – fast ist man geneigt zu sagen: eine für die französische Islamwissenschaft typisch voluminöse, grundgelehrte und hervorragend recherchierte Habilitationsschrift (*Thèse de doctorat d'État*) über die Geschichte dieses *lieu de mémoire* (PIERRE NORA), d. h. über die ägyptische Hafenstadt Alexandria während des Saeculums von 1830 bis 1930. Durch seine vorausgegangene Studie über Kairo (*Héliopolis, Le Caire 1905–1922. Genèse d'une ville.* Paris und Marseille 1981) inspiriert, hat ILBERT für diese neue Stadthistorie, die gleichzeitig für sich in Anspruch nehmen darf, auch Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Ägyptens zu sein, in jahrelanger Arbeit neben den Archiven der Metropole selbst auch diejenigen von Marseille, Rom, London, Brüssel, Paris und Kairo aus- und verwerten können.

Auch wenn es hier nur möglich ist, auf die große Fülle interessanter Details und Gedankengänge hinzuweisen, die in dieser Arbeit stecken, und die durchgängig sehr anschauliche Darstellung der Rückkoppelungen von überregionalen politischen Ereignissen auf die Entwicklung der Hafenstadt Alexandria lobend hervorzuheben, sei doch zur Erleichterung des Einstieges in die Lektüre zumindest die Konzeption des Buches kurz vorgestellt:

Da soziale und gesellschaftliche Entwicklungen häufig zeitlich versetzt nebeneinander herlaufen, sich bisweilen konträr zu politischen Ereignissen formen und nicht unbedingt einen kontinuierlich fortschreitenden einheitlichen Prozeß bilden, wählt ILBERT für seine Darstellung zwar einen chronologischen Rahmen (Kapitel 1: *Entre empire et impérialismes*: *L'émergence d'une communauté urbaine* – Kapitel 2: *L'échelle de la cité*: *le temps des notables* – Kapitel 3: *Fin de siècle/Nouveau siècle*: *Le heurt des modèles*), bevorzugt aber bei der Präsentation der Einzelkapitel die Technik der ‚démontage'. Indem er dem Leser ihm interessant erscheinende, meist soziologische Einzelerscheinungen (etwa im ersten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000444

Kapitel: *Les échanges*: *la dilatation des espaces* – *Les statuts*: *l'ambiguïté des allégances* – *Les pouvoirs*: *contradictions et dynamiques* – *Recompositions*: *l'espace urbain*) von zum Teil ganz unterschiedlicher Dauer aufzeigt, entwirft er vor dessen Augen das weitläufige Panorama der Entwicklung eines kleinen Provinznestes zur Zeit des Napoleonischen Einmarsches mit 8000 Einwohnern zu einer ‚ville méditerranéenne', in der im Jahre 1927 573063 Menschen leben.

Einen großen Teil ihrer politischen und wirtschaftlichen, vor allem jedoch symbolischen Bedeutung verdankt die Stadt in erster Linie der Tatsache, daß Muḥammad ʿAlī (reg. 1805–1848) sie zu seinem Machtzentrum erkor und zum Mittelpunkt seines ‚projet méditerranéen' machte. Hier – so Ilbert – empfing er die Vertreter der Großmächte, die ihm ihre Aufwartung machten und ihm dadurch den Erfolg seiner Politik signalisierten. Hier nistete sich aber auch im Juli 1882 die neue imperialistische Macht ein, hier formten sich in den beiden Dezennien des letzten Jahrhunderts die ersten nationalistischen Kreise, hier standen die politischen Bewegungen der Jahre 1919–1921 bei der Entsendung einer Delegation (*wafd*) zu den Versailler Friedensverhandlungen Pate, und hier schließlich verkündete Nasser „dans un éclat de rire célèbre" die Nationalisierung des Suez-Kanals.

Kenntnisreich beschreibt der Autor die Geschichte der Stadt in drei Etappen: Zuerst die Neubelebung der einst so glanzvollen Mittelmeermetropole während der Ägide Muḥammad ʿAlīs, dann die Umwandlung der bestehenden Produktionsweisen und gemeinen Lebensumstände durch den spürbar stärker werdenden Einfluß der europäischen Großmächte in eine Hochburg der für das ausgehende 19. Jahrhundert typischen Form des liberalen Kapitalismus, und schließlich die Herausbildung einer neuen städtischen, sich in zunehmendem Maße alexandrinisch fühlenden Gemeinschaft innerhalb eines von ausländischen Kräften kontrollierten urbanen Areals. Augenfälligstes Charakteristikum dieser Kommune war die Ansammlung unterschiedlicher Kulturen und Ethnien, zumal Alexandria, seitdem es seit den Ereignissen des Jahres 1882 nicht mehr nur als eine wichtige ägyptische Hafenstadt angesehen wurde, sondern sich fortan im Bewußtsein der Zeitgenossen mit der Vorstellung einer mediterranen Großstadt assoziierte, zu einem Sammelbecken zahlreicher Entrepreneurs unterschiedlicher Provenienz geworden war.

Robert Ilbert dient diese Periodisierung nicht nur zur Skizzierung der Herausbildung der ‚communauté citoyenne' und zur Darstellung ihrer Verwaltung, ihres Rechtswesens und ihrer wirtschaftlichen und sozialen Strukturen, sondern auch als Bezugsrahmen für die Schilderung der Auswirkungen von in regelmäßigen Abständen wiederkehrenden Krisensituationen, die nicht nur die ägyptische Gesellschaft insgesamt veränderten, sondern sich auch entscheidend auf das kollektive Bewußtsein der Alexandriner auswirkten: Ausführlich geht der Verfasser dabei ein auf das Scheitern des Versuches Muḥammad ʿAlīs 1839/40, den ‚orientalischen' Teil des Mittelmeeres unter seine Kontrolle zu bringen, auf den anschließenden Baumwollboom und die Öffnung des Suez-Kanales 1869/70, auf die britische Okkupation des Landes im Jahre 1882 und die Revolution von 1919 sowie auf die Konferenz von Montreux 1937, die schließlich dazu führte, daß die Ägypten auferlegten Kapitulationen wieder abgeschafft wurden.

Im Laufe dieses *tour d'horizon* gelingt es dem Autor aufzuzeigen, daß das kosmopolitische Alexandria weder die Merkmale einer modernen ‚offenen Gesell-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000445

schaft' besaß, noch das Produkt einer überaus großen Toleranz war. Vielmehr haben wir es mit einem Gemeinwesen zu tun, das über ausgefeilte Ordnungsprinzipien und eine dominate, aber auch anerkannte Hierarchie verfügte. Als Kern dieser ‚communauté citadine' haben wir die gewählten Notabeln anzusehen. Letztlich waren sie die einzige Gruppe, die zum einen in ausreichendem Maße über eine innere Kohärenz verfügte und zum anderen sogar legitimiert war, aus Alexandria etwas anderes als eine bloße Festung des Kolonialismus zu machen und „la diversité d'une ville née à l'intersection de l'Empire ottoman et des impérialismes occidentaux" (S. 732) zu einer Einheit zusammenzufügen. Doch obgleich sich eine städtische Identität entwickelte, blieb für den einzelnen Alexandriner die eigene Gemeinschaft – also „un groupe constitué et reconnu, structuré et responsable, composé d'individus de même religion ou de méme origine" (S. 733) – als ‚kleinster gemeinsamer Nenner' (Ernest Gellner) auch weiterhin bewußtseinsbildend. In diesem Sinne hatte der alexandrinische Kosmopolitismus nichts von einem Schmelztiegel, sondern gründete sich eher „sur la contiguïté de groupes constitués, sur lesquels la hiérarchie sociale venait se greffer. Être membre d'une communauté, ce n'était pas partager quelques souvenirs ou quelques traditions avec ses amis, c'était se définir dans le champ social" (S. 733).

In durchaus exemplarischer Weise hat Robert Ilbert die Geschichte der Stadt Alexandria von 1830 bis 1930 nachgezeichnet und damit anhand eines sozialen Systems die unwiderruflichen und für ein Verständnis der muslimischen Gesellschaften allerorten so wichtigen Veränderungen beschrieben, die diese 100 Jahre der Konfrontation und der Auseinandersetzung mit der Moderne mit sich gebracht haben.

Die hier vorliegende Monographie eignet sich somit hervorragend als Ergänzung zu den geistesgeschichtlich orientierten Arbeiten von Albert Hourani (*Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge et al. 1983) und Gilbert Delanoue (*Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle [1798–1882]*. 2 Bde. Paris 1982) oder der politischen Ereignisgeschichte von Panayiotis J. Vatikiotis (*The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*. 4. Aufl. Baltimore 1991).

Stephan Conermann, Kiel

Hans-Georg Ebert: *Das Personalstatut arabischer Länder. Problemfelder, Methoden, Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1996. 187 S. (Leipziger Beiträge zur Orientforschung 7).

Dem auf die Person bezogenen Recht, dem Personalstatut, in der Ausprägung, die es in den arabischen Ländern erfahren hat, ist die vorliegende Arbeit gewidmet. Nicht erfaßt werden aus „quellenmäßigen, staatsrechtlichen und anderen Gründen" (S. 9) allerdings einige Mitgliedsstaaten der Arabischen Liga wie Djibouti, die Komoren, Mauretanien, Somalia, Sudan und Palästina. Systematisch konzentriert sich die Untersuchung auf das Familienrecht.

Einleitend befaßt sich Ebert kurz mit der Klärung begrifflicher Fragen, der Regelung des Personalstatus für Nichtmuslime, der (älteren) Geschichte des islamischen Rechts, neueren Werken zum Personalstatut von arabischen und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000446

‚orientalistischen' Autoren. Bemerkungen zu Mechanismen der Modernisierung des islamischen Rechts und zur Auseinandersetzung um Islamisierung und Säkularisierung beschließen den Abschnitt.

Problematisch erscheint in diesem Teil das ungebrochene Festhalten an der älteren Betrachtungsweise der Geschichte des islamischen Rechts im Anschluß an SCHACHT. Gerade Untersuchungen neuerer Zeit deuten auf eine sehr viel differenziertere Entwicklung hin, was – bei aller gebotenen Kürze – zumindest als Frage nicht zu unterschlagen ist. Hierbei ist noch nicht einmal an problematische Konzepte wie das der „Schließung des Tores des *iǧtihād*" gedacht (S. 22). Zu denken ist vielmehr an Aussagen wie die, Mālik b. Anas habe den Rechtsbrauch im Ḥiǧāz kompiliert (S. 23), eine Aussage, die nach CALDERS Studien zum frühen islamischen Recht doch sehr zu modifizieren ist (zumindest für die Yaḥyā-Rezension). Eine bibliographische Anmerkung: Neben der immer noch unverzichtbaren Bibliographie von SPIESS/PRITSCH ist auf JOHN MAKDISIS *Islamic Law Bibliography* und jetzt natürlich auch auf die Bibliographie von ZWAINI/PETERS zu verweisen.

Hervorzuheben ist EBERTS Hinweis, daß „die Islamisierung de facto ein nationalstaatliches Phänomen" (S. 35) ist, ein Aspekt, der beim beliebten Räsonieren über Fundamentalismus u.ä. nur zu häufig ignoriert wird.

Gezwungenermaßen skizzenhaft behandelt der zweite Teil der vorliegenden Arbeit die Rolle von Menschen- und Bürgerrechten im arabisch-islamischen Kontext und ihren Einfluß auf das Personalstatut. Auch die Ratifizierung bzw. Nichtratifizierung etc. der einschlägigen internationalen Abkommen durch die arabischen Staaten, Erklärungen und Konventionen werden dargestellt. Treffend resümiert EBERT, daß bezüglich der Menschenrechtsfrage „nicht ihre religiös-rechtliche Legitimation, sondern ... ihre tatsächliche Verwirklichung" (S. 58) im Mittelpunkt eines (interkonfessionellen) Dialoges stehen muß.

Der dritte Teil der Untersuchung von EBERT stellt detailliert die Rechtslage in den behandelten arabischen Ländern dar. Er verweist dabei auf die einzelnen Gesetzeswerke – ohne auf Einzelbestimmungen einzugehen – mit der jeweiligen Quellenliteratur in arabischer und der Sekundärliteratur in europäischen Sprachen. Auch auf dem Gebiet des Personalstatuts kann EBERT so u.a. Veränderungen hin zu einer Kodifizierung feststellen (S. 88).

Mit der systematischen Darstellung des Personalstatuts anhand der Beispiele von Eheschließung und Ehewirkungen, Scheidung, Verwandtschaft und Vormundschaft beschäftigt sich der vierte Teil.

Abschließend versucht EBERT, einige Tendenzen der Rechtsentwicklung zu skizzieren. Hervorzuheben ist hier sein Hinweis darauf, daß auch das Feld der Auseinandersetzung um das Familienrecht der Austragung von Kämpfen um gesellschaftliche Legitimität dient, woraus sich ergibt, daß die „Perspektiven der gültigen Gesetze zum Personalstatut ... sich nicht nur aus der Entwicklung der religiösen Verhältnisse" ergeben, „sondern ... eine Funktion verschiedener politischer, sozialer und kultureller Aspekte mit zahlreichen Variablen" (S. 134) sind. Daraus folgt, daß eine rein rechtsvergleichende Betrachtungsweise – sehen wir von rechtspositivistischen Mißverständnissen ganz ab – für eine Analyse moderner islamrechtlicher Entwicklungen eben nicht hinreichend ist.

Ein nützliches Literaturverzeichnis und ein Glossar islamrechtlicher Termini schließen den Band ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000447

Mit den zahlreichen gebotenen Hinweisen auf Quellen und Literatur zum Personalstatut arabischer Länder ist die vorliegende Arbeit zweifelsohne ein nützliches Instrument für weitere Studien auf diesem Rechtsgebiet.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Katalog der Bibliothek des schiitischen Schrifttums im Orientalischen Seminar der Universität zu Köln. Zusammengestellt von Kamran Amir Arjomand. Hrsg. von Abdoljavad Falaturi. 2., erheblich erweiterte Auflage. München – New York – London – Paris: K. G. Saur Verlag 1996. Bände I–VI, 3000 S. ISBN 3-598-23350-7.

Seit ihrer Gründung Mitte der 1960er Jahre unter dem damaligen Seminarleiter Professor Dr. Erwin Gräf hat sich die Schia-Bibliothek im Orientalischen Seminar der Universität Köln zu einer in ihrer Art einzigartigen Fachbibliothek schiitischer Gelehrsamkeit in der westlichen Welt entwickelt.

Der Bestand, der sich mittlerweile auf insgesamt rund 10000 Bände beläuft, deckt ein breites Spektrum wesentlicher Gebiete der Schia ab: *fiqh*, *uṣūl*, Philosophie und *kalām*, *Qur'ān*-Kommentare, *ḥadīṯ*, Biographien, Mystik, erbauliche Ethik, *Šayḫiyya*-Bücher.

Darunter befinden sich auch zahlreiche Raritäten, wie beispielsweise wertvolle Schriften mit eigenhändigen Randglossen und Kommentaren bedeutender schiitischer Gelehrter, oder auch Faksimile-Editionen von Handschriften wichtiger Antwortschreiben und Abhandlungen des Aḥmad ibn Zaynaddīn al-Aḥsā'ī (gest. 1241/1826) zu diversen Glaubens- und Rechtsfragen. Hierbei handelt es sich sämtlich um Autographen aus der Bibliothek des 'Abd ar-Riḍā' ibn 'Abd al-Qāsim Ibrāhīmī in Kirmān. Die Bibliothek ist bemüht, ihren Bestand ständig durch Neuerwerbungen anzureichern, um auch die neueren Entwicklungen schiitischer und iranischer Kultur- und Ideengeschichte abzudecken; wegen beschränkter finanzieller Mittel ist die Zahl der Neuerwerbungen innerhalb der letzten Jahre aber vergleichsweise gering.

Die Initiative für die Schia-Bibliothek ging von Professor Dr. Abdoljavad Falaturi aus, der auch zwischen 1965 und 1975 während zahlreicher Forschungsreisen den größten Teil der heute in Köln vorhandenen Sammlung in iranischen Privatbibliotheken angekauft hat.

Mit der Bearbeitung der Sammlung und deren Katalogisierung war zunächst Friedrich Kaltz betraut. Ende der 1970er Jahre übernahm Dr. Wolf-Dieter Lemke diese Aufgabe. In den letzten Jahren hat Dr. Kamran Amir Arjomand die Bearbeitung und Katalogisierung weitergeführt und zum Abschluß gebracht. Der vorliegende Katalog geht vor allem auf seinen Einsatz zurück.

Die Bearbeitung der Sammlung erforderte Ausdauer und Präzision, zumal für die Identifizierung der Werke kaum geeignete bibliographische Hilfsmittel zur Verfügung standen. Hierbei stellten die älteren lithographischen Drucke besondere Herausforderungen dar. Das überaus sorgfältige Vorgehen der drei Bearbeiter bei der Identifizierung und Katalogisierung des Bestandes spiegelt sich in dem nunmehr vorliegenden Katalog wider. Die durchgehend detaillierten und genauen Titelaufnahmen sind alphabetisch angeordnet und enthalten präzise Angaben zum Autor des Werkes, Titel des Werkes nebst Kurzbeschreibung bzw. Übersetzung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000448

des Titels, Erscheinungsort und -jahr, Signatur sowie Kennzeichnung der Textsprache. Regelmäßige Namensverweise von Beinamen, Zunamen, Ehrennamen sowie anderen relevanten Namensformen erleichtern dem Benutzer die Suche erheblich. Sachtitelverweise sind ebenfalls vollständig aufgenommen. Erfreulich ist, daß im Falle von unterschiedlichen Sachtiteln für ein Werk sämtliche Varianten als Verweise mitaufgenommen wurden. Ebenso enthält der Katalog Verweisungen für sämtliche Einzeltitel innerhalb von Sammelwerken. Für die Aufnahme der Titel wurden die *Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in wissenschaftlichen Bibliotheken* sowie die *Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in den islamischen Sprachen* von Ewald Wagner (1961) zugrunde gelegt. Geleitwort, Vorwort und Benutzerhinweise sind dem Katalog auf deutsch, englisch und arabisch vorangestellt.

Der Benutzer vermißt lediglich einen Sachindex. Die Realisierung eines solchen ist vorgesehen, jedoch ist die Finanzierung hierfür noch nicht geklärt.

Der vorliegende sechsbändige Katalog deckt zu neunzig Prozent den Gesamtbestand der Bibliothek ab und ersetzt somit die 1. Auflage von 1988, in welcher nur ein geringer Teil des Gesamtbestandes aufgelistet war. Fortgelassen wurden lediglich jene wenigen Werke, die keinerlei Bezug zum schiitischen Islam aufweisen.

Der Wert des vorliegenden Kataloges für die Schiaforschung ist evident. Es ist zu erwarten, daß hierdurch ein weiterer entscheidender Impuls für die internationale Schiaforschung ausgehen wird.

Sabine Schmidtke, Bonn

Haim Gerber: *Islamic Law and Culture 1600–1840*. Leiden u. a.: Brill 1999. 156 S. (Studies in Islamic Law and Society. 9). ISBN 90 04 11319 3.

Gerber befaßt sich in seiner Untersuchung mit dem Zeitraum vom sechzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert. Gegenstand sind Fatwasammlungen der Rechtsgelehrten Ḫairaddīn ar-Ramlī (lebte im siebzehnten Jahrhundert), Muḥammad Amīn b. ʿĀbidīn (lebte im achtzehnten/neunzehnten Jahrhundert), und – in zweiter Linie – die des Ebu Suud, des führenden osmanischen Rechtsgelehrten des sechzehnten Jahrhunderts.

Gerber widmet sich in seinem Werk der Widerlegung geläufiger irriger Vorstellungen über den Charakter des islamischen Rechts. Nennen wir als Beispiel nur die leidige Behauptung der Erstarrung und Unwandelbarkeit des islamischen Rechts oder die Behauptung, das islamische Recht sei – im Gegensatz zum westlichen Recht – unstrukturiert, von der Intuition des Richters bestimmt, mehr von allgemeinen kulturellen Einflüssen denn von rechtlicher Argumentation bestimmt.

In all diesen Punkten (und vielen anderen mehr) gelingt Gerber eine deutliche Widerlegung, gestützt auf das von ihm vorzüglich ausgewertete Quellenmaterial. Beispiel sind ihm u. a. der *iǧtihād*, der *istiḥsān*, die Rolle des Rechtsbrauchs (*ʿurf*). Zu letzterem Punkt geht er ausführlich auf eine Schrift von Ibn ʿĀbidīn zu diesem Thema ein, die sonst in der Sekundärliteratur wenig beachtet wird. Gerber demonstriert glänzend die Vitalität des islamischen Rechts bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000449

Einige Punkte seien nichtsdestoweniger angemerkt. GERBER verweist zwar auf HALLAQs bemerkenswerten Aufsatz zur Verarbeitung von Fatwas in der Rechtsliteratur, scheint ihn aber nicht näher ausgewertet zu haben. So widerspricht HALLAQs Charakterisierung des Rechtshandbuches von Qāḍīḫān doch sehr der GERBERS (S. 35). Daß *ribā* nur mittels *ḥiyal* eingefordert werden konnte, trifft so schlicht nicht zu (S. 62). Auch die Entwicklung der islamischen Rechtsschulen ist mitnichten „without the directing hand of any kind of authority" (S. 67) vonstatten gegangen. JOHANSEN hat unlängst in einem umfangreichen Aufsatz ja die die dieser These widersprechende Rechtspolitik u. a. der Abbasiden nachgezeichnet. Es mag sein, daß GERBER diesen Aufsatz nicht mehr heranziehen konnte. Gleiches gilt wohl für TUCKERS *In the house of the law*, dem ebenfalls einige interessante Analysen der Fatwas ar-Ramlīs zu entnehmen sind.

Hervorgehoben sei GERBERS Verweis, die Bezugnahme auf die Urväter der hanafitischen Rechtsschule sei „a formal ideological statement, relating chiefly to the status of the jurists within the tradition" (S. 118). Hier zeigt sich deutlich, daß die scheinbar starre Einordnung in die Geschichte der jeweiligen Rechtsschule, die Referenz an den „unwandelbaren" Kanon, besser als Element der Auseinandersetzung um Legitimität innerhalb der Rechtsschule zu verstehen ist und damit als Ausdruck von Positionskämpfen, Kämpfen um den Erwerb symbolischen Kapitals – und eben nicht als die immer wiederkehrende Reihung immergleicher Sentenzen, die schlicht nicht von Interesse für die Geistes- und Rechtsgeschichte wäre.

GERBERS Studie ist ein hervorragendes Beispiel für die Art und Weise, in der die moderne islamrechtliche Forschung wohletablierte (Vor-)Urteile überwinden kann. Eine weitreichende Rezeption ist ihm zu wünschen.

RÜDIGER LOHLKER, Göttingen

WERNER DIEM: *Arabische amtliche Briefe des 10. bis 16. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1996. Textband: IX u. 411 S., Tafelband: 70 S. (Documenta arabica antiqua. 3). ISBN 3-447-03653-2.

Nach zwei Bänden mit Geschäfts- und Privatbriefen legt DIEM nun eine Auswahl amtlicher Schreiben vor und schließt damit seine Ausgabe arabischer Briefe auf Papier aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien ab. Die 80 Stücke enthalten Erlasse an die Bevölkerung und an untergeordnete Beamte, Schriftverkehr zwischen hohen Beamten, allgemeine Behördenkorrespondenz, Gesuche an Ämter mit und ohne indossiertem Erlaß sowie Schreiben an Richter und Vorladungen. Obwohl nur drei Dokumente datiert sind, läßt sich in 26 Fällen die Zeit der Abfassung recht exakt bestimmen, da historisch faßbare Personen oder Jahreszahlen im Text selbst erwähnt werden.

Da DIEM auch diesen Band wie die bereits publizierten Teile konzipiert hat, möge allen an Details zur Editionsmethodik und technischen Anlage Interessierten der Verweis auf meine Besprechungen in ZDMG 146 (1996), S. 610–611, und in ZDMG 148 (1998), S. 207–209, genügen. Ohne Abstriche darf der Leser auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000450

das hohe Lob übernehmen, mit dem Rez. die Leistung des Autors bislang bedacht hat, denn dank seines akribischen Fleißes und seiner großen Sachkenntnis sind uns philologisch und kulturhistorisch bedeutsame Texte zugänglich gemacht worden, die das Prädikat „besonders wertvoll" verdienen.

Reinhard Weipert, München

Klaus Schwarz: *Osmanische Sultansurkunden. Untersuchung zur Einstellung und Besoldung osmanischer Militärs in der Zeit Murāds III.* Aus dem Nachlaß herausgegeben v. Claudia Römer. Stuttgart: Franz Steiner 1997. 483 S. (Freiburger Islamstudien. Band XVII). ISBN 3-515-06542-3.

Der vorliegende Band der „Freiburger Islamstudien" enthält die posthum herausgegebene Habilitationsschrift von Klaus Schwarz. Die Herausgeberin hat das von Schwarz vorgelegte Manuskript in vielerlei Hinsicht formal und in Bezug auf die Strukturierung überarbeitet, wobei selbstverständlich die inhaltlichen Schlußfolgerungen die des Autors blieben.

Die untersuchten Urkunden sind Stücke, die im Başvekâlet arşivi in Istanbul aufbewahrt werden und aus der Regierungszeit Murāds III. (1574–1595) stammen.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der Ausstellung von Diplomen (*berāt*) für Soldaten mit festem Sold. Der erste Teil behandelt die Erneuerung von Berāten anläßlich des Herrscherwechsels, die Neuausstellung verlorengegangener Diplome, Ernennungsurkunden anläßlich einer Neueinstellung bzw. Solderhöhung oder einer Versetzung. Der ausführlichere und informationsreiche zweite Teil behandelt die Anweisung von Soldzahlungen (*ḥavāle*). Der überwiegende Teil der diesbezüglichen Fermane stammt aus den Jahren 1593 und 1594.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Urkunden für Soldaten, denen ein *timār* oder *ze'āmet* zugeteilt werden sollte bzw. zugeteilt worden war. Neben zwei Eingaben zuständiger Sandschakbegs mit Vorschlägen von Soldaten für freigewordene Stellen werden eine größere Zahl von Zuteilungsbefehlen verschiedenster Art untersucht. Dazu kommen noch Fermane zur Neuausstellung verlorengegangener Zuteilungsbefehle, zur Korrektur von Eintragungen u.ä., sowie ein interessanter Fall eines Ein-Aqče-Timārs, d.h. ein *sipāḥī* erhielt zwar ein *timār* im Nennwert von 3000 Aqče angewiesen, wobei jedoch 2999 Aqče als noch aufzufüllender Fehlbetrag ausgewiesen waren.

Ein kurzer Exkurs korrigiert die Chronologie der Amtszeiten der Sandschakbegs bzw. Beglerbegs von Bosnien.

Leider konnte Schwarz keine eingehendere Untersuchung des diplomatischen Formulars, insbesondere der *ḥavāle*-Fermane, mehr durchführen.

Editionen und Regesten der Urkunden, Bibliographie, ausführliche Indizes, Karten sowie Faksimiles der Urkunden sind weitere Teile des vorliegenden Bandes. Leider waren die Mikrofilme der Urkunden nach dem Tode des Autors nicht mehr auffindbar, so daß die Faksimiles nur auf der Basis der wohl größtenteils schlechten Fotokopien im Manuskript der Habilitationsschrift erstellt werden konnten, wodurch die Qualität naturgemäß nicht verbessert wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000451

Trotz dieses Wermutstropfens ist der Herausgeberin (und den Herausgebern der Reihe) für die Publikation dieser interessanten Arbeit zu danken.

Rüdiger Lohlker, Göttingen

Richard Kuba: *Wasangari und Wangara: Borgu und seine Nachbarn in historischer Perspektive.* Hamburg: LIT Verlag 1996. 408 S. ISBN 3-8258-2802-6.

Das vorliegende Buch behandelt die präkoloniale Geschichte der in West-Nigeria und Nord-Benin lebenden Borgawa. Die im Titel genannten Wasangari bilden die herrschende Aristokratie des Volkes, während der Name Wangara sich auf die in den Borgu-Städten etablierten Mande-Händler bezieht. Entgegen den durch den Titel erweckten Erwartungen befaßt sich Kuba ausführlich nur mit den Wasangari: Er untersucht ihr Herrschaftssystem an dem Beispiel des Fürstentums von Nikki, er beschreibt die in allen Fürstentümern der Borgawa zu findenden Institutionen der Macht und befaßt sich eingehend mit ihrer nach Arabien deutenden Kisra-Ursprungstradition. Im Hinblick auf die Wangara begnügt er sich mit knappen Hinweisen zum mittelalterlichen Goldhandel in Westafrika. Was ihn wirklich interessiert ist die Frage nach dem Ursprung der Wasangari. Mit dieser Frage kommt der Osten in den Blick, nicht der Westen.

Kurz gesagt gelangt Kuba in seiner Dissertation zu folgendem Ergebnis: Die Wasangari waren eine Gruppe von muslimischen Reiterkriegern, die aus Borno kamen und Borgu im 14. oder 15. Jahrhundert eroberten. Diese These hängt an einem seidenen Faden, denn sie stützt sich lediglich auf die – naturgemäß undatierte – Kisra-Sage, in der Borno als Durchzugsgebiet des Kisra und seiner Leute erwähnt wird, auf den angeblichen Austausch von Geschenken zwischen Bussa und Borno und auf die gewagte Annahme, daß sich die oberflächlich islamisierten Duguwa von Kanem-Borno im Gegensatz zu ihren islamischen Widersachern, den Sayfuwa, auf die persischen Chosrau/Kisra-Herrscher beriefen. Gegen diese These spricht die weite Verbreitung des Kisra-Namens im Zentralsudan (handelt es sich etwa jeweils um Duguwa aus Kanem-Borno?), die Unwahrscheinlichkeit einer massiven Migration von Kanuri durch das Hausaland und der spezielle „Sitz im Leben" der Kisra-Sage im Gani-Fest. Der letzte Punkt verdient es, etwas genauer ausgeführt zu werden.

Schon Frobenius erkannte, daß ein enger Zusammenhang zwischen der Kisra-Sage und dem königlichen Gani-Fest besteht (*Und Afrika sprach*, S. 628–629). Kuba, der sich in einem Unterkapitel ausführlich mit dem Fest befaßt, ignoriert diesen Bezug und übergeht die Hinweise bei Frobenius und Ardant du Picq, wonach das Gani-Fest der Borgawa von Nikki und das der im Norden benachbarten Tyenga noch zu Beginn dieses Jahrhunderts als „heidnisches" Frühlingsfest gefeiert wurde. Wie können die Duguwa, die spätestens im 12. Jahrhundert zum Islam übergetreten waren, im Verlauf ihrer „Migrationen" durch das ebenfalls islamisierte Hausaland ein heidnisches Königsfest beibehalten haben? Außerdem mußte ihnen als muslimische Herrscher in Borgu daran gelegen sein, sich von ihren „heidnischen" Untertanen zu demarkieren. Kuba übersieht die jahreszeitliche Verankerung des Gani-Festes, er verkennt die strikt heidnische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000452

Tendenz der Kisra-Sage und läßt die Verbindung zwischen dem Fest und der Sage außer acht. Dabei kommt gerade im Gani-Fest der sakrale Charakter der Borgu-Könige zum Ausdruck, der durch den mythisch-legendären Aspekt der Kisra-Sage bestätigt wird. Diese Zusammenhänge geben zu erkennen, wie oberflächlich und fragwürdig Ergebnisse sind, die sich aus der von KUBA favorisierten *feedback*-Theorie ergeben, wonach ein arabisch klingender Name genügt, die gesamte Ursprungstradition eines großen Volkes als Reflex islamischer Gelehrsamkeit abzutun. Angesichts des vergleichbaren Gründungshelden der Hausa, Bayajidda, dessen Legende ebenfalls mit der Feier eines Gani-Festes verbunden ist, drängt sich vielmehr die Vermutung auf, daß nur der Kisra-Name auf eine arabische Entlehnung zurückzuführen ist, nicht aber die Legende *per se* und schon gar nicht das Gani-Neujahrsfest (vgl. D. LANGE: *Das kanaanäisch-israelitische Neujahrsfest bei den Hausa*. In: M. KROPP und A. WAGNER [Hrsg.]: *Schnittpunkt Ugarit*. Frankfurt/M. 1999, S. 97–149).

Es wäre unfair, die Dissertation lediglich auf ihre unhaltbare Hauptthese und auf die vertrackte Anwendung der *feedback*-Theorie zu reduzieren. Überall wo KUBA sich darauf beschränkt, Sagen, Feste und Riten ohne historische Einordnung zu beschreiben, wird man seinen Ausführungen mit Interesse folgen. Wenn er aber dann nach eklektischer Manier Verbindungen zwischen einzelnen Namen oder Kulturzügen bei benachbarten Königreichen herstellt und daraus hypothetische Migrationen und Eroberungen in spätmittelalterlicher Zeit ableitet, vermittelt sich lediglich der Eindruck haltloser Spekulation: Die Duguwa zogen nach Westen, die Kisra-Leute eroberten Borgu, die Borgawa beherrschten Teile des Yorubalandes und gründeten dort neue Dynastien – und jeweils handelt es sich um Ereignisse des 14./15. Jahrhunderts. Nie kommt es KUBA in den Sinn, die gemeinsamen Kulturzüge und die vergleichbaren mündlichen Überlieferungen auf viel ältere und ereignisgeschichtlich nicht mehr faßbare Zusammenhänge zurückzuführen.

Liest man das Buch ohne seinen verkrampft historisierenden Grundtenor, wird man den vielen zusammengetragenen Details diese oder jene Anregung entnehmen können. Es bleibt einem weniger auf eine unerstellbare Chronologie und auf illusorische Ereignisse fixierten und wagemutigeren Historiker, Ethnologen oder Kulturanthropologen vorbehalten, den wirklichen historischen Hintergrund all dieser faszinierenden Phänomene aufzudecken.

DIERK LANGE, Bayreuth

PH. GIGNOUX und A. TAFAZZOLI: *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi, traduit et commenté*. Paris: Association Pour L'Avencement des Études Iraniennes 1993. 441 S. (Studia Iranica. Cahier 13.)

Mit ihrer kritischen Edition des Pahlavi-Textes *Wizīdagīhā i Zādspram* aus dem 9. Jh., einer wertvollen Quelle ersten Ranges sowohl für den Religionshistoriker als auch für den Medizin- und Wissenschaftshistoriker, legen die beiden Vf. eine Bearbeitung vor, die den Zugang zu diesem teilweise schwierigen und rätselhaften Werk erheblich erleichtert. Die insgesamt 35 Kapitel der Anthologie des *hērbed* Zādspram, Sohn des J̌uwān-ǰam (oder: Gušn-Jam, wie die Vf. den Namen lesen),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000453

die sich mit der zoroastrischen Kosmogonie, den Zarathustra-Legenden, den Taten legendärer Helden, dem Aufbau des Menschen sowie der Eschatologie befassen, weisen den Autor dieses Werkes nicht nur als einen Kenner der religiösen Tradition aus, sondern als einen vielseitigen Gelehrten seiner Zeit, der weit über die engen Grenzen theologischer Fragestellungen hinausging, und sich sowohl in der Astrologie als auch in der Medizin sowie in der Zoologie auskannte. Im Rahmen des zuletzt genannten Faches hat Zādspram nach eigenem Bekunden (Kap. 3.57) auch eine Abhandlung über die Spezifizierung der Tierarten verfaßt, die leider verloren gegangen ist (Einl. S. 21).

Das Interesse Zādsprams galt offensichtlich – wie bereits Mary Boyce (in: *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 4 Iranistik, Teil 2: Literatur, Leiden 1968, S. 42) festgestellt hat – eher anderen Gebieten als dem zoroastrischen Kult und dem Ritual; ein Umstand, der auch durch seine berühmte Kontroverse mit dem eigenen Bruder Manuščihr, dem traditionsbewußten *rad* und Ständevorsteher (*pēšag-framadār*) von Pars und Kerman, um eine Vereinfachung der Reinigungsvorschriften bestätigt wird. Zu Recht betonen die Vf. in der Einleitung zu ihrer Edition (S. 23) den zentralen Stellenwert, den astrologische Spekulationen in diesem Werk einnehmen, die wiederholte Erwähnung der Zahlen Sieben und Zwölf, die in unterschiedlichem Kontext den Zusammenhang zwischen der zoroastrischen Überlieferung und dem Kosmos, den sieben Planeten und den zwölf Sternzeichen, herstellen sollen. Die zoologischen Kenntnisse Zādsprams fließen vor allem in seine Darstellung der Schöpfungsgeschichte ein (Kap. 3), während er in drei gesonderten Abschnitten über den Aufbau des Menschen Gelegenheit findet, seine für diese Periode beachtlichen medizinischen Kenntnisse vorzuführen (Kap. 29–31). Dieser medizinische Abschnitt der Anthologie, den die Vf. zutreffend als „un document unique et irremplaçable dans toute la littérature pehlevi" (S. 24) bezeichnen, gehört u. a. aufgrund der komprimierten Behandlung komplexer medizinischer Vorgänge zu den inhaltlich und sprachlich schwierigeren Teilen der Anthologie und war auch Gegenstand einer 1980 von einem ausgebildeten Mediziner und Medizinhistoriker in Berlin verfaßten Dissertation, die erst jetzt publiziert wurde (P. Sohn, *Die Medizin des Zādsparam*. Iranica 3, Wiesbaden 1996). Den Vfn. lag diese Arbeit vor und sie berufen sich auf sie (Einl. S. 24), wenn sie auch aufgrund von z. T. unterschiedlichen Lesungen in einigen Passagen abweichende Interpretationen des Textes bieten. Auf einige Varianten in den beiden Bearbeitungen werde ich noch zurückkommen.

Die Edition dieses aus den genannten Gründen in vielerlei Hinsicht interessanten Textes basiert auf der Kopenhagener Handschrift K 35 und den in der Edition von Anklesaria aus dem Jahre 1964 angegebenen Varianten in den Handschriften BK und TD. Bedauerlicherweise stand den Vfn. die Handschrift BK selbst nicht zur Verfügung, so daß die im kritischen Textteil angeführten Varianten auf den Angaben des genannten Herausgebers beruhen. Die Arbeit umfaßt neben einem Vorwort und der Einleitung eine Transkription des Textes, die die Zählung Anklesarias beibehält, mit der Übersetzung auf der jeweils gegenüberliegenden Seite. Es folgen kurze Anmerkungen und Kommentierungen zur Übersetzung und im Anschluß ein mühsam in Pahlavi-Schrift rekonstruierter Text der Anthologie aus der Feder Tafazzolis mit Varianten sowie ein von Gignoux angefertigtes Glossar. Diese Textgestaltung gestattet es dem Leser, Transkription und Übersetzung bequem nebeneinander zu verfolgen und die entsprechenden Passagen in der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000454

Originalschrift relativ schnell zu finden, doch wird es etwas umständlich, wenn man Lesungen und Konjekturen anhand der Textvarianten, die sich erst hinter dem Text in Pahlavi-Schrift befinden, überprüfen will.

Die Übersetzung eines solch komplexen Werkes ist an sich ein mutiges Unterfangen, auch wenn sie von zwei erstrangigen Kennern des Pahlavi, wie den beiden Vfn., unternommen wird, denn die verschiedenen, bereits oben erwähnten Bereiche, mit denen sich Zādspram befaßt hat, setzen spezielle Fachkenntnisse voraus, auf die bei den bekannten Mehrdeutigkeiten der Pahlavi-Schrift und -Syntax kaum verzichtet werden kann. Den Vfn. ist es trotzdem gelungen, mit ihrer fast wortgetreuen Übersetzung der weiteren Forschung ein wichtiges Hilfsmittel in die Hand zu geben. Unter den beschriebenen Umständen wird es dennoch niemanden verwundern, wenn zuweilen andere Lesungen und Interpretationen des Textes – insbesondere im Rahmen der von Zādspram gepflegten Disziplinen – in Erwägung gezogen werden können. Da es kaum möglich ist, in einem begrenzten Rahmen auf diese umfangreiche Arbeit erschöpfend einzugehen, beschränke ich mich bei den folgenden Bemerkungen darauf, auf einige verbleibende Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, ohne die insgesamt bewundernswerte Arbeit der Vf. und die Mühe, die sie in eine verständige Übersetzung investiert haben, in Abrede stellen zu wollen (im folgenden steht die Abkürzung G/T für die vorliegende Edition; So. für die o.g. Arbeit von P. Sohn):

2.21 *kēwān pad tarāzūg pad + mēx ī azēr ī zamīg* übersetzen G/T 'Saturne était dans la Balance, dans la Polaire au-dessous de la terre'. Obgleich die Übersetzung sehr wörtlich ist, vermittelt sie kaum, daß mit *mēx ī azēr* (*ī*) *zamīg* ein astrologischer technischer Terminus gebraucht wird, der in diesem Kontext das „Imum caeli", den Südpunkt des Horizontalsystems, bezeichnet, dessen Gegenstück das *mēx ī mayān asmān* 'Medium caeli', die Himmelsmitte, ist. Diese Deutung wird durch die Parallelstelle in GB 6 F–4 bestätigt, wie So. (op. cit., S. 105) plausibel darlegt. Zu den Bedeutungen der beiden Termini im Horizontalsystem, mit deren Hilfe astrologische Konstellationen dargestellt werden, und im Äquatorialsystem, das für astronomische Beobachtungen verwendet wird, cf. So., S. 105–110 (*mēx ī mayān asmān* im Horizontalsystem: „Medium caeli = Zenit"; im Äquatorialsystem: „Nordpol"; *mēx ī azēr zamīg* im Horizontalsystem: „Imum caeli = Nadir"; für das Äquatorialsystem wäre ggfs. die Bedeutung „Südpol" anzusetzen).

26.1 In diesem Abschnitt, in dem die drei vornehmsten Gesetze Zarathustras erwähnt werden, steht an erster Stelle: *a-pahikār-radīhā be* (*ō*) *kasān ma šawēd* 'n'allez pas vers les gens pour une contestation non-autorisée'. G/T haben recht in der Annahme, daß *a-pahikār-radīhā* ein juristischer Terminus sei, und haben den Sinn der Stelle ungefähr richtig erfaßt. Wie aus einer anderen Stelle der Anthologie (28.4), in der der Inhalt awestischer Nasks wiedergegeben wird, hervorgeht, kannte Zādspram die genaue technische Bedeutung des Ausdrucks, der im entsprechenden Abschnitt des Dēnkard 8 (*pahikār radestān* DkM 693.3–695.5) mehrfach bezeugt ist. Die Erklärung, die Zādspram 28.4 für diesen Abschnitt liefert, nämlich *dādīg pahikārišnīh* 'gesetzliches Streitverfahren', stimmt mit den Angaben im Dēnkard überein: das Abstraktum *pahikār-radīh* bezeichnet die Austragung eines Streites auf gesetzlichem Wege, also das „richterliche Streitverfahren", im Gegensatz zur Selbstjustiz, der sog. Blutrache im Rahmen der Wiedervergeltung für erlittenes Unrecht, die mit der Negation *a-pahikār-radīh* bezeichnet wird. Wörtl. heißt das Adverb *a-pahikār-radīhā* 'nicht gemäß eines richter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000455

lichen Streitverfahrens, ohne richterliches Streitverfahren', d. h. 'in Selbstjustiz'. Ohne Abstraktendung bezeichnet *pahikār-rad* als technischer Terminus merkwürdigerweise nicht etwa, wie bei einer wörtlichen Übersetzung zu erwarten wäre, den Richter in einem Streitverfahren, sondern die Partei, die sich in einen legalen Rechtsstreit einläßt; *a-pahikār-rad* die Streitpartei, die in Selbstjustiz handelt.

29.1 G/T übersetzen in der Aufzählung der Bestandteile des Menschen *pay* 'nerfs', während So. „Bänder" vorzieht, indem er auf den Umstand verweist, daß in der antiken Medizin die genaue Trennung von Arterien, Venen und Nerven oft schwerfiel und die drei als Einheit angesehen wurden, so daß eine solche Präzisierung des mp. Ausdrucks anachronistisch wäre (op. cit. S. 98, Anm. 3).

29.6 In der Beschreibung des Verdauungsvorgangs, der richtig als ein Akt der Verbrennung, der Kochung dargestellt wird (So., S. 100, Anm. 20), lesen G/T: *pad zōr ī čihr ān ī rōšn ī zōrōmand be ō ǰagar āhanǰēd* 'il attire dans la foie par une force naturelle ce qui est lumineux et puissant', was natürlich denkbar wäre, wenn nicht der Verdauungsprozeß noch einmal in der Parallelstelle 30.23 dargestellt wäre. Dort steht aber in dem gleichen Kontext der Gewinnung von Energie durch Speise und Trank an der Stelle des Wortes, das G/T 29.6. *ǰagar* 'Leber' lesen, das Ideogramm LBBMḤ *dil*. Da nicht anzunehmen ist, daß der Prozeß der Verdauung und Energiegewinnung in ein und demselben Text ganz unterschiedlich dargestellt wird, ist wahrscheinlich auch 29.6 nicht *ǰagar*, sondern das mit den gleichen Zeichen geschriebene *dil* 'Herz' zu lesen: So. (S. 53, 55) übersetzt: *zōr ī čihr ān i rōšn ī zōrōmand be ō dil āhanǰēd* 'die Sammelkraft (zieht) das, was licht und kraftvoll (energetisch) (ist), zum Herzen hinauf' (*zōr ī čihr* faßt er als einen medizinischen technischen Terminus auf, cf. op. cit., S. 101, Anm. 26).

29.9 G/T und So. übersetzen diese schwierige Passage ganz unterschiedlich, wobei G/T den Ausdruck *bōzišn* 'Erlösung' zu *+bazišn* 'division' konjizieren (die Verwechselung der beiden Wörter ist in der Tat leider überaus häufig) und der Handschrift B folgend, das Wort *tan* in *gyān mēnōg pad (tan) āfurišn ī az dādār* auslassen: G/T: 'l'ame vitale est *mēnōg* de par la création du Créateur.' So. folgt der Handschrift T (liest also *tan* an dieser Stelle): „das Lebensfeuer (ist) immateriell in der materiellen Schöpfung des Schöpfers", wobei er *gyān* hier, gemäß den Ausführungen in Z. 29.3 und 30.22 als „Lebensfeuer" auffaßt. Beide Übersetzungen sind denkbar, doch gibt nur die Version von So. (S. 57) die in diesem Satz wahrscheinlich beabsichtigte Analogie zwischen dem Feuertempel und dem dreiteiligen Aufbau des Menschen wieder (op.cit., S. 103, Anm. 48).

30.1 Die rotierende Himmelssphäre wird hier (dem Mikrokosmos = Makrokosmos-Gedanken folgend) dem Aufbau des Menschen gleichgesetzt. G/T übersetzen *+spihr ī gardišnīg ī ast čahār mēx ī har mēx-ē sē axtar* wörtl. 'la sphère céleste ..., qui tourne, qui a quatre points, chaque point (ayant) trois étoiles', während So. *mēx* hier als einen technischen Terminus für den „Quadranten" in der Astrologie auffaßt (hierzu S. 109 f.): „die rotierende Himmelssphäre, deren vier (Zodiak-)Quadranten aus je drei Sternbildern (bestehen)."

30.16 Auch hier unterschiedliche Lesungen: G/T *kaf be <ō> +ǰagar abganēd* 'il rejette l'écume dans le foie', während So. mit Verweis auf eine Parallelstelle im GB statt *ǰagar* das mit gleichen Zeichen geschriebene Wort *sar* 'Kopf' liest (GB 28.8 heißt es *ān kaf ī pad sar*, geschrieben mit dem Ideogramm R'YŠḤ; op. cit., S. 219).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000456

30.21 Unterschiedlich lesen auch G/T hier im Zusammenhang mit dem Atmungsprozeß +*xunakīh* 'fraîcheur'; So. liest hier *anōš* 'Atemelexir' und sieht in dem Ausdruck eine Entsprechung zu dem im Kontext des Atmungsprozesses gebrauchten Terminus πνεύμα bei Galen (op. cit., S. 12 f.).

30.35 G/T geben grundsätzlich den Begriff *frawahr* mit „*frawashi*" wieder. Daß Zādspram im medizinischen Abschnitt *frawahr* mit einer ihm eigenen Etymologie aus *fra-waxš-* 'to grow forth' als medizinischen Terminus gebraucht im Sinne von „Wuchsfaktor", hat bereits Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, S. 109, gesehen. Deutlich heißt es auch zu Beginn dieses Satzes: *frāz-waxšēnīdār frawahr* 'der Wuchsfaktor *frawahr*'. Der Ausdruck bezeichnet bei Zādspram im Kontext der Entwicklung des Embryos, die hier beschrieben wird, weit mehr als mit einer Wiedergabe durch *frawashi* erahnt werden kann: nämlich die Kraft, die für das Wachstum der Körpersubstanz verantwortlich ist (aus diesem Gebrauch des Wortes entwickelte sich auch eine weitere Bedeutung „Verdauungsfaktor" für *frawahr* im Kontext des Verdauungsprozesses, cf. So., op. cit., S. 16).

30.38 Hier bieten G/T und So. wieder aufgrund unterschiedlicher Lesungen abweichende Übersetzungen des Textes. So. konjiziert den Text nicht und sieht in dem Ausdruck *māzdēsn parwānag* 'der Mazda-verehrende Führer' am Ende des Satzes eine Anspielung auf Ardā Wirāz, während G/T *u-š* zu +*agar-iš* konjizieren und *mahist parwānag* 'le plus grand guide' lesen.

30.39 Den Sinn der beiden ersten Zitate aus der Schrift hat So. nicht richtig verstanden. G/T lesen *kōdak-xrad(īh)* 'peu de sagesse' und, der Handschrift B folgend, *parwānag-ē* 'un guide'; So. liest *kardag-xrad* 'der Weise' und, der Handschrift T folgend, *frazānag* 'gelehrt'. Die Übersetzung von G/T ist nicht nur syntaktisch korrekter, sondern auch vom Inhalt her passender zu dem vorangegangenen Gedankengang. Für das erste Zitat würde auch die Lesung *xwēš xradīh* anstelle der Lektüre *a-wēš-xradīh* (so G/T) einen brauchbaren Sinn ergeben: *ān ī kōdak-xrad mardōm xwēš xradīh wattom* 'die eigene Vernunft (ist) für Menschen von geringer Vernunft das Schlimmste' (G/T haben: „[pour] l'homme de peu de sagesse son manque de sagesse est la pire [chose]").

30.40 Hier wieder unterschiedliche Lesungen und Interpretationen des Inhalts: *ārzōg ī wizārišnīh ī čihr* ist für So. konkret 'die Lust bei der Ejakulation (wörtl.: Trennung des Samens (vom Körper)', während G/T *ārzōg-wizārišnīh ī čihr* lesen: 'par l'accomplissement du désir de la nature'; im zweiten Teil des Satzes: G/T +*waran-kunišnīh* 'accomplissement du désir'; So. +*rēš-kunišnīh* 'Vernichtung'. Der Satz ist im zweiten Teil vom Gedankengang her merkwürdig und wird in den beiden Editionen ganz unterschiedlich interpretiert; G/T übersetzen wortgetreuer als So.; doch bleibt die Aussage des Satzes rätselhaft, wenn er korrekt überliefert ist, da der Ausdruck *ahlawīhā* hier ganz offensichtlich mit negativer Konnotation verwendet wird.

30.51–61 Wie bereits oben angeführt, haben G/T die zentrale Bedeutung astrologischer Spekulationen bei Zādspram, die sie an unterschiedlichen Stellen der Anthologie entdecken konnten, betont. Die eigenartige Aufzählung von zwölf Gestalten (*kirb*) in diesen Abschnitten, die in drei unterschiedlichen Reihen im Zusammenhang mit der verstorbenen Seele genannt werden, scheint nicht zufällig zu sein. So. hat die Gestalten, in einem zunächst merkwürdig anmutenden Versuch, den zwölf Zodiakzeichen des Tierkreises zugeordnet und die Reihen in drei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000457

Horoskopen festgehalten (op. cit., S. 128, Anm. 225, bis S. 136). Erstaunlicherweise erscheint in den Horoskopen, wenn man sie hintereinander anordnet und die Zodiakzeichen in der bei Zādspram angegebenen *kirb*-Reihenfolge miteinander verbindet, ein Schriftzug, der einen Kernsatz (*andar čiyōn zarr* 'Innen wie Gold') enthält, von dem man kaum glauben kann, daß er nur durch puren Zufall entstanden ist. Sollte dieser Ansatz richtig sein, so hätten wir hier einen bedeutsamen Beleg für eine esoterische Auslegung zoroastrischer Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode, die allerdings – wie bei der Esoterik auch nicht anders zu erwarten – gut versteckt erst für Eingeweihte, die die esoterische Deutungskunst beherrschen, verständlich wäre. Auch in dieser Hinsicht scheint Zādspram andere Wege gegangen zu sein als die Mehrzahl seiner Glaubensgenossen.

Maria Macuch, Berlin

Nils Arne Pedérsen: *Studies in the Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century.* Aarhus: Aarhus University Press 1996. 508 pp. ISBN 87 7288 559 9.

Der koptische Text über den Großen Krieg am Ende der Zeiten ist ein Kapitel in den *Manichäischen Homilien* (Stuttgart 1934), die von Hans Jakob Polotsky ediert und übersetzt wurden. Das Manuskript befindet sich in der Chester Beatty Library, Dublin.

Inhaltlich geht es in diesem Text um die eschatologischen Ereignisse in manichäischer Sicht. Am Ende der Zeiten werde es einen großen Krieg geben, in dem die Manichäer verfolgt werden. Gefolgt wird diese Zeit von einem Friedensreich, bei dem die Manichäer die Welt beherrschen werden. Die Zeit dieses Reiches wird wiederum abgelöst von einer kurzen Renaissance der Kräfte des Bösen. Aber nachdem diese Kräfte geschlagen sind, kommt Jesus vom Himmel, um die Menschheit zu richten. Nach dem Gericht regiert er die Welt in einer glücklichen Periode. Aber dann kehrt er zurück zum Reich des Lichts, und die Erde fällt in sich zusammen. Die letzten zu errettenden Seelen werden sich vereinigen zur „letzten Statue", die sich zusammen mit den Göttern des Kosmos ins Lichtreich erhebt. Die Seelen der Sünder dagegen werden in ein ewiges Grab geworfen, das dem „neuen Äon" gegenübersteht, „a special section of the Kingdom of Light" (S. 13). Nun wird der bisher verborgene „Vater der Größe" den Göttern seine „Gestalt" und damit sein wahres Wesen zeigen (S. 12 f.).

Im Hinblick auf die schon vorliegende Edition von Polotsky stellt Verf. fest: "It has not been necessary ... to write a consecutive word-by-word-commentary ... This work instead has the nature of a thematic reading of the *SGW* [*Sermon on the Great War*] and I have therefore chosen to describe the book as 'Studies'" (S. 14). In diesen Studien gehe es dem Autor vor allem um zwei Themen. Einerseits will er dem Umstand Rechnung tragen, daß der Text zu einer speziellen liturgischen Gelegenheit vorgetragen wurde. Andererseits gehe es ihm um das Motiv der Verfolgung, was Licht auf die tatsächlichen Verhältnisse zur Zeit des Autors werfe. Hierin fühlt sich der Verfasser bestätigt durch L. Koenens Studie (Koenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000458

1986 in der Bibl.) über die manichäische Apokalyptik. KOENEN habe schon auf die Parallelen zwischen der Eschatologie in diesem koptischen Text und dem mittelpersischen *Šābuhragān* aufmerksam gemacht und den starken Einfluß der jüdisch-christlichen Tradition auf die manichäische Apokalyptik hervorgehoben. Allerdings weist der Autor darauf hin, daß über die Ursprungsfrage hinaus auch die Funktion der manichäischen Eschatologie erörtert werden müsse, und er sagt dazu: "I shall try to answer this question in my investigation. I have found two clues to my interpretation: one is Baumstark's emphasis that *SGW* was intended to be read to a community, and the other is Koenen's argument that *SGW* was written against the background of a persecution situation. The intention is to test these two viewpoints and to compare them to see if it is in fact possible to understand *SGW* in their light" (S. 19).

Die Verfolgung zur Zeit des Autors habe man in Mesopotamien zu lokalisieren. Für die Geschichte des Textes gilt: "The solution to the historical problem is thus that *SGW* was originally written in Syriac in Mesopotamia during the last quarter of the third century or the early decades of the fourth century. The text was later translated into Greek and from Greek into Coptic" (S. 21).

Im einzelnen untersucht der Verf. zunächst das Proömium des Kapitels zum Großen Krieg. Der Autor dieser Schrift beruft sich auf ein Werk Manis als Basis seines Berichtes, doch werde dadurch vor allem die Autorität des Religionsstifters in Anspruch genommen. Zweitens vergleicht der Verf. diese koptische Schrift mit dem mittelpersischen *Šābuhragān*. Es lasse sich nicht eindeutig sagen, daß dies die Vorlage für den koptischen Text ist. Es zeigt sich aber allgemein, daß der Sermon vom Großen Krieg "does not pretend to contain an independent revelation about the end-time. *SGW*'s author is tied to Mani's person and teaching, and only by referring to Mani's authority can the text's author himself teach and preach" (S. 21 f.).

Grundsätzlich habe der Text dreierlei mit christlichen Homilien gemeinsam. Erstens enthalte er Sprachdokumente, die zeigen, daß er bei einer Versammlung verlesen wurde, und zwar, wie der Schluß zeigt, anläßlich eines Tages der Trauer und des Fastens. Zweitens ist dieser Text an einen anderen gebunden, den er anfänglich angibt. Drittens enthält der Text trotz seines didaktischen Charakters ethische Ermahnungen und Trostworte, was mit der Verfolgungssituation zusammenhänge. Trost, die Ermahnung zum Festhalten am Glauben und das Versprechen zukünftiger Belohnung für den Getreuen seien ebenfalls aus der Situation des Autors zu erklären.

Seine Ergebnisse vorwegnehmend, sagt Verf. im Ausblick in der Einleitung, daß "the author's comments must have been of topical relevance to the listeners, insofar as his presentation appears to have a homiletic purpose. Thus defection under persecution is to be prevented by promises to those who endure, who do not recant. The community must be reconciled to the inevitability of suffering, which occurs especially when the suffering's necessity for salvation is demonstrated. Finally, the demand of the persecuted for justice is satisfied by emphasising that the sufferings of the war will also befall the persecutors as a form of 'retribution'" (S. 22).

Die in der Einleitung skizzierten Grundgedanken werden nun in großer Ausführlichkeit in drei großen Abschnitten dargelegt. Eine „conclusion" faßt die Ergebnisse zusammen. Ferner finden sich im Anhang ein dänisches Resumé, eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000459

Liste von Sigla und Abkürzungen, eine ausführliche Bibliographie und zwei Indizes („index of sources" und „index of modern authors").

Grundsätzlich ist das Werk eine gründliche und umsichtige Studie zur manichäischen Eschatologie anhand der Homilie über den Großen Krieg. In erfreulicher Weise bezieht der Autor nicht nur koptische und syrische, sondern auch ostmanichäische Texte mit ein. Die von einer breiten Sachkenntnis getragene Studie kann als wesentlicher Beitrag zur gegenwärtigen manichäischen Forschung gelten.

Hans-Joachim Klimkeit (†), Bonn

Anna Schmid: *Pakistan Express. Die fliegenden Pferde vom Indus* (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Hamburgischen Museum für Völkerkunde vom 13. 12. 1995 – 30. 6. 1996). Hamburg: Dölling und Galitz Verlag 1995. 111 S. ISBN 3-930802-16-3.

In der mit vielen Farb- und einigen Schwarzweißfotos illustrierten schmalen Monographie behandelt Vf. einen Teil des spezifischen Transportwesens Pakistans. In ihrer Darstellung der „Truckerkultur" geht sie auf alle wesentlichen Aspekte dieser Lebenswelt ein; nach Grunddaten zur Geographie, Geschichte und Ökonomie des Landes sowie einem Überblick über das Straßennetz und Transportsystem wird zunächst die Mannschaft eines Lastwagens vorgestellt und die Organisation einer Werkstatt mit ihren verschiedenen spezialisierten Handwerkern erläutert. Anschaulich ist z. B. die Beschreibung der Arbeiten an dem „body" genannten Holzaufbau eines Trucks und dessen „make-up" in Form von Bildschmuck und Verzierungen aus Metall, Plastik und Stoff. Jedes Fahrzeug wird durch diese Gestaltung zu einem unverwechselbaren Einzelstück, das den ganzen Stolz seines Besitzers ausdrückt.

Weitere Kapitel des flüssig und anregend geschriebenen Essays (auf Anmerkungen wurde verzichtet) behandeln das Speditionswesen, die gespannten Beziehungen der Trucker zur Polizei, die Gewerkschaft der Trucker sowie die Rastplätze mit Truckerhotels, in denen frisch zubereitetes, preiswertes Essen und starker, gezuckerter Tee angeboten werden. Eingeflochten sind Interviews mit Handwerkern, Spediteuren, Fahrern und Verkehrspolizisten. In Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte von Fuhrunternehmen hätte man sich allerdings über die lapidare Feststellung hinaus, daß vor allem Pashtunen, Kashmiri und Punjabi dieses Gewerbe dominieren (S. 50), gerne differenziertere Angaben gewünscht. Um welche spezialisierten, kastenähnlichen Berufsgruppen handelt es sich, die früher Güter auf Ochsenkarren, Eseln und Kamelen transportierten? Wie F. Barth berichtet hat, sind beispielsweise im Swat-Tal die Paracha genannten Maultiertreiber für sämtliche Transporte zuständig, und im Hinblick auf die Nordwest-Grenzprovinz und das „Fünfstromland" heißt es, daß die Gruppe der Parachgan häufig als Händler und Spediteure tätig ist (Ashraf Faiz, *The Parachgan*, Lahore 1994; S. 93–94).

Zur Alltagskultur der pakistanischen Lastwagenfahrer gehört auch die Religion, die Vf. in einem kurzen Überblick über die Formen des orthodoxen Islams

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000460

und des Volksislams vorstellt. Trucker verehren „ihren" Heiligen, dessen Name vorzugsweise auf dem „Krone" (*tāj*) genannten Aufbau über der Fahrerkabine angebracht wird; an dem Schrein des betreffenden Heiligen lassen sie ihren Truck segnen. In diesem Kontext vermißt man Genauigkeiten wie die Angabe der richtigen Eigennamen und Lebensdaten der genannten Heiligen (S. 85, 89, 109). Nicht ganz zuzustimmen ist der Vf., wenn sie schreibt, daß in der Lastwagenmalerei „nie einzelne Religionsvertreter wie etwa ein Heiliger eines Schreins dargestellt" sind (S. 106); in Einzelfällen werden durchaus ganz bestimmte Mystiker porträtiert und mit ihrem Namenszug genannt.

Seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts werden in Pakistan und Afghanistan Bedford-Trucks als Gesamtkunstwerke reich verziert, vor allem bemalt. Als neue volkstümliche Kunstform hat die Lastwagenmalerei in den siebziger Jahren die Aufmerksamkeit von Ethnologen und interessierten Laien auf sich gezogen (als meines Wissens früheste Notiz zum Thema ist der Artikel von M. Ashraf, *Pop Art on Wheels* nachzutragen, 1973 publiziert in Focus on Pakistan 3/1: 45–47). In den vielfach als Fotobüchlein erschienenen Studien von unterschiedlicher Qualität entdeckte man eine mit dem Importgut Lastwagen verbundene „Gebrauchskunst" und Alltagsästhetik. Die vorliegende Arbeit hat – wie erwähnt – einen anderen Schwerpunkt und widmet der eigentlichen Lastwagenmalerei nur bescheidene zehn Textseiten. Die Vf. geht dabei auf die wesentlichen Aspekte dieser farblich stark kontrastierenden Malerei ein, überläßt aber weitergehende Detailfragen – wie eine systematische Aufnahme der Inschriften, Ikonographie der Bilder, Holzschnitzereien an den Fahrertüren und Mosaik- und Einlegearbeiten (Werkstätten in Quetta) mit ihren Bezügen zu älteren Traditionen indo-islamischen Kunsthandwerks – der künftigen Forschung.

Bei einem von einem Völkerkundemuseum herausgegebenen „Katalog" fragt man sich allerdings, wo denn nun die wissenschaftliche Bearbeitung von materieller Kultur und Kunst geblieben ist. Mit Ausstellungsexponaten und Objekten hat dieses Begleitbuch jedenfalls nichts zu tun. Dieser generelle Einwand eines Museumsethnologen soll das Verdienst der Vf. nicht schmälern, die dem Leser die Subkultur der Trucker – und damit ein bisher unbeachtetes Thema im Kontext der modernen Technologie – sehr lebensnah und facettenreich schildert. Vielmehr scheint es heute oft zur Konzeption von Museumsdirektionen zu gehören, Studien zur materiellen Kultur in wissenschaftliche Reihen und Jahrbücher zu verbannen, die für das breite Publikum weniger leicht konsumierbar sind. Oder es entstehen umfangreiche Katalogwerke, in denen Objekte vielfach nur noch illustrativen Charakter haben.

Jürgen W. Frembgen, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000461

Gerjan van Schaaik: *Studies in Turkish Grammar*. Wiesbaden: Harrassowitz 1996. XVI u. 277 S., 8° (Turcologica 28, hrsg. v. Lars Johanson). ISBN 3-447-03806-3.

In diesem Buche werden viele Aspekte der türkeitürkischen Grammatik besprochen, vor allem umstrittene oder wenig behandelte. (Darum ist der Mut des Autors hervorzuheben.) Den Rahmen der Beschreibung gibt die Amsterdamer Schule der Funktionalen Grammatik ab. Morphologie und Syntax stehen im Vordergrund, jedoch werden auch, wie es bei der allseitigen Erfassung der Struktur einer Sprache sein muß, Wortschatz und Wortbildung angesprochen. Auf diese Weise wird ein ansehnlicher Beitrag zur allgemeinen Sprachtheorie geleistet. Das Buch erfüllt vor allem im Nominalbereich desselbe, was Lars Johanson (*Aspekt im Türkischen*, 1971) geleistet hat.

Das schwerwiegende Thema bedürfte eigentlich eines auswertenden Werkes. Das ist hier nicht möglich. Hier nur zwei Hinweise. Zu S. 18: Der Unterschied zwischen *güzel bir bahçe* : *bir güzel bahçe* ist nach traditioneller Art zu einfach dargestellt. Die Position des unbestimmten Artikels richtet sich tatsächlich nach der „Enge" der Verbindung Adjektiv – Substantiv (vgl. Rez.: *Anatomie der Syntax*, Bern usw. 1973, 166): Mit dem Substantiv eng verbundene Adjektiva stehen, nicht durch *bir* (unbestimmter Artikel) getrennt, direkt davor, z. B. zwar *yeşil bir çekirge* 'eine grüne Heuschrecke', aber *bir yeşil çekirge* 'Locusta viridissima', sozusagen 'eine Grün-Heuschrecke'. Auf Seite 202 möchte ich bezweifeln, daß *Sen bunu yapan değilsin* ungrammatisch ist. Diese ganz gewöhnliche Konstruktion bedeutet etwa 'du bist nicht so einer (keiner), der das tut': Sie bezeichnet nicht das Tun, sondern jemandes Eigenheit. Wenn der „Amsterdamer Schule" etwas angekreidet sein muß, dann daß sie zu sehr auf Einzelsätze abzielt, ohne linguistischen oder situationellen Kontext. Eine vergleichbare Konstruktion findet sich in vielen Türksprachen, auch z. B. im Chaladsch. Vgl. Doerfer und Tezcan: *Folklore-Texte der Chaladsch*, Wiesbaden 1994, Stück 40. Hierin wird ein heiliger Asket von einem König eingeladen, zu dessen Stadt zu kommen. Er erwidert: „Ich bin keiner, der zur Stadt kommt" (*män šārkä kälän da'χam* = türkeitü. *ben şehre gelen/giden değilim*), „ich habe mit der Stadt nichts zu tun".

Trotz der kleinen Schwächen: ein bemerkenswertes Buch.

Gerhard Doerfer, Göttingen

Marion Meisig: *König Śibi und die Taube, Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China*. Wiesbaden: Harrassowitz 1995. 271 S. (Studies in Oriental Religions 35). ISBN 3-447-03691-5.

M. Meisig behandelt ein in der indisch-hinduistischen Religionsgeschichte bekanntes Motiv, das von der religionsgeschichtlich orientierten Indologie seit langem erforscht wird, was generell die üppigen Annotationen M. Meisigs und das „Literaturverzeichnis" (S. 263–271) belegen. Diesem entnehmen wir auch, daß sich die Autorin des vorliegenden Buches mit dem Thema „König Śibi und die Taube" lange befaßt hat, und das nicht nur unter indologischen Aspekten (M. Mei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000462

SIG: *Zu den chinesischen Versionen der Śibi-Legende, Festgabe für Prof. U. Unger zum 60. Geburtstag.* Münster 1990).

Aus dem großen Themenkreis, der sich mit dieser Legende befaßt, soll in diesem Buch „ausschließlich die Variante Verwendung [finden], in der der König alles Fleisch seines Körpers einem Habicht gibt, um so eine Taube auszulösen", wobei „Mischformen" dieser Thematik durch Einbringung anderer Elemente (z. B. die Hingabe eines anderen Körperteils) ausgespart bleiben, ein Vorgehen, das in der „Einleitung" (S. 1–2) hinreichend begründet wird. An diesem Teilbereich der Legendenbildung will die Autorin, wie sie ausführt, „exemplarisch die Entwicklung der indischen und buddhistisch-chinesischen Religionsgeschichte ... verdeutlichen". Sie kommt dabei zu vielseitigen und aufschlußreichen Aussagen, wozu nur ein Beispiel angeführt sei. So stellt sie im „Fazit" ihrer Untersuchung der ältesten buddhistisch-chinesischen Fassung T 152 (s. u.) u. a. fest (S. 69 ff.), daß die „buddhistische Umdeutung in der chinesischen Fassung also darin [besteht], Askese durch sittlichen Lebenswandel (*śīla*) zu ersetzen und *puṇya*, religiöses Verdienst, an die Stelle von *tapas*, magischer Kraft, treten zu lassen. Damit stellt dieser Text in sehr anschaulicher Weise eine allgemeine Entwicklung indischer Religionsgeschichte dar, nämlich den Übergang vom magischen Denken zur Ethik". Ein solcher Übergang kann freilich im Sinne einer exklusiven und progressiven Entwicklung für den frühen chinesischen Buddhismus m. E. nicht festgestellt werden, was u. a. die chinesisch-buddhistischen Biographien belegen. Wir erkennen die großen Schwierigkeiten, historische und vor allem praktische Einwirkungen eines derartigen einzelnen Wandermotivs jenseits seines Ursprungslandes auszumachen, und es liegt auch nicht in der Intention des vorliegenden Buches, dies anzugehen.

Das Hauptinteresse in der Studie von M. MEISIG liegt auf der philologischen Seite, d. h. speziell auf den chinesischen Versionen, was „seinen Niederschlag in einem Stammbaum der buddhistisch-chinesischen Fassungen und dem vollständigen Glossar am Schluß des Werkes findet" (S. 153 und „Glossar", S. 161–261). Als Motiv, man liest es staunend, wird angeführt, daß „das buddhistische Chinesisch weit weniger erforscht und dokumentiert ist" („Einleitung", S. 1).

Der Aufbau dieser sehr mühevoll konstruierten Studie zerfällt wesentlich in zwei große Teile. Der erste Teil ist den hinduistischen Fassungen der *Śibi*-Legende gewidmet (Teil I, S. 3–46), wozu die Textversionen *Mahâbhârata* 1, 2 und 3 präsentiert werden. Der Übersetzung folgen die Interpretationen und thematischen Exkurse der Autorin. Problematische oder für die Erläuterungen wichtige Passagen der indischen Texte werden nach entsprechenden Übersetzungen in Umschrift gegeben. S. 31–33 zeigt eine Synopse von Textstellen aus Mhbh 1 und Mhbh 3, um Parallelen zwischen den Texten nachzuweisen. Die Autorin scheint die indischen Quellen zu ihrem Thema zu überblicken und kann daher auch interessante religionsgeschichtliche Interpretationen nahelegen, die Kollegen aus anderen orientalistischen Disziplinen sicher gerne aufgreifen werden, zumal dieses Thema (König Śibi ...) eine sehr weite Verbreitung erfahren hat, wie die „Einleitung" hervorhebt. Dennoch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Legende in ihrer Bedeutung für die chinesisch-buddhistische Religionsgeschichte überhöht wird, wenn wir vergleichend z. B. den propagandistischen und in China vielseitig legitimierenden Einfluß der Aśoka-Legende dagegenhalten, der sich in der Frühgeschichte des chinesischen Buddhismus auch im Rahmen der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000463

Lokalkultur deutlich bemerkbar machte (siehe z. B. E. ZÜRCHER: *The Buddhist Conquest of China*, S. 277–280. Rpr. Taipei 1975).

Teil II (S. 47–153) befaßt sich mit den „buddhistischen Fassungen", wobei es sich um chinesische Texte handelt, die im Inhaltsverzeichnis nur mit den Titelnummern (Taishô Tripitaka) angegeben werden. Es sei bemerkt, daß die lange Liste der Abkürzungen sehr passend direkt auf das Inhaltsverzeichnis folgt.

Auf S. 47–50 werden also sieben Texte aus dem chinesischen Buddhistischen Kanon vorgestellt, nämlich T 152, T 1509, T 201, T 202, T 160, T 208, T 2121, wobei kurze Erklärungen u. a. zu den Übersetzern bzw. Verfassern dieser Texte gegeben werden. Die Autorin verweist auch knapp auf Beziehungen zwischen diesen Texten, sofern vorhanden. Nur vier dieser Texte (T 152, T 1509, T 201 und T 202) seien für die Bearbeitung des Themas „relevant" (S. 50), erklärt die Autorin. Im wesentlichen werden daher diese vier Titel übersetzt, besprochen und verglichen. Gemeinsamkeiten z. B. zwischen T 201 und Bruchstücken entsprechender indischer Texte bzw. Textfragmente werden dargestellt (S. 107 ff., S. 111 ff.). Die Ausführungen sind detailliert und vergleichend bzw. synoptisch angelegt. Besonders hervorgehoben sei in diesem Sinne die nützliche Gegenüberstellung in „Übersetzung von T 1509 und T 201 als Synopse" (Teil II.2.1: S. 71–101).

M. MEISIG vermerkt, daß die vier im Mittelpunkt stehenden Texte allesamt in älteren Übersetzungen vorliegen. Dennoch werden die Beziehungen der eigenen Übersetzung zu diesen Vorarbeiten nicht deutlich. Die Einschätzung zu É. CHAVANNES' Übersetzung von T 152 *Liu-tu chi-ching* (in: *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*. Paris 1962 (Paris 1910–1934), Bd. I, S. 7–11) „muß inzwischen als veraltet gelten" (S. 47), hätte die Autorin doch belegen sollen. Der im „Anhang zu den chinesischen Versionen der Śibi-Legende" (S. 144–152) übersetzte Text T 160 (12. Jh.) ist eine Abschrift der Śibi-Legende in T 202 (5. Jh.), wie J. BROUGH nachgewiesen hatte (S. 49,144, mit Bezug auf J. BROUGH: *The Chinese Pseudo-Translation of Ārya-Śūra's Jātaka-Mālā*. In: Asia Major Bd. XI/New Series). Eine tibetische Übersetzung zu T 202 wurde von I. J. SCHMIDT in das Deutsche übertragen (*Der Weise und der Tor. Buddhistische Legenden* ... Neuauflage. Hrsg.: R. BEER und G. KIEPENHEUER. Leipzig/Weimar 1978), worauf die kundige Autorin verweist. Jedenfalls gibt es auch hier Vorarbeiten. Dennoch meint die Autorin „auf die sicherlich interessanten Unterschiede im Sprachgebrauch, die sich bei dem Vergleich zwischen einem chinesischen Text des 5. Jh.s n. Chr. (T 202 ...) und dessen Umarbeitung im 12. Jh. (T 160) ergeben", ... „der Anlage dieser Arbeit wegen" verzichten zu müssen (S. 144). Auf S. 148 ff. wird T 208 übersetzt, ein Text, zu dem ebenfalls eine Übersetzung von É. CHAVANNES (s. o., und M. MEISIG, S. 49) vorliegt, ohne daß auf diese weiter Bezug genommen würde. Nachfolgend gibt die Autorin ihre Übersetzung des chinesischen Textes T 2121, der „meines Wissens ebenfalls noch nicht in eine europäische Sprache übersetzt [wurde]" (S. 150/Anm. 210). Was bedeutet „ebenfalls"?

Teil III (S. 155–160), wesentlich kürzer gefaßt als die vorhergehenden Sektionen, kehrt gewissermaßen zum indischen Kulturkreis zurück mit „Eine jinistische Fassung der Śibi-Legende", zu der eine „Übersetzung", „Interpretation" und „Fazit" gegeben werden.

Diese Studie ist insgesamt gesehen, auch was den chinesisch-buddhistischen Teil betrifft, umsichtig erarbeitet. Zu beloben sind sicher die vielen mühevollen Textvergleiche, die eine sichere Erfassung des Materials durch M. MEISIG belegen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000464

Dennoch gilt für den chinesischen Bereich zumindest, daß philologisch kaum tatsächliches Neuland erschlossen wurde, wenn auch die gegebene Zusammenfassung und Aufbereitung des chinesischen Materials sehr verdienstvoll sind. Mit Sicherheit haben wir mit dem „Glossar" zu den chinesischen Texten ein nützliches Instrument für weitere Studien erhalten. Leider wurde im Glossar wie auch im ganzen Buch für das Chinesische die in Münster etablierte Umschrift verwendet. Auch M. Meisigs Arbeit wird diesem Umschriftsystem nicht mehr zum Durchbruch verhelfen. Es wäre sinnvoll, wenn Publikationen, die hoffentlich von der internationalen Gemeinde der Sinologen und Buddhologen gelesen werden, in allgemein gebräuchlichen Umschriftsystemen gehalten würden. Mit Sicherheit gilt aber, trotz dieser Bemerkungen, daß das Buch von M. Meisig die Aufmerksamkeit der Orientalisten finden sollte, da es einen Schatz an wertvollen und anregenden wissenschaftlichen Informationen enthält.

Florian C. Reiter, Berlin

Chang Tsai: *Rechtes Auflichten Cheng-meng*. Aus dem Chinesischen, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Michael Friedrich, Michael Lackner, Friedrich Reimann. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1996. CVI u. 326 S. (Philosophische Bibliothek. Bd. 419).

Chang Tsai (1020–1077) gehört neben Chou Tun-i (1017–1073) und den Gebrüdern Ch'eng Yi (1033–1107) und Ch'eng Hao (1032–1085) zur einflußreichen und die neuere chinesische Geistesgeschichte prägenden Richtung des Neokonfuzianismus, dessen einflußreichster Vertreter Chu Hsi (1130–1200) werden sollte. Der Neokonfuzianismus als bedeutsame und im asiatischen Raum weit über China hinaus wirksame Geistestradition, bis in die jüngere Vergangenheit hinein (z. B. Japan), hat die sinologische und philosophisch interessierte Forschung seit langem beschäftigt. Zum Spezifikum des Neokonfuzianismus gehört eine fundamentale und richtungweisende Konzentration auf „das Lernen" und seine Inhalte, vornehmlich auf die mit der angenommenen Editionstätigkeit des Konfuzius verbundenen Schriften der Antike. Diese Schriften und ihr Studium waren und sind freilich nicht nur den philosophisch interessierten Sinologen angelegen, sondern sie waren immer schon Teil des ganz allgemeinen sinologischen Forschungsprogramms, da es sich hierbei um den Grundstock der chinesisch-literarischen Kulturtradition handelt. Das breite Feld der Sinologie, in Geschichte und Gegenwart, hat sich daher in vielfältiger Weise mit dem Schrifttum des Konfuzianismus beschäftigt, sei es mit dem Leben und Werk des Konfuzius selbst, sei es mit späteren Schulentwicklungen, und hierzu gehört der Neokonfuzianismus.

Dennoch verwundert es, daß neben den nun selbst schon klassischen *The Chinese Classics*, in der Übersetzung von James Legge (Hongkong/London 1871), kaum deutsche Übersetzungen vorliegen, sei es zu den kanonischen Schriften selbst (den „Klassikern") oder zu neokonfuzianischen Werken. Das Buch unserer drei Autoren, Kommentatoren und Herausgeber scheint also gewissermaßen in diese Lücke hineinzustoßen, indem „hiermit zum ersten Mal vollständig" („Vorwort der Herausgeber") das Werk *Cheng-meng* des Sung-Gelehrten Chang Tsai in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000465

eine europäische Sprache übertragen wird und somit dem deutschsprachigen und philosophisch interessierten Publikum chinesische Philosophie aufgrund einer originalen Quelle nahegebracht wird.

Für dieses Unterfangen schien das Werk *Cheng-meng* die rechte Wahl zu sein, da es „in der chinesischen Geistesgeschichte des letzten Jahrtausends eine einzigartige Stellung ein[-nimmt]". Die besondere Bedeutung liege in der „Auseinandersetzung mit den kanonischen Texten des Konfuzianismus und dem Bemühen, ihnen neue Verbindlichkeit zu verleihen", weshalb das *Cheng-meng* einen wesentlichen Beitrag zum Neokonfuzianismus geleistet habe („Vorwort der Herausgeber"). Der Anspruch ist hoch, der mit dem vorliegenden Buch verbunden wird, wie auch die Einschätzung („einzigartig") des *Cheng-meng*.

Der Aufbau des vorliegenden Buches ist wohl durchdacht. Die Einleitung (S. XI–CIV), nach dem „Vorwort der Herausgeber", schließt ein „Editorischer Bericht" ab (S. CV–CVI). Für den hier enthaltenen Abschnitt „Das Leben des Chang Tsai" zeichnet F. Reimann, für „Sprache und Stil des Werks" M. Friedrich, während für drittens, „Überlieferung, Inhalt und Wirkung des ‚Rechten Auflichtens'" alle drei Autoren gemeinsam zeichnen. Die Übersetzung der siebzehn Kapitel des *Cheng-meng* (S. 3–143) ist eine Gemeinschaftsproduktion (M. Friedrich, M. Lackner, F. Reimann). Die „Analytischen Kommentare" (S. 145–260) zu den einzelnen Kapiteln wurden wiederum von einzelnen Autoren erstellt, was immer genau ausgewiesen wird. Der „Anhang" mit drei großen Teilen enthält A) „Grundbegriffe aus dem ‚Buch vom Einfachen' bei Chang Tsai" (S. 261–266) von M. Lackner, B) „Zur Kritik an nichtkonfuzianischen Lehren im ‚Rechten Auflichten'" (S. 266–290) und C) „Die Ausgaben des *Cheng-meng*" (S. 290–311), wie B) von M. Friedrich. Das Buch wird von einer Liste der „Siglen" und den „Literaturhinweisen" (S. 322–326) abgeschlossen, wobei im letzten Teil für die „Geschichte und Philosophie Chinas", „Zeitschriften", „Literatur zum Neukonfuzianismus", „Literatur zu Chang Tsai", „Literatur zu Buddhismus und Taoismus" nur Referenzliteratur in dünner Auswahl in europäischen Sprachen berücksichtigt wird.

Bei der Lektüre des „Vorworts der Herausgeber" ahnt der Leser, daß ihm ein anstrengendes Studium bevorsteht. „Mit Rücksicht auf die komplexe Struktur des Werkes wird empfohlen", heißt es hier, zunächst „die Beigaben" zur Kenntnis zu nehmen und für die Übersetzung „besonders die Kommentare heranzuziehen". In der Tat enthält die „Einleitung" in ihren drei Teilen einen großen Reichtum an ausgiebig recherchierten und üppig belegten Informationen, sei es zum „Leben des Chang Tsai" mit seinen vielen Facetten (wie „Herkunft und Jugend", „Die Tätigkeit im Staatsdienst", „Die Berufung an den Hof" u. a.), dann zu „Sprache und Stil des Werks", wo der Nichtfachmann sicherlich viele Neuigkeiten erfahren wird, der Sinologe freilich teils arg in Staunen versetzt wird, wie gleich zu zeigen sein wird. Beachtlich sind die Ausführungen zu „Überlieferung, Inhalt und Wirkung des ‚Rechten Auflichtens', dem letzten Teil der „Einleitung".

Bei allen diesen Themen können die Autoren auf eine sehr umfangreiche Referenzliteratur (Europäische Sprachen, Chinesisch und Japanisch) zurückgreifen, wie aber natürlich auch auf die alten chinesischen Quellen. Um so mehr befremden die sprachlichen bzw. terminologischen Wege, die letztlich in fast allen Teilen dieses Buches ohne Not beschritten wurden, Irrwege, wie ich meine. Wegen der Bedeutung der Terminologie für das Verständnis der Sache möchte ich mich auf einige wenige Betrachtungen zu dieser Thematik beschränken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000466

Wenn auch das *Cheng-meng* erstmals vollständig in das Deutsche übertragen wurde, so hätte der ganzen Präsentation doch eine grundlegende Überprüfung der vorliegenden und den Autoren bekannten englischen Präsentationen zum Thema „Chang Tsai und seine Philosophie" angelegen sein müssen. Es geht nicht um die Übernahme von Anglismen, sondern um das Verständnis der Sache, das sich eben in der Sprache zeigt.

Auf S. LXVI ff. wird der Titel „Rechtes Auflichten" erklärt bzw. aufwendig zu rechtfertigen gesucht, ohne zu überzeugen: „... das zweite, meng, ist u. a. lexikalisiert als ‚bedecken', ‚einhüllen', ‚verdecken'; ... Ferner heißt so aber auch das vierte Sechserzeichen im *Buch vom Einfachen*." Wäre es nicht einfach, sinnvoll und richtig gewesen, RICHARD WILHELM zu konsultieren, der für *meng* (*mong*) „die Jugendtorheit" setzt (W. BAUER [Hrsg.]: RICHARD WILHELM, *I Ging, Text und Materialien*, S. 39. Regensburg. Diederich. Gelbe Reihe, 1976). *Cheng-meng* ist jedenfalls eine einfache V-O Konstruktion, deren Elemente in ihrer Bedeutung bekannt sind. Einfache Übersetzungen, wenn denn neue gewählt werden müssen, könnten etwa sein „Verdecktes zurechtrücken" oder „Berichtigungen zu Unweisheiten" (zu *meng* vgl. H. A. GILES: *A Chinese English Dictionary*, No. 7763. Rpr. Taipei 1972). WING-TSIT CHAN: *A Source Book in Chinese Philosophy* (3rd Ed. Princeton 1972), S. 500, übersetzt *Cheng-meng* mit „Correcting Youthful Ignorance", und IRA E. KASOFF: *The thought of Chang Tsai* ... (Cambridge 1984) hat dafür „Correcting the Unenlightened" (Preface *X*, wo sehr gut u. a. auf die Transmissionsprobleme des Textes verwiesen wird). Hier schließt sich der Kreis zu WILHELM, der offenbar richtig lag.

„Rechtes Auflichten" ist also eine Tautologie. „Auflichten" allein wäre philologisch korrekt und genug, nur eben nicht aus sich heraus verständlich. Ich halte es für unglücklich, daß die Autoren offenbar glaubten, mit einem neuen Vokabular und Eigenprägungen ihre Einsichten in die chinesische Philosophie dokumentieren zu müssen.

Ist es wirklich nötig, für etablierte Begriffe neue Formulierungen anzubieten und teils langatmig zu erläutern? Dem Leser stellt sich dabei unwillkürlich die Frage, ob Chang Tsai wirklich so weit aus dem Rahmen der bisher gekannten und verstandenen chinesischen Philosophie fällt, daß man ihn nur in einer neuen Sprache darstellen kann. Das möchte ich verneinen.

Als weitere Buch- und Kapiteltitel, die von unseren Autoren eine Neufassung erfahren, gemessen am internationalen und sinologischen Gebrauch, sei z. B. das „Buch vom Einfachen" (*I-ching*) genannt (passim und speziell S. 264 ff.), wo sich für Titel innerhalb des *I-ching* Prägungen finden wie „Überlieferung zu den Angehängten Sprüchen", „Überlieferung zu den Schriftworten" oder „Bunte Zeichen". Ein weiteres Beispiel sei der Buchtitel „Die Wirklichkeit der Mitte" (S. LXXXVIII u. a.).

Leider haben sich unsere Autoren nicht am derzeitigen Standardwerk zur chinesischen Literatur orientiert, nämlich HELWIG SCHMIDT-GLINTZER: *Geschichte der chinesischen Literatur* (Bern 1990), das z. B. auf S. 19 für das *I-ching*, international als *Book of Changes* bekannt, „Buch der Wandlungen" anbietet. Der entscheidende Punkt freilich ist, daß H. SCHMIDT-GLINTZERS Übersetzung, schon seit RICHARD WILHELM: *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Jena 1924) landesweit bekannt, eben sachlich richtig ist, und das meine ich explizit auch im Kontext des Chang Tsai, was ich für selbstevident halte und nicht weiter ausführe. Unsere

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000467

Autoren verweisen auf R. WILHELM (S. 261), nicht aber auf H. SCHMIDT-GLINTZER. Hier hätten sie auch für die anderen genannten Titel sachlich und philologisch fundierte Übersetzungen gefunden. Statt „Überlieferung zu den Angehängten Sprüchen" hätten sie „Abhandlung zu den angefügten Urteilen" setzen können und m. E. setzen müssen, für „Überlieferung zu den Schriftworten" eben „Kommentar zu den Textworten" und für „Bunte Zeichen" einfach „Vermischte Zeichen" (H. SCHMIDT-GLINTZER, S. 59–60).

Zwischen „Überlieferung" und „Abhandlung" oder „Sprüchen" und „Urteilen", „bunt" und „vermischt" bestehen in der Sache große Unterschiede. Wenn unsere Autoren also solche Neuformulierungen anbieten, hätten sie die etablierten und von H. SCHMIDT-GLINTZER lediglich wiederholten Formulierungen widerlegen müssen. Das ist nicht geschehen. „Die Wirklichkeit der Mitte" (s. o. für *Chung-yung*), seit J. LEGGE als *The Doctrine of the Mean* bekannt, gibt H. SCHMIDT-GLINTZER als „Einhalten der Mitte" (S. 65). Wörtlich können wir *chung-yung* als „Gebrauch der Mitte" oder „Nutzen der Mitte" verstehen, was sich in jedem Fall von „Die Wirklichkeit der Mitte" markant unterscheidet.

Noch deutlicher werden die terminologischen Eigenwilligkeiten im vorliegenden Buch an einer Reihe von *termini technici*, von denen nur wenige aufgegriffen seien. Das Wort *ch'i* (vgl. H. A. GILES, No.1064) repräsentiert demnach „the vivifying principle or *aura* of Chinese cosmogony" und kann in der Tat vielseitige Konnotationen aufweisen, von der „Luft" bis zum „vitalen Lebensprinzip". Unsere Autoren entscheiden sich für die Übersetzung „Luft", die eisern im ganzen Buch durchgehalten wird. Die Begründung S. LVIII ist dünn und hebt in keiner Weise auf die wissenschaftliche Diskussion zum Wort *ch'i* ab. I. E. KASOFF widmet diesem Begriff ein Kapitel (s. o. S. 36–43) und kommt zum Schluß, daß dem Facettenreichtum dieses Begriffs bei Chang Tsai mit drei verschiedenen Schreibungen *Ch'i*, *ch'i* und *qi* zu entsprechen sei. Natürlich gehört hierzu auch die „Luft" (I. E. KASOFF, S. 38: *qi* „as vapour, or gaseous substance"). Wie kompliziert die Verhältnisse sind, und es ist eben nicht alles *ch'i* „Luft", wird bei I. E. KASOFF (S. 37) so formuliert: "... for Chang *ch'i* is not just vapor or breath. In its different states, it constitutes everything in the universe. In its most rarefied state it is without form. It also comprises the air we breathe, all living beings, and all inanimate objects. Because of its nature, *ch'i* must proceed through an endless series of condensations which produce tangible objects ..." Welche sonderbaren Aussagen sich durch das undifferenzierte Festhalten an der Übersetzung „Luft" ergeben, zeigt folgender Passus im vorliegenden Buch (S. 173): „In deutlicher Absetzung von der landläufigen Meinung, bei Seelischem und Geistigem handele es sich um Dämonen und Geister (und nur diese seien etwas ‚Wunderliches'), führt Kapitel V deren Wirken als überpersönliche natürliche Kräfte vor, als ‚Können der Luft', durch welche Phänomene wie Traum und Wachen, Töne und die sinnliche Umgebung des Menschen überhaupt bewirkt werden" (V. 11–13).

Generell sind die terminologischen Neuprägungen (S. LVIII–LX) knapp und nicht überzeugend begründet. Als weiteres Beispiel sei der *sheng-jen* (vgl. H. A. GILES, No. 9892, 5624) angeführt, allgemein als „Heiliger" oder „Weiser" wiedergegeben. Er wird hier zum „Berufenen". Die Assoziationen, die sich aufdrängen, sind unpassend. Der „weise Herrscher" der chinesischen Antike legitimiert sich durch das Wohlbefinden von Volk und Land, nicht durch eine „Berufung" zum Herrschermandat, die er etwa als Ruf von oben gehört hätte. Nein, auch unsere

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000468

Autoren sehen, daß „Chang Tsai den ‚Ruf' letztlich mit der Zustimmung des Volkes identifiziert" (S. LIX). Warum also mit „Berufener" falsche Assoziationen wecken? Der gesamte Kontext für den *sheng-jen*, auch im Bezug auf Studium, Lernen und Wissen um die Gesetze des Kosmos und ihrer harmonischen Entsprechung durch Handeln und Regieren, bestätigt die Richtigkeit der alten Übersetzung „Weiser" oder „Heiliger", z. B. vgl. Hsü Chien et al. (edd.): *Ch'u-hsüeh chi* 17,1 (*sheng*) (Ed. Peking 1980), wo u. a. Konfuzius in diesem Sinne zitiert wird.

Der Nichtfachmann wird bei der Lektüre des Titels „Das Gottesopfer des Königs" (S. 123 und 242) unwillkürlich an monotheistische Vorstellungen erinnert. Auf S. 242 ff. wird sehr ausführlich und fundiert über den Ahnenkult berichtet, in dessen Kontext der Begriff *ti* (vgl. H. A. Giles, No. 10944, „the great sacrifice ... to the remotest ancestor ... of the reigning dynasty") gut erklärt wird. Dennoch, „Gottesopfer" weckt m. E. falsche Assoziationen, ebenso wie die „Geister" (so in „Erdgeister", S. 246 u. a.), wo schlichtweg „Gottheiten" gemeint sind, irreführen. Dasselbe gilt auch für Begriffe wie „Kindlichkeit", in rituellem Kontext (!) (so S. 168) für *hsiao* (vgl. H. A. Giles, No. 4334), wofür passend „Kindespietät" oder „Kindesliebe" zu setzen ist. Wer fühlt sich nicht in den Bereich der Allegorie versetzt, wenn er von „König Schrift" (so S. 262) liest? Dies verfehlt das chinesische Verständnis von der Historizität und Tätigkeit des Chou Wen-wang. Warum wurden dann die anderen Namen nicht übersetzt?

Was die sprachliche Gestaltung der „Einleitung" wie auch die analytischen Teile betrifft, so zeigen die Autoren hier ein großes Bemühen um einen flüssigen, eingängigen Stil, der sich eines gepflegten Vokabulars bedient, wenn auch mit gelegentlich manieristischen Zügen.

Es ist sicher, daß die Übersetzung und Präsentation alter chinesischer Texte ebenso schwierig wie notwendig ist, um die chinesische Kultur dem Nichtfachmann zu vermitteln. Die Autoren haben sehr viel Mut bewiesen, diese Aufgabe gerade mit dem *Cheng-meng* anzugehen, einem philosophischen Text, der seinem Sinn und Zweck nach aus der ganzen Tiefe der kanonischen Überlieferungen schöpft. Diese spezifische Qualität des *Cheng-meng* haben unsere Autoren erkannt und beherzigt. „Die Übersetzung liest sich schwer – das Original auch", vermerken sie zum Abschluß der Darstellung „Zur Übersetzung" (S. LVI–LX).

Die technisch sehr übersichtlich gestaltete Übersetzung ermöglicht es dem Leser, durch die diversen Siglen die Quellen und Bezüge für das *Cheng-meng* aufzuspüren bzw. ihnen nachzugehen. Manche dieser Quellen liegen in älteren Übersetzungen anderer Autoren vor. Da im vorliegenden Buch kaum punktuelle Annotationen gegeben werden, was vermutlich mit dem Umfang der Präsentation zu begründen ist, bleibt unklar, in welchem Maße Übersetzungen beigezogen wurden bzw. warum bekannte und geläufige Übersetzungen nicht übernommen wurden, sondern neue Interpretationen eingeführt werden, z. B. siehe S. 23 zu [CY 23] i. e. *Chung-yung* 23, wo Chang Tsai den Text verkürzt bzw. nur andeutet, wie bei chinesischen Autoren gerne geübt (siehe *Chang-tzu ch'üan-shu* ch. 2, S. 36, Ed. Jenjen wen-k'u 630, Taipei 1979). Wo J. Legge treffend übersetzt "It is only he who is possessed of the most complete sincerity that can exist under heaven, who can transform" (*The Doctrine of the Mean*, S. 94, Ed. Taipei. Rpr. 1975), lesen wir eben auf S. 23: „Die Wirklichkeit der Mitte sagt: ‚Am Ziel der Wahrheit kann man wandeln.'" Also, hier steht (u. a.) „Wahrheit" gegen „sincerity". Bei unseren Autoren geht folgender Passus voraus: „Insofern der Himmel wandelt, läßt er in der Luft kreisen;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000469

insofern der Mensch wandelt, fügt er sich den Zeitigungen – wäre nicht Luft, wären nicht Zeitigungen, wie könnte dann der Name der ‚Wandlung' vorhanden sein? Wie könnte die Fülle der Wandlung sich verbreiten?" Der Leser erkennt sehr schnell, daß es nötig ist, den chinesischen Urtext beizuziehen, um Chang Tsais Meinung deutlicher verfolgen zu können. Das Vorgehen und die Methodik unserer Autoren, die in der Übersetzung zum Tragen kommen, wirken im Ergebnis auf der sprachlichen Ebene als zu eng und vor allem als sehr beschwerlich. Zu beloben bleibt freilich die in den Siglen dokumentierte Belegearbeit.

Es lohnt sich, einige Passagen der deutschen Übersetzung mit der englischen von Wing-tsit Chan zu vergleichen, um einen anderen philologischen bzw. sprachlichen Ansatz kennenzulernen, der auf das Deutsche übertragbar sein sollte.

Im vorliegenden Buch, S. 3 (Übersetzung):

„Kapitel I. Größter Einklang

1. Größter Einklang ist es, was da Weg heißt; er schließt in seiner Mitte das Wesen von Einander-Erregen in Treiben und Sinken, Steigen und Fallen, Bewegung und Ruhe und gebiert so den Anfang von Zusammenziehung und Ausdehnung in „Wirr-warr". Einander-Erschüttern, Siegen und Unterliegen. Im Kommen ist er Ansatz und unfaßbar, einfach und offen; im Letzten ist er weit und groß, fest und starr. Als das, was Erkennen im Einfachen erstehen läßt, ist er Ch'ien! Als das, was das Gesetz im Offenen in Verkehr bringt, ist er K'un! Zerstreut und unterscheidet er sich, kann er Bild werden und ist Luft; ist er durchsichtig und durchgängig, kann er nicht Bild werden und ist Geist." ...

Vergleiche Wing-tsit Chan, S. 500:

„*1. Great Harmony* (ch. 1)

1. The Great Harmony is called the Way (Tao, Moral Law). It embraces the nature which underlies all counter processes of floating and sinking, rising and falling, and motion and rest. It is the origin of the process of fusion and intermingling, of overcoming and being overcome, and of expansion and contraction. At the commencement, these processes are incipient, subtle, obscure, easy and simple, but at the end they are extensive, great, strong and firm. It is *ch'ien* (Heaven) that begins with the knowledge of Change, and *k'un* (Earth) that models after simplicity. That which is dispersed, differentiated, and capable of assuming form becomes material force (*ch'i*), and that which is pure, penetrating, and not capable of assuming form becomes spirit" ...

Die Unterschiede, sowohl in der Textauffassung wie auch rein sprachlich-terminologisch, sind evident. Dieses Beispiel zeigt besonders deutlich die Problematik des im Deutschen gewählten Vokabulars, wobei nun nicht mehr auf den Unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000470

schied zwischen „Great Harmony" und „Größtem Einklang" abgehoben werden soll. Dennoch, im Satz mit *k'un* (Erde) kann eben *chien* (vgl. H. A. Giles, No. 1604) nicht mit einer geläufigen Entsprechung (Wing-tsit Chan: „simplicity") übersetzt werden, da „Einfach/Einfachheit" für *I*[*-ching*] (vgl. H. A. Giles, No. 5497) reserviert wurde. Nochmals sei auf die Problematik der steten Übersetzung „Luft" für *ch'i* verwiesen (letzte Passage der zitierten deutschen Fassung).

Die Übersetzung entstand als Gemeinschaftsproduktion und enthält sicherlich viele Kompromisse. Sie ist das Ergebnis großer und bewundernswerter Bemühungen. Auch für die individuell gezeichneten Abschnitte kann eine interne Abstimmung und somit eine gewisse Gemeinschaftlichkeit angenommen werden. Leider muß ich bezweifeln, daß der Nichtfachmann die Übersetzung mit besonderem Gewinn lesen wird, so daß er mit der Philosophie des Chang Tsai nun wirklich vertraut wäre. Aufgrund der Klarheit in der Texterfassung und einer entsprechenden sprachlichen Präsentation würde ich dem Nichtfachmann immer noch die Übersetzung von Wing-tsit Chan empfehlen wollen, wenn sie auch nur einen Teil des *Cheng-meng* abdeckt.

Das große Verdienst und der Vorzug des vorliegenden Buches von M. Friedrich, M. Lackner und F. Reimann liegt zweifelsohne in den mit „Beigaben" bescheiden benannten Teilen, in denen ein immenser Arbeitsaufwand steckt. Hierzu sei exemplarisch der Abschnitt „Die Ausgaben des ‚Cheng-meng'" (S. 290–311) hervorgehoben. Auch der Sinologe erhält eine Fülle von Informationen präsentiert, die in Produktionen zu Chang Tsai bisher nicht erreicht wurde. Trotz der eigenwilligen Auswertung des Textmaterials durch unsere Autoren kann dieses Buch zu umsichtiger Lektüre und kritischem Studium empfohlen werden.

Florian C. Reiter, Berlin

Birthe Blauth: *Altchinesische Geschichten über Fuchsdämonen. Kommentierte Übersetzung der Kapitel 447 bis 455 des Taiping Guangji.* Frankfurt am Main: Peter Lang 1996. 250 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27, Asiatische und Afrikanische Studien, Bd. 50). ISBN 3-631-49486-6.

Das sich seit dem 4 Jh. herausbildende Genre der *zhiguai xiaoshuo*, „Aufzeichnungen von übernatürlichen Ereignissen", ist reich an biographisch-anekdotischen Geschichten von Tierdämonen, deren Ursprünge sowohl in alten animistischen Vorstellungen, traditionellen Überlieferungen und lokalen Kulten wie auch in religiösem Denken, besonders im Daoismus zu suchen sind. Geschichten über Fuchsdämonen nehmen dabei eine besondere Stellung ein und haben Literatur wie auch Volksbrauch bis zur Gegenwart genährt. „Kein Dorf ohne seinen Fuchsdämon", konstatierte während der Tang-Zeit Zhang Zhuo im *Chaoye qianzai*. So umfaßt das Ende des 10. Jh.s von Li Fang und anderen kompilierte *Taiping Guangji* allein neun Bücher mit Fuchsgeschichten, die umfangreichste und repräsentativste Sammlung solcher Texte vom 4. bis 10. Jh. Das Spektrum reicht von der lapidaren Notiz bis hin zur künstlerisch ausgearbeiteten Tang-Novelle. Somit lassen sich an Hand dieser Texte die Verzweigungen der Motive und die Entwicklung der Themen und ihrer literarischen Behandlung über Jahrhunderte hin ausgezeichnet verfolgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000471

Hauptanliegen des vorliegenden Buches ist die Übersetzung dieser Texte. Birthe Blauth legt erstmalig eine vollständige deutsche Fassung aller im *Taiping Guangji* enthaltenen 83 Geschichten vor. In einer sehr kurzen Einführung wird auf Quellen, literarische Gattung (besser wäre Genre), auf Sekundärliteratur über den Fuchs in China, Japan, Korea und weltweit eingegangen. Es folgt, nach Büchern bzw. Kapiteln des *Taiping Guangji* geordnet, eine philologische Übersetzung. Die Übersetzerin gibt den einzelnen Geschichten eigene Titel, die sich auf deren Inhalt beziehen, der ursprüngliche Titel, meist ein Personenname, wird in Klammern dahinter genannt. Der Kommentar zu jeder einzelnen Geschichte verweist auf andere Übersetzungen, Typen und Motive, denen der Text zugeordnet wird, und liefert Anmerkungen zu sachlichen Bezügen, Erklärungen und Auslegungen. Die Quelle, aus der die jeweilige Geschichte ins *Taiping Guangji* übernommen wurde, bzw. deren Autor werden ebenfalls benannt.

In Abschnitt 3, Typen und Motive, versucht die Verfasserin eine Auflistung von Typen und Motiven der Fuchsgeschichten. Sie geht auf die entsprechenden Systeme und Indizes von Antti Aarne und Stith Thompson sowie Wolfram Eberhard ein und erklärt, weshalb sie es nicht für möglich hält, sich an diesen zu orientieren, sondern eigene „Schubladen" entwickelt hat.

Offensichtlich wurde auch das Motivlexikon von Elisabeth Frenzel herangezogen. Der Versuch ist durchaus legitim und basiert auf dem vorgefundenen Material. Als Grund für dieses Verfahren wäre außer dem hier angegebenen – nämlich, daß die genannten Systeme vorwiegend an Hand europäischen Materials entwikkelt wurden – aber auch noch wichtig, daß diese Systeme für Märchen und Volkserzählungen geschaffen wurden, die vorliegenden Texte jedoch letztlich von Gelehrten für Gelehrte geschrieben sind, zum Teil in didaktischer Absicht, wobei auch Märchen und Sagen im Hintergrund stehen können. Für die Fuchsgeschichten des *Taiping Guangji* wurden hier neun Typen und 18 Motive herausgefunden, die eine präzisere Charakterisierung als bei einem Hineinpressen in die vorhandenen Schemata ermöglichen. Für jeden Typ und jedes Motiv, denen die Geschichten zugeordnet wurden, wird umfangreiches chinesisches und ausländisches Vergleichsmaterial eklektisch aufgelistet. Für die chinesische Literatur kommt wohl dem Typ Fuchs als Verführerin und den Motiven Fuchsbesessenheit und Haus der Füchse besondere Bedeutung zu. Andere hier genannte Motive, wie *Hu*, wären einer Überlegung wert, *Qingqiu* könnte eher als Topos angesehen werden. Ein weiteres Motiv wäre möglicherweise Liebe des Fuchses. Es folgt ein kurzes Schlußwort, das aber den Inhalt des vorher Dargelegten leider nicht ausschöpft.

Im Anhang finden sich: Ein Textvergleich von *Taiping Guangji* und *Gujin tushu jicheng* und Anmerkungen zu einzelnen Schriftzeichen in der verwendeten und einer älteren Ausgabe des *Taiping Guangji* und des *Gujin tushu jicheng*. Die chinesischen Schriftzeichen sind leider recht ungelenk und daher z. T. schwer identifizierbar. Informativ ist weiterhin der Index aller Quellen des *Taiping Guangji* für die Fuchsgeschichten, leider nicht immer präzise: Das *Guang yiji* (S. 227) von Dai Fu (nicht Dai Junfu!) z. B. stammt nicht aus dem 10. Jh., sondern bereits aus der zweiten Hälfte des 8. Jh.s, wie das im *Wenyuan yinghua* enthaltene Vorwort des Zeitgenossen Gu Kuang (um 725 – um 815) nachweist. Es folgen je ein Verzeichnis für die Literatur in Chinesisch und in europäischen Sprachen. Das erstere weist außer Quellen, Wörterbüchern u. dgl. leider keine chinesischen Forschungen aus, diese sind lediglich durch die (miserable) deutsche Fassung der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000472

wichtigen Geschichte der chinesischen Erzählprosa von Lu Xun vom Anfang der 20er Jahre vertreten. Die Verwendung aktueller Standardwerke, wie des Index schriftsprachiger Erzählprosa *Zhongguo wenyan xiaoshuo shumu*, Beijing 1981, von Yuan Xingpei und Hou Zhongyi, des letzteren Geschichte der schriftsprachigen chinesischen Erzählprosa *Zhongguo wenyan xiaoshuo shigao*, Beijing 1990, oder der Enzyklopädie klassischer chinesischer Erzählprosa *Zhongguo gudai xiaoshuo baike quanshu*, Beijing 1993, wäre durchaus angezeigt gewesen. Das Verzeichnis der europäischen Literatur ist vielseitig, doch vermißt man spezifische Sammlungen übersetzter Tang-Novellistik wie *Die Tochter des Drachenkönigs*, Beijing 1955, oder *Der Fremde mit dem Lockenbart* von Thomas Thilo, Berlin 1989. In der ersteren Anthologie ist die im Kommentar der entsprechenden Geschichte hier nicht genannte früheste deutsche Übersetzung von *Renshi* (S. 115 ff.), in der zweiten die bisher einzige der Geschichte *Yang Bocheng* (S. 53 f.) enthalten. Auch die Transkription sollte überprüft werden, *Xijing zazhi* (S. 24 f.) z. B. muß heißen *Xijing zaji*, Zhang Zu (S. 227) Zhang Zhuo. Leider findet sich im Anhang kein Glossar chinesischer Schriftzeichen.

Ungeachtet dieser Einlassungen ist das vorliegende Buch ein neuer, anregender Baustein zur Erforschung der chinesischen Literatur, besonders auch hinsichtlich der Motiventwicklung, eine Ergänzung zu den Motiven der Weltliteratur und hilfreich für Studien zu chinesischen Volksbräuchen, Überlieferungen und künstlerischen Darstellungen bis hin zur Gegenwart. Das als Quelle gewählte *Taiping Guangji* übte u. a. als obligatorische Lektüre aller Geschichtenerzähler seit der Song-Zeit einen kaum zu überschätzenden kulturellen Einfluß aus und ist von bleibender Bedeutung für die Entwicklung der erzählenden und dramatischen Kunst. Die Übersetzungen und Kommentare unterstützen aber auch über China hinausgehende komparatistische, literarische, volkskundliche und religiöse Forschungen außerhalb der Sinologie.

Eva Müller, Berlin

Rainer von Franz: *Die chinesische Innengrabinschrift für Beamte und Privatiers des 7. Jahrhunderts*. Stuttgart: Steiner Verlag 1996. VIII u. 165 Seiten (Münchener Ostasiatische Studien 74). ISBN 3-515-06275-0.

Inschriften gelten in China als zuverlässige Quellen der literarischen Überlieferung. Die vorliegende Studie will einen „Merkmalskatalog oder Konventionsrahmen" erarbeiten, um die inhaltlichen und formalen Eigenheiten der Innengrabinschriften zu ordnen und bewerten zu können. Daraus soll sich letztlich ein „sinologisches Hilfsmittel bzw. ... Nachschlagewerk für die Inschriftenarbeit ergeben" („Vorwort"). Der Autor möchte einem gewissen Mangel abhelfen, in dem in der westlichen Sinologie ein Referenzwerk dieser Art und Intention fehle. In Anbetracht der gewaltigen Vielfalt und Menge chinesischer Epigraphie ist eine Konzentration auf einen zeitlich markierten Textkreis durchaus zu vertreten, wenn damit auch Einschränkungen einhergehen, die verdeutlicht werden sollten.

Der Autor konzentriert sich also „bewußt" auf die „Innengrabinschriften einer sozialen Großgruppe des 7. Jahrhunderts", ohne daß eine historische, eingehende

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000473

Beschreibung oder Definition der „Großgruppe" gegeben würde, geschweige denn eine Begründung für diese Quantifizierung. Das Glück des Vorhandenseins eines geographisch gebundenen und zugänglichen Schriftenkorpus sollte nicht alleine dafür stehen. Die maßgebliche Begründung für die Wahl dieser Inschriftengruppe kann sich der Leser aus dem Abschnitt „Fundort und Funde" (S. 6–8) erschließen. Als archäologische Fundgrube werden hier die Pei-mang-Berge nördlich von Loyang beschrieben, aus denen „über 90% der heute bekannten Innengrabinschriften" stammen (S. 7). Es wäre im weiteren Verlauf des Buches schon interessant gewesen zu erfahren, inwieweit die Erkenntnisse über Sprache und Aufbau etc. der studierten Inschriften auf die zahlenmäßig geringeren Innengrabinschriften späterer Epochen, der Sung-, Yüan-, Ming- und Ch'ing-Dynastien, auf die *en passant* (S. 7) verwiesen wird, übertragbar sein würden. Der sehr knappe Blick zurück auf die immerhin nach hunderten zählenden Inschriften des Yüan-Wei-Adels (386–534) wird dagegen, unter strukturellen Aspekten, im Abschnitt „Evolution der einzelnen Abschnitte" unternommen (S. 89–109).

Für die Sung-Zeit haben wir die detaillierten Untersuchungen zu Gräbern durch die Würzburger Sinologie, die nicht mit Floskeln abzutun sind (S. IX, Anm. 3). Dies gilt sicher für die beiden Arbeiten von A. Schottenhammer: *Characteristics of Song Epitaphs*, in: D. Kuhn (ed.): *Burial in Song China*, Heidelberg 1994, und die Monographie *Grabinschriften der Song-Dynastie*, Heidelberg 1995 (Würzburger Sinologische Schriften). Dazu sei z. B. noch ergänzend S. Freiin Ebner von Eschenbachs: *Die Sorge der Lebenden um die Toten, Thanatopraxis und Thanatologie in der Song-Zeit (960–1279)*, Heidelberg 1995 (w. o.), erwähnt. S. 188–397 bieten in großer Zahl komplett übersetzte Inschriften, auf S. 210 eine „Innengrabinschrift" (*Mu chih-ming*).

Erstaunlich ist es daher, daß im vorliegenden Buch ein solcher Übersetzungsteil, eine höchst mühsame wie aber auch lohnende Anstrengung, fehlt. Hier findet sich eine einzige Inschrift zusammenhängend und komplett dargestellt, nämlich die „Tang-Innengrabinschrift für Herrn Huangfu, den verstorbenen Vizemagistrat des Kreises Xingshan in der Präfektur Gui – mit Einleitung", mit Übersetzung und einem Vergleich des Prosa- und Versteils (S. 77–82). Diese Übersetzung reproduziert nochmals der „Anhang" (S. 137–139, ohne Zeichen). Wir meinen, daß gerade bei der Zielsetzung und Thematik dieses Buches ein gewichtiger, homogener und dokumentarischer Übersetzungsteil absolut notwendiger Bestandteil der Präsentation hätte sein müssen. Der Leser erhält wesentlich nur exemplarisch zusammengestellte Passagen, die den analytischen Befindungen und Benennungen des Autors zu Struktur und Entwicklung der ausgewählten Inschriften entsprechen, aufgrund seiner Textinterpretation. Dennoch, dieses Buch ist nützlich und informativ, speziell durch die oftmals sehr üppige Annotation und natürlich durch die äußere Beschreibung der Struktur der Texte, die sicherlich dem Leser das Auge schärfen hilft und ihm Einblicke in Anlage und Intention ausgewählter Innengrabinschriften gewährt.

Das Buch gliedert sich in fünf teils in sich weit aufgefächerte Abschnitte (A–E), die nach einführenden Darstellungen (A), die „Textabschnitte" (B) behandeln, eine „Kurzcharakteristik der einzelnen Abschnitte" (C) liefern und in (E) ein „Glossar abschnittstypischer Worte, Wendungen und Tropen" präsentieren. Dieser letzte Teil hat die Form einer Wörterliste, deren Verbindlichkeit über die vom Autor studierten Texte hinaus dahingestellt sei. Das Buch kann durch ein langes Glossar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000474

mit Zeichen (S. 140–157) abgefragt werden. Ein Literaturverzeichnis (S. 158–165) beschließt die Präsentation, die sich u.a. auf reiches chinesisches Quellenmaterial, vielfach in modernen Ausgaben, und auf Sekundärmaterial stützen kann.

Auf einzelne Aspekte der Thematik und ihrer Präsentation soll noch etwas genauer eingegangen werden. Der Autor greift für seine Arbeit primär auf sechs große Inschriftensammlungen zurück, die auf S. IX „Anmerkung 4" aufgelistet werden. Sie hätten eine hervorgehobene, eventuell kritische Behandlung verdient. Die „Einleitung" (S. 1–20) enthält neun Abschnitte, die der „Beschreibung", dem „Ursprung", dem „Fundort und Funde" gewidmet sind, wobei äußere und historische Gegebenheiten zu den biographischen Texten bzw. Innengrabinschriften (*Mu chih-ming*) aufgeführt werden. Dieser Texttyp ist seit dem 2. Jh. unserer Zeit belegt (S. 2, u.a. Chang Hua: *Po-wu chih*). Deskriptive Einlassungen, z.B. „Warum zusätzlich Innengrabinschriften?" (S. 3–6) verdeutlichen Unterschiede zu den offenen Außengrabinschriften, die in ihrer Öffentlichkeit inhaltlichen und stilistischen Maßgaben zu gehorchen hatten, die mit dem Rang und Verdienst der betreffenden Personen verbunden waren. Hier waren Fragen der Bewertung, der Honorierung von Verdiensten, echten oder angemaßten, d.h. von legitimiertem Aufwand oder Pomp zu prüfen. Indem die Innengrabinschrift nach Verschluß des Grabes nicht mehr zugänglich war, konnte sie sich in diesem Sinne eine gewisse Gestaltungsfreiheit leisten: „... während die Innengrabinschriften, die offensichtlich niemals sozial diskriminierenden Bestimmungen unterworfen, eine größere Bandbreite aufweisen [als Außengrabinschriften], weil sie auch die unteren Strata der Elite, also kleinere Beamte und Privatiers aus unbedeutenderen Familien samt deren Frauen erfassen" (S. 5–6). Besondere Bedeutung haben sie auch durch die Übernahme der Funktion der *Ti-pieh* (*Mu-pieh*), d.h. der Landkaufbelege für das betreffende Grab, wodurch detaillierte Ortsangaben vorliegen. Die Bedeutung des Materials für kulturgeschichtliche Studien ist erheblich. In diesem Sinne müssen wir in der Tat für jede Studie dankbar sein, die sich diesem philologisch oft sehr anspruchsvollen Material stellt.

Der Autor behandelt weiterhin Fragen des Verhältnisses solcher Texte zur allgemeinen Historiographie und der „Entwicklung zum literarischen Genre" (S. 9–11), wobei abschließend Einlassungen „Zur Auswahl der untersuchten Inschriften" die Begrenzung des untersuchten Materials begründen sollen. Hierbei wird der Befund Ma Hengs (*Fan-chiang chai lun-ts'ung* 90, Peking 1977) angenommen, daß das 7. Jh. die Reifezeit der orthodoxen Inschriftenform darstellt (S. 17, Anm. 80), „... ehe sie dann im folgenden Jahrhundert eine teilweise Wandlung zum kritikablen literarischen Genre erfuhren und ihre im siebten Jahrhundert noch relativ festgefügte Form sich zu ändern begann", eine Aussage, die nicht weiter erläutert wird. (S. 17). Solche allgemeine, aber inhaltsschwere und doch nicht konkret dokumentierte Aussagen finden sich wiederholt in diesem Buch, das im Kern allerdings auch *wesentlich* die strukturellen Aspekte der untersuchten Inschriften mit ihren Einzelelementen („Deckplattenüberschrift", „Textplattenüberschrift", „Dynastiebezeichnung", „Datierung" u.a.) beschreiben will. Hierzu werden, wie oben angedeutet, immer einzelne Textzeilen mit Schriftzeichen, Umschrift und Übersetzung wiedergegeben (so der Abschnitt „Die Textabschnitte", S. 21 ff.). Leider entsteht auf diese Weise kein geschlossenes, integrales Gesamtbild dieser Inschriften.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000475

Aufbau und Art dieses Buches werden also von dem Versuch bestimmt, für die einzelnen Abschnitte der Innengrabinschriften des 7. Jahrhunderts verbindliche und deskriptive Bezeichnungen zu finden, und dies mit passend gewählten exemplarischen Sentenzen zu dokumentieren. Die historische Dimension wird in den Ausführungen des Autors immer wieder berücksichtigt, speziell im aufschlußreichen Abschnitt D „Evolution der einzelnen Abschnitte" (S. 89–109). Die Diktion entspricht dem Stil einer deskriptiven Zusammenfassung. Es sei betont, daß dieses Buch durch die reich gestalteten Anmerkungen einen besonderen Wert erhält, den der Sinologe nutzen sollte. Ob es den angestrebten Zweck eines Handbuchs und Hilfsmittels erfüllt, muß die praktische Arbeit mit diesem Buch erweisen.

Florian C. Reiter, Berlin

Roman Malek (Hrsg.): *„Fallbeispiel" China: Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext*. Nettetal: Steyler Verlag, 1996. 694 S. ISBN 3-8050-0385-4.

In dem vorliegenden Band werden verschiedene ökumenische Beiträge zu Fragen der Religion und des Christentums in China zusammengestellt. Der im Titel gebrauchte Ausdruck „Fallbeispiele" ist eine deutliche Referenz auf das Wirken von Hans Waldenfels S.J., dessen Name mit der Idee der „kontextuellen Theologie" untrennbar verbunden ist. In den Arbeiten Waldenfels' tauchen bei der Beschreibung der Kirche in China immer wieder Begriffe wie „Bewährungsfall", „Testfall" oder eben „Fallbeispiel" auf. Hiermit ist die große Bedeutung angesprochen, die für Christen in aller Welt die Verbreitung des Christentums in China hat. Die einzelnen Artikel des Buches streben danach, nicht allein die Kompliziertheit der kirchlichen Lage in China zu verdeutlichen, sondern auch „die weltkirchliche Verantwortung für die Kirche in China erneut ins Bewußtsein zu bringen" (S. 13).

In den acht Beiträgen des ersten Abschnitts (*Aus der Geschichte des Christentums mit China*, S. 29–238) werden einzelne Problembereiche der chinesischen Missionsgeschichte dargestellt. Hier wird gezeigt, auf welche Schwierigkeiten verschiedene Versuche des Christentums gestoßen sind, in China Fuß zu fassen. Für die sinologische Forschung ist der sehr gelungene Beitrag von Jost Zetzsche besonders hervorzuheben. In seinem Artikel *Aspekte der Bibelübersetzung* (S. 29–88) dokumentiert Zetzsche mit akribischer Genauigkeit die Entwicklung von Bibelübersetzungen und arbeitet dabei die unterschiedlichen Verfahrensweisen bei der Transkription und Wahl fremdreligiöser Begriffe deutlich heraus. Seine Untersuchung zeigt, daß beide Verfahrensweisen das Prinzip der Inkulturation anstreben, wobei dieser Aspekt bei den protestantischen Bibelübersetzungen stärker als bei den katholischen berücksichtigt wird. (An diesem Aufsatz ist neben der sehr umfangreichen Bibliographie auch die übersichtliche Tabelle mit *Bibelübersetzungen im geschichtlichen Überblick* [S. 87–88] hervorzuheben.)

Weitere Themen dieses Abschnitts sind der Figurismus, die Evangelisierung unter dem Schutz der China oktroyierten „ungleichen" Veräge, die protestanti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000476

sche Antwort auf die 4.-Mai-Bewegung und der christliche Einfluß auf die Erzählliteratur der 4.-Mai-Bewegung sowie die sozialen und politischen Herausforderungen für protestantische Missionen in China vor 1949. Dieser Themenkreis wird dann mit einer Untersuchung zur Rolle der christlichen Mission als Werkzeug gesellschaftlicher und kultureller Veränderung Chinas und einer Studie zur Sinisierung des Christentums abgeschlossen.

Der nächste Abschnitt des Buches (*Gestalten der Begegnung und des Dialogs*, S. 241–321) ist den Biographien von Liang Shuming, John Ch. H. Wu und Liu Xiaofeng gewidmet, dreier Personen, deren Wirken in der Begegnung des Christentums mit China eine herausragende Rolle gespielt hat.

Der dritte Abschnitt des Buches (*Herausforderungen heute*, S. 325–414) beschäftigt sich mit Fragestellungen, die in Zusammenhang mit der Modernisierung Chinas stehen. Es wird erörtert, inwiefern die chinesische Kulturtradition die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen des Landes fördert oder hemmt. Auch wird das chinesische Rechtsverständnis und die Einstellung zu Menschenrechtsfragen vor dem Hintergrund der chinesischen Tradition diskutiert.

Im hierauf folgenden Abschnitt des Buches („*Die Religionsfrage*", S. 417–502) geht es hauptsächlich um die Rolle der Religion und Kultur im gegenwärtigen China. Einzelne Beiträge skizzieren das Verhältnis zwischen Religion und Literatur, Religion und Naturwissenschaft, Religion und Kultur sowie die Problematik der Religionspolitik.

Der letzte Abschnitt des Buches („*Testfall" des Glaubens: Theologie und Kirche im heutigen China*, S. 505–693) beschreibt theologische, kirchliche und pastoralpraktische Problemfelder aus dem Umfeld der christlichen Kirchen, die in der Vergangenheit und Gegenwart immer wieder Konflikte und Kontroversen heraufbeschworen haben. In diesem Zusammenhang ist besonders auf einen kritischen Dialog zwischen Geoffrey King S.J. und Stephen Lee zur kirchenrechtlichen Bewertung der katholischen Kirche in China hinzuweisen.

Für alle, die sich für die historischen Grundlagen und die gegenwärtigen Brennpunkte der christlichen Kirche in China interessieren, bietet dieser vielseitige Sammelband eine Fülle aufschlußreicher Informationen und weiterführender Literaturhinweise. Die durchweg reich annotierten Beiträge halten hilfreiche Querverweise bereit, mit deren Hilfe die gegenwärtige Diskussion der einzelnen Themenkreise ganz wesentlich gefördert werden kann. Mit dieser Publikation ist es dem China-Zentrum Sankt Augustin gelungen, die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und christliche Kirche in China nachhaltig zu vertiefen.

Christoph Kaderas, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000477

Hong Kong: Kirche und Gesellschaft im Übergang; Materialien und Dokumente. Hrsg. v. Roman Malek für das China-Zentrum, St. Augustin. Nettetal: Steyler-Verlag 1997. 557 S., zahlreiche Karten und Illustrationen. ISBN 3-8050-0397-8.

Pünktlich im Jahr der Übergabe Hong Kongs an die Volksrepublik China erschien dieser umfangreiche Band, der aus einer Mischung ausgewählter Dokumente, übersetzter Beiträge und eigener Arbeiten des Herausgebers sowie anderer Autoren besteht. Zu diesen und den Übersetzern zählen vor allem Katharina Feith, Katharina Wenzel-Täuber und Gerd Wädow. Das Buch ist, wie die Einleitung verdeutlicht, bewußt aus einer für Hong Kong-Spezialisten nicht alltäglichen Perspektive zusammengestellt worden, nämlich aus der Sicht der Kirche, besonders der katholischen – genauer gesagt, vor dem Hintergrund ihrer bisherigen Erfahrungen in Hong Kong und ebenso mit Blick auf die nähere Zukunft. Es kommen sorgenvolle Stimmen zu Wort, aber auch optimistische. Vor allem zwei Fragen werden immer wieder gestellt, sei es offen oder nur andeutungsweise: Wird es der Kirche in Hong Kong gelingen, ihre bisherigen Aufgaben auch weiterhin in altbewährter Weise wahrzunehmen? Und wie wird sich ihre Beziehung zu den Katholiken in der Volksrepublik China gestalten? Das Buch stellt somit eine Mixtur zwischen Innen- und Außenschau dar; es ist eine Sammlung von Texten und Meinungen, die dem vornehmlich an kirchlichen Belangen Interessierten dient, aber ebenso dem Hong Kong-Fachmann, der sich ja oft genug nur mit „rein" historischen oder soziologischen Fragen befaßt, ohne die wichtige Position christlicher Institutionen im Hong Konger Alltag angemessen zu würdigen.

Um die Fülle des Stoffes geordnet präsentieren zu können, wurden die Beiträge und Dokumente nach folgenden Überschriften gruppiert: (1) „Vergangenheit und Zukunft als Herausforderung", (2) „Hong Kong heute", (3) „Dokumente des Übergangs", (4) „Perspektiven" und (5) „Solidarität". Innerhalb der einzelnen Sektionen ist eine überwiegend zeitliche Gliederung angestrebt worden. Teil 1 enthält unter anderem eine Chronik, die die wichtigsten Ereignisse Hong Konger Kirchengeschichte stichwortartig zusammenfaßt; sie reicht bis zum 1. Juli 1997. Der nächste Beitrag, von Bernard Hung-Kay Luk, schlägt eine Periodisierung in sechs Entwicklungsphasen vor. Mit der Erhebung des einstigen Apostolischen Vikariats zur Diözese beginnt aus Luks Sicht die vierte Etappe (1946). Im folgenden Aufsatz wird dann die innere Struktur der Kirche vorgestellt, sozusagen der Ist-Stand referiert (mit Bezug auf die Zeit um 1990). Dieser Aufsatz wurde von Lawrence Lee Len verfaßt. Die Abhandlungen von Shao Yidan und Sergio Ticozzi beleuchten die eigentliche Übergangsperiode. Ticozzi deutet die Ereignisse des Jahres 1997 als nur eine von vielen Herausforderungen für die Kirche Hong Kongs, wenngleich wohl als eine sehr entscheidende. Auch Kwok Nai-wangs und Lam Sui Kees Beiträge befassen sich mit der aktuellen Lage. Kwok ist hinsichtlich des Grundgesetzes und der dort verankerten Glaubensfreiheit skeptisch. Lam behandelt die von vielen Unwägbarkeiten gezeichneten Beziehungen zu den Katholiken in der Volksrepublik China.

Teil 2 beginnt mit einer wohlgeordneten Übersicht, die wesentliche Daten zur institutionellen Seite der Hong Konger Kirche enthält (Pfarreien, Dekanate, Ordensgemeinschaften usw.). Dies schließt eine Liste religiöser Periodika mit ein, die gegenwärtig vor Ort erscheinen. Es folgen sodann mehrere Beiträge zu beson-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000478

deren Themen bzw. einzelnen Institutionen: zur Geschichte chinesischer Bibelübersetzungen und entsprechender Arbeitsgruppen, zum Tao Fong Shan-Zentrum und dem Institut für Sino-Christliche Studien, zur Hong Konger Caritas, zum Holy Spirit Study Centre (das für den pastoralen Ansatz steht und eine Schlüsselrolle im Kontaktgeflecht nach China einnimmt), zum Katholischen Institut für Religion und Gesellschaft, zum Asian Migrant Centre und zur Christian Action (vormals Hong Kong Christian Aid to Refugees). Einige dieser Institutionen nehmen wichtige soziale Funktionen wahr, die für Hong Kongs Unterschichten und „Außenseiter" essentiell sind, da staatliche Maßnahmen nicht immer greifen oder nicht ausreichen. Drei Zielgruppen katholischer Hilfe werden schließlich in separaten Kapiteln vorgestellt: Straßenkinder, „Käfigmenschen" (beide Gruppen beschrieben von Michael Karhausen) und vietnamesische Flüchtlinge (dazu wurden eine Bittschrift und ein offener Brief derselben an den Papst abgedruckt).

Teil 3 enthält politische und kirchliche Dokumente, die den Übergang von der Herrschaft Londons zur Herrschaft Pekings illustrieren: Die *Joint Declaration*, das Grundgesetz der Sonderverwaltungszone und entsprechende Beschlüsse des Nationalen Volkskongresses (alle in voller Länge) bilden gleichsam die „Ouvertüre", offizielle kirchliche Stellungnahmen konstituieren den eigentlichen „Hauptakt". Letztere zeigen, wie sich die Meinungen innerhalb der Kirche hinsichtlich der Zukunftsfrage entwickelten. Die frühesten Dokumente stammen aus dem Jahre 1984. Zusammenfassend könnte man sagen, die Kirche hat sich, trotz ihrer kritischen Haltung vis-à-vis der Pekinger Führung, immer wieder darum bemüht, Brücken zu bauen und Formulierungen zu finden, von denen sie annahm, die kommunistische Seite werde diese zu respektieren wissen; dabei wurde ebenso entschlossen wie behutsam vorgegangen. Die vielen Erklärungen und Briefe von Bischof (bzw. Kardinal) John B. Wu, die zugleich seine persönliche Einstellung gegenüber den Ereignissen von 1989 und anderen Fragen kundtun, belegen die Richtung (und Sorgen) offizieller Kirchendiplomatie während der Übergangsjahre in vorzüglicher Weise.

Der Teil „Perspektiven" stellt verschiedene Meinungen vor, die die innerkirchliche Diskussion um Hong Kongs eigene Zukunft und seine Rolle im Dialog mit den Christen auf dem Festland betreffen. John Tong (seit 1996 Weihbischof) etwa beleuchtet die Frage, in welcher Weise die Diözese Hong Kong auch in Zukunft als „Brückeninstitution" zwischen dem Vatikan bzw. der Universalkirche und den katholischen Gruppierungen in China fungieren kann. Kwok Naiwang faßt die protestantische Sicht zusammen. Joseph Kuang erläutert das Problem der sog. asiatischen Theologien. Er glaubt, Hong Kong müsse theologisch „entkolonialisiert" werden. Allerdings ist er skeptisch hinsichtlich der Übertragbarkeit asiatischer Modelle auf Hong Konger Verhältnisse. Weitere Beiträge stammen von Philip Lam und Li Kit-Man. Stephan Puhl wiederum erinnert daran, daß die Kirche in Hong Kong über verhältnismäßig viele Institutionen verfügt, also von zahlreichen Finanzquellen und dem Wohlwollen staatlicher Behörden abhängt, und es darum nicht sicher ist, ob sie ihre momentane Strukturdichte mittelfristig aufrecht erhalten kann. Auch kommentiert er die Ernennung von Joseph Zen zum Koadjutor als vorbeugende Maßnahme gegen mögliche Einflußversuche Pekings während der Zeit unmittelbar nach 1997. Die letzten Segmente des „Perspektiven"-Teils bestehen aus zwei Interviews: zum einen mit Christopher Patten, dem letzten britischen Gouverneur, zum anderen mit Bischof-Koadjutor Zen. Patten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000479

selbst Katholik, beurteilt die Rolle der Kirchen sehr positiv und gibt eine eher optimistische Prognose. Zens Aussagen wirken dagegen sehr viel unentschlossener.

Der Schlußteil des Buches dokumentiert im wesentlichen die partnerschaftlichen Verbindungen zwischen der Diözese Essen und der Diözese Hong Kong. Die abgedruckten Texte beziehen sich auf die Zeit zwischen 1962 und 1997. Darunter befinden sich etliche Stücke aus der Hand von Kardinal Hengsbach (entnommen dem *Kirchlichen Amtsblatt für das Bistum Essen*).

Insgesamt gesehen wirkt die Auswahl des Materials gelungen und, sofern ich mir ein Urteil erlauben kann, auch recht ausgewogen. Die größtenteils aus dem Englischen übersetzten oder aus deutschen Quellen zusammengetragenen Texte und Essays (aus Blättern wie *Tripod*, *News & Views*, *China heute*; zum Teil auch Vorträge, die in St. Augustin gehalten wurden) spiegeln die wichtigsten Komponenten Hong Konger Kirchenpolitik und ebenso die Grundelemente interner Kirchenstrukturen wider. Ein Aspekt hätte vielleicht noch eingehender beleuchtet werden können (doch das ist eine Frage persönlicher Neugier und nicht ein Kritikpunkt): Rund dreißig Prozent der in Hong Kong lebenden Katholiken kommen aus den Philippinen. Diese Gruppe, in der Mehrzahl weibliche Hausangestellte, hat durchaus besondere Bedürfnisse, die nicht nur kirchliche Ebenen berühren dürften. Ähnliches gilt übrigens auch für Macau. Wie gehen katholische Institutionen mit philippinischen Wünschen und Gewohnheiten um? Ist mit „philippinischen Langzeiteinflüssen" auf die Hong Konger Kirche zu rechnen? Oder eher damit, daß viele Filipinas ihre Wahlheimat wieder verlassen werden? An einigen Stellen wird zwar kurz auf die „philippinische Herausforderung" eingegangen (z. B. im Beitrag von Ticozzi), weiterführende Details müßten wohl aber noch untersucht werden. Allgemein gilt, daß die Stellung nicht-europäischer und nichtchinesischer Minderheiten im heutigen Hong Konger Kontext nur selten in der Literatur behandelt wird. Hier also eröffnen sich noch interessante Fragen.

In deutscher Sprache liegen nur wenige gute Studien und Materialsammlungen zu Hong Kong vor – trotz des von den Medien ausführlich kommentierten Machtwechsels. Der vom China-Zentrum in St. Augustin zusammengestellte Band ist mit Sicherheit eines der umfassendsten Werke zum modernen Hong Kong – ein Werk auf alle Fälle, dem eine möglichst weite Verbreitung zu wünschen wäre, da es, wie ich eingangs sagte, klar strukturiert ist und für Recherchen aller Art nützliche Dienste erweisen wird.

Roderich Ptak, München

Tiziani Lippiello u. Roman Malek (Hrsg.): *"Scholar from the West": Giulio Aleni S.J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China.* Nettetal: Styler 1997. XXVI u. 672 S., zahlr. Abb. (Annali Fondazione Civiltà Bresciana. 9, zugl. Monumenta serica monograph series. 42). ISBN 3-906753-57-3.

Der vorliegende Band vereinigt zahlreiche Konferenzbeiträge, die 1994 auf dem großen Aleni-Symposion in Brescia vorgetragen wurden. Giulio Aleni, neben Matteo Ricci der vielleicht bedeutendste Vertreter der jesuitischen China-Mission des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000480

frühen 17. Jahrhunderts, war schon immer eine schillernde Persönlichkeit, deren allumfassende Bildung vielen Gelehrten Anknüpfungspunkte zu den verschiedensten Untersuchungen geboten hat. Aleni war für seinen missionarischen Auftrag nicht allein in konfessioneller Hinsicht bestens gerüstet; er hatte vor seinem Eintritt in den Jesuitenorden bereits gründliche Studien in Mathematik und Philosophie in Venedig absolviert, die ihn auf vielen Gebieten der renaissancezeitlichen Wissenschaft und Technik schulten. Mit seinen zahlreichen Erstübersetzungen abendländischer Abhandlungen zur Mathematik und Physik sollte Aleni später zu einem Wegbereiter des west-östlichen Wissenschaftstransfers werden, der in China auf vielen Wissensgebieten grundlegende Neuerungen anregte.

Ähnlich vielfältig, wie Alenis Wirken in China war, fallen auch die Themenstellungen dieses wohl aufeinander abgestimmten Konferenzbandes aus. Geordnet nach vier Schwerpunkten erfährt der Leser von herausragenden Spezialisten der jesuitischen Missionsgeschichte Details zum historischen Kontext der China-Mission, zum biographischen Hintergrund dieses berühmten Jesuiten, zur Religion und Mission im Werk Alenis und nicht zuletzt etwas über seine wissenschaftlichen Arbeiten.

Die Beiträge zum ersten Themenkomplex lassen sich wie eine konzentrierte Zusammenfassung der Geschichte der Jesuiten-Mission lesen. Besonders Piero Corradinis *Christian Presence in China up to the Time of Aleni* (S. 29–49) ist eine souveräne Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstands, der jedem Studenten der Sinologie oder der Geschichtswissenschaften zur Einführung empfohlen werden kann.

Zwei Beiträge des zweiten Abschnitts verdienen, besonders hervorgehoben zu werden. Erik Zürcher präsentiert in seiner annotierten Gesamtübersetzung zweier Manuskripte der Bibliothèque Nationale (S. 85–127) verschiedene Versionen eines selten beachteten Textes, den ein Schüler Alenis um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Erinnerung an seinen Lehrer verfaßte. In diesen Dokumenten, die in der Tradition chinesischer Lebensbeschreibungen als Biographie des damals gerade verstorbenen Alenis angelegt sind, erfährt der Leser nicht nur bislang Unbekanntes über die Lebensbedingungen Giulio Alenis, sondern auch interessante Details über die historische Wahrnehmung der christlichen Missionare in China. Dahingegen gibt Eugenio Menegon in seinem reich annotierten Essay *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–1638* (S. 219–262) einen konzisen Abriß dieses höchst folgenreichen Kapitels der Missionsgeschichte. Während sich die Bedeutung des Beitrags von Zürcher aus der Bezugnahme auf selten beachtete Quellen ergibt, besticht Menegons Essay durch die versierte Auswahl verschiedenster Arbeiten der Sekundärliteratur; einseitig auf die anglistische Literatur ausgerichtete Leser können aus Menegons Beitrag wichtige Hinweise auf die italienische und französische Forschung gewinnen.

Im anschließenden Teil des Buches werden einzelne Aspekte der Missionstätigkeit Alenis ausführlich diskutiert. Verschiedene Vergleiche zwischen Alenis und Riccis Schriften bieten dabei interessante Einblicke in die unterschiedliche Interpretation des Missionsauftrags einzelner Vertreter der jesuitischen Mission. Xiu Mingde beschreibt in seinem Artikel *Aleni's Writings on Matteo Ricci and on the Chinese Converts Yang Tingyun and Michael Zhang* (S. 375–401), daß chinesische Zeitgenossen in Missionaren wie Aleni den umfassend gebildeten Gelehrten sahen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000481

der wegen seines untadeligen Benehmens als „großer Konfuzianer aus dem Westen" (S. 400) Anerkennung fand – was in China als höchste Verehrung angesehen werden muß.

Der letzte Abschnitt des Buches birgt vielleicht die größten Überraschungen. Hier wird der naturwissenschaftlichen Seite in Alenis Übersetzertätigkeit volle Aufmerksamkeit geschenkt und den bedeutenden Innovationen Alenis die angemessene Beachtung entgegengebracht. Albert Chan rückt die naturwissenschaftlichen Schriften Alenis in den historischen Kontext ihrer Entstehung (S. 455–478) und trägt dazu bei, deren Bedeutung und Originalität abzuschätzen. Bernard Hung-Kay Luk rekonstruiert in seiner Analyse von Alenis *Xixue fan* die Einführung akademischer Traditionen des Abendlands in China (S. 479–518). Ebenso stehen bei Chen Min-sun, Pan Fengchuan, Catherine Jami und Isaia Iannaccone einzelne Texte Alenis im Mittelpunkt, von denen zur Zeit ihrer Entstehung ein beachtlicher Stimulus für die chinesischen Wissenschaften ausging. Chen nähert sich in seiner Studie den beiden Texten *T'ien-hsueh ch'u-han* und *Hsi-hsueh fan*, in denen nicht nur das Christentum, sondern auch die westliche Wissenschaft und Technik thematisiert wird (S. 519–526). Pan setzt sich mit der Aufnahme von Alenis Text *Renxue* auseinander, dessen grundsätzliche Positionen zur Bestimmung der Seele unter chinesischen Gelehrten heftige Diskussionen auslöste (S. 527–538). In Jamis Beitrag zu Alenis Abhandlung *Jihe yaofa* erfährt der Leser interessante Details über Alenis Beitrag zur Geschichte der neueren Geometrie Chinas (S. 573–592). Isaia Iannaccone gelingt es, durch den Vergleich verschiedener Abhandlungen innerhalb Alenis Schrift *Xiyang xinfa lishu* unterschiedliche Stufen des Wissenschaftsverständnis bei Aleni, Schreck, Roh und Schall von Bell zu bestimmen (S. 573–592). Federico Masinis herausragender Beitrag *Aleni's Contribution to Chinese Language* (S. 539–554) analysiert hingegen Aleni's beachtliche Leistungen zur Bildung eines eigenen Vokabulars wissenschaftlicher Fachtermini. Dank Masinis gründlicher Untersuchungen wird es möglich, die immense Bedeutung Alenis für die Herausbildung einer chinesischen Terminologie naturwissenschaftlicher Begriffe erstmals in ihrer Gesamtheit angemessen zu beurteilen.

Ein Epilog Erik Zürchers, der dem Leben und Wirken Alenis während dessen Aufenthalts in Fujian gewidmet ist (S. 595–616), beschließt die Reihe von Vortragsmanuskripten. Der von Roman Malek zusammengestellte und sehr präzis angelegte Index, der gleichzeitig als Glossar fungiert, vollendet den Band. Insgesamt vermittelt diese sorgfältig edierte Publikation den Eindruck eines liebevoll ausgestatteten Referenzwerkes, in dem neuere Forschungsergebnisse zur Geschichte der jesuitischen Mission ganz vorbildlich zusammenfaßt werden. Gemeinschaftlich veröffentlicht von der Fondazione Civiltà Bresciana und dem Monumenta Serica Institute ist dieser Konferenzband ein gelungenes Beispiel für die europäische Zusammenarbeit im grenzüberschreitenden Kulturaustausch.

Christoph Kaderas, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000482

Jean-Pierre Voiret (Hrsg.): *Gespräche mit dem Kaiser: Auserlesene Stücke aus den „Erbaulichen und seltsamen Briefen" der Jesuitenmissionare aus dem Reich der Mitte.* Bern u. a.: Lang 1996. 432 S., zahlr. Abb. (Schweizer Asiatische Studien: Monographien. 25). ISBN 3-906753-57-3.

Nach dem Fall der Mongolen-Dynastie Yuan gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts war China unter der Dynastie Ming für europäische Augen fast 300 Jahre lang weitgehend verschlossen geblieben. Doch dann, vom Ende des 17. Jahrhunderts an, brachten die Jesuiten der nach Informationen über das ferne Reich der Mitte schmachtenden Epoche der Aufklärung die ersehnten Neuigkeiten und Denkanstöße. Hochgebildete Jesuitenmissionare bekleideten im 17. und 18. Jahrhundert im China der Qing-Zeit hohe Regierungsämter. Sie wirkten am Kaiserhof nicht nur als Dolmetscher, Mechaniker und Architekten, sondern auch als angesehene Ärzte und Astronomen. Die Briefe, die sie nach Europa schickten, beflügelten die Gedanken einer ganzen Generation: Ihre *Lettres édifiantes et curieuses* wurden von den bedeutendsten Gelehrten der damaligen Zeit (darunter Diderot, Leibniz, Montesquieu und Voltaire) aufmerksam rezipiert und lebhaft diskutiert. In Frankreich gehörten noch im 19. Jahrhundert Anthologien dieser Briefe zu jenen Präsenten, die in der gehobenen Gesellschaft gerne an Jugendliche vergeben wurden.

Die berühmtesten Denker der Aufklärung erhielten ihr Wissen über China vornehmlich aus den Briefen der Jesuitenmissionare. Die vorliegende Zusammenstellung von Briefen aus China bietet faszinierende Details dieser Wissensvermittlung. Die Kenntnis dieser äußerst interessanten historischen Dokumente ist daher zur Erforschung verschiedener Fragestellungen außerordentlich bedeutsam. Schon mit dem Erscheinen von Jacques Gernets *Christus kam bis nach China* (Zürich u. München: Artemis 1984) wurden der Öffentlichkeit interessante Proben von Briefen der Jesuiten in deutscher Sprache zugänglich gemacht. Mit dem hier anzuzeigenden Werk werden nun eingehend ausgewählte Schriftstücke dieser bedeutenden Zeitdokumente präsentiert. Dabei gewährt die Anlage des Werkes den Lesern zahlreiche Hilfestellungen, durch die das Lesen der alten Briefe zu einem echten Lesevergnügen wird.

In diesen Briefen gibt es viel zu entdecken. Was die Schriften der Jesuiten für die historische Forschung so interessant macht, ist die ungewohnte Perspektive, aus der auch selten berücksichtigte Details aus dem Alltagsleben beschrieben werden. Darstellungen mancher Aspekte der damaligen Zeit sucht man in den offiziellen chinesischen Geschichtswerken vergeblich; zumindest wird der Darstellung des einfachen Volkes in den Schriften der Regierungsbürokratie selten so viel Raum gewährt. (Andererseits sehen die Jesuiten zweifellos vieles auch einseitig im Kontext ihres christlichen Missionsauftrags, was seinerseits zu Verzerrungen führt.) Auf jeden Fall gehören die Passagen, die sich auf die Armut der Landbevölkerung, die Aufstandsbewegungen, das Beamtensystem, die Rolle der Frau, das Erlernen der chinesischen und mandschurischen Sprache sowie auf das Leben am Kaiserhof beziehen, zu den interessantesten Schilderungen, die Historiker der Qing-Zeit finden können.

Die hier zusammengestellten Briefe sind von Jean-Pierre Voiret und seinen Mitarbeitern (Claudia Brüllmann, Brigitte Koller und Christoph Langemann) gewissenhaft ediert und größtenteils gefällig übersetzt worden. (Da die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000483

Jesuiten in ihren Briefen keine einheitliche Umschrift des Chinesischen verwenden, ist die Übertragung der chinesischen Orts- und Personennamen in das heutige Pinyin eine geradezu kriminalistische Aufgabe, die von dem Herausgeber durchweg sehr gut gelöst wurde.) Alle Übersetzungen sind namentlich gekennzeichnet, reich annotiert und kommentiert. Eine kurze Übersicht der wichtigsten biographischen Angaben zu den im Buch erwähnten Missionaren (S. 407–409), Zeichenglossare der Missionarsnamen (S. 410–411), eine spezielle Bibliographie zur Jesuitenmission (S. 412–413) sowie das Zeichenglossar und das umfassende Gesamtregister machen das Buch zu einem nützlichen Nachschlagewerk zur Geschichte der Jesuitenmission in China. Zusammen mit den zahlreichen Reproduktionen ausgesuchter Kupferstiche und einer übersichtlichen Karte wird das Werk zu einem liebevoll ausgestatteten Buch, das der Leser nicht nur mit Gewinn, sondern auch mit Freude in die Hand nehmen kann.

Zudem erweist es sich als sehr hilfreich, daß Jean-Pierre Voiret am Ende des Bandes noch eine Zusammenfassung aller bekannten Jesuitenbriefe anfügt, die sich auf China beziehen (s. S. 372–406). Da es sich hierbei um nicht weniger als 180 Textfunde aus den Bänden 16–28 der *Lettres édifiantes et curieuses* handelt, verdient der Herausgeber großes Lob: Gerade dieser auf den ersten Blick eher unscheinbare Teil des Buches, der zu erstellen aber fraglos sehr mühsam und zeitaufwendig war, bietet der Forschung hervorragende Hilfestellungen. Ausgehend von dieser Zusammenfassung, in der die wichtigsten Inhalte jedes Briefes pointiert resümiert werden, läßt sich die gezielte Suche nach Zeugnissen einzelner Tätigkeitsfelder der Jesuitenmission erheblich vereinfachen.

Voiret kündigt am Ende des Vorworts seine Absicht an, diesem für die Forschung sehr wichtigen Themenkomplex auch weiterhin seine Aufmerksamkeit widmen zu wollen: „Wir möchten später die Gesamtheit der Briefe in einer modernen, kritischen Ausgabe zur Verfügung stellen und hoffen, daß die Veröffentlichung unserer Auswahl helfen wird, einen Förderer für dieses große Unternehmen zu finden" (S. 12). Der Rezensent kann sich dieser Hoffnung nur anschließen und dem Herausgeber bei der Suche finanzkräftiger Förderer viel Glück wünschen: Für die sinologische Forschung wäre dies ein großer Gewinn.

Christoph Kaderas, Berlin

Ingeborg Göthel: *Der Untergang des alten Korea.* Wiesbaden: Harrassowitz 1996. 159 S. 8°. ISBN 3-447-03808-X.

Bücher zur Geschichte Koreas gehören noch immer zu den Desiderata auf den Borden wissenschaftlicher Bibliotheken, zumal solche in deutscher Sprache. Indem die Vfn. mit diesem Werk bereits ihr drittes Korea-Buch vorlegt, weist sie sich als Expertin aus, die über solide Kenntnisse der Materie verfügt. Nach einer Überblicksdarstellung der Geschichte Koreas (1978) und der Geschichte Südkoreas (1988) wendet sie sich in der neuen Monographie der Endphase der Yi-Dynastie zu, die sich über eine Zeitspanne von über 500 Jahren erstreckte (1392–1910).

Das als Hofgeschichte angelegte Werk zeichnet sich gegenüber den vorangegangenen Arbeiten u. a. durch die Art der Präsentation aus: nicht deskriptiv, sondern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000484

narrativ ist sein Stil. Diese besondere Art der Darstellung rückt die Monographie in die Nähe von Literatur. Damit stellt sich eine Assoziation zu den Anfängen der koreanischen Literatur her, die in historischen Biographien zu finden ist, wie sie in der Chronik der Drei Reiche, dem *Samguk Sagi* von Kim Pusik (1145) aufgezeichnet sind.

Das Buch ist in 6 Kapitel unterteilt und setzt mit den Vorbereitungen zur Inthronisierung des vorletzten koreanischen Königs Yi Myòng-bok im Jahre 1864 ein, der postum den Namen Kojong erhielt (*Ein Kind wird König*). Es endet mit der Beisetzungszeremonie des am 21. Januar 1919 verstorbenen Kojong, die am 1. März 1919 stattfand. Trauerzug und Ansammlung vieler Trauergäste in den Straßen Sŏuls sollten zu einer Demonstration für die Unabhängigkeit Koreas genutzt werden, das 1905 zunächst zum japanischen Protektorat erklärt und 1910 unter der Bezeichnung „Generalgouvernement Chosŏn" zur vollständigen Kolonie Japans gemacht worden war. Durch das Eingreifen der japanischen Kolonialmacht wuchs der Widerstand und weitete sich schließlich zum größten Aufstand in der koreanischen Geschichte aus, der als 1. März-Aufstand in die Annalen eingegangen ist (*Das Ende einer Dynastie*).

Im 1. Kapitel erfährt der Leser Wissenswertes vom *Leben im Königspalast*, wohin der neu erwählte Thronfolger übersiedelte, von der Art seiner traditionellen Ausbildung und neokonfuzianischen Erziehung, von der strengen Hofetikette, der fortan sein Leben unterlag, von der Regelung seines Tagesablaufs, der Kleiderordnung sowie den Mahlzeiten und Speisen bei Hofe. Dieser Stoff wird in faszinierender Weise mit einer Fülle von Einzelinformationen, die man so sonst nirgendwo findet, anscheinend mit spielerischer Leichtigkeit anschaulich erzählt und sinnlich-konkret ausgebreitet, so daß sich beim Rezipienten lebendige Bilder einstellen. Am konkreten Beispiel werden allgemeine Sitten, Riten und Bräuche transparent gemacht. Das trifft auf alle Kapitel des Buches zu. Ein Unterkapitel ist der *Herrschaft des Prinzregenten* gewidmet. Der Vater Kojongs, Yi Ha-ŭng, war für seinen minderjährigen Sohn als Prinzregent eingesetzt worden und erhielt den Titel „Prinz des Großen Hofes" – Taewŏn'gun. Während der fast zehnjährigen Regentschaft bis 1873 führte Taewŏn'gun auf vielen Gebieten Reformen und tiefgreifende Maßnahmen durch. Dazu zählen Änderung des Boden- und Steuersystems, Ausschaltung des Einflusses des Andong-Kim-Clans, Entmachtung privater Akademien bei gleichzeitiger Stärkung der zentralen Neokonfuzianischen Akademie Sŏnggyun'gwan, Maßnahmen gegen die Korruption, Fortsetzung der traditionellen Außenpolitik der Abschließung, brutale Katholikenverfolgung, Wiederaufbau des königlichen Kyŏngbok-Palastes als sichtbares Symbol der Königsmacht, Restaurierung der Stadtmauern von Sŏul, Prägung neuer Münzen und vieles mehr. Er verfolgte das Ziel, mit seiner Politik die alte Ordnung zu stabilisieren und die Königsmacht zu stärken.

Die Geschichte des Königshauses ist stark an der Biographie der Machtausübenden orientiert. Die chronologische Abfolge mit Kojong als Zentralgestalt wird im 2. Kapitel des Buches, das dem Dynastienwechsel und dem Begründer der Yi-Dynastie, General Yi Sŏng-gje gewidmet ist, unterbrochen (*Die Yi-Dynastie*). Dem Ablauf der narrativ dargestellten Geschichte sind in jedem Kapitel Thesen von jeweils 3–6 Zeilen vorangestellt, die den wesentlichen Inhalt umreißen. Für das 2. Kapitel lautet dieser Text: „Die Machtergreifung durch General Yi Sŏng-gje leitete die Ablösung eines buddhistischen Staates durch einen neokonfuzianischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000485

ein, der sich nach einer Blütezeit zum ‚Einsiedlerstaat' entwickelte. Der Königsclan hatte an dieser Entwicklung zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlichen Einfluß" (S. 26). *Ein General auf dem Thron*, *Entscheidung der Geomanten* und *Neokonfuzianismus als Herrschaftsinstrument* heißen die Unterkapitel. So werden hier Betrachtungen der Geomanten für die richtige Wahl des Standortes der Hauptstadt und der Paläste des Königshofes nachvollzogen. 1394 zog der neue Königshof von Kaekyŏng (Kaesŏng) an den Hanfluß in die neue Hauptstadt Hanyang um, die nach vielen Namensänderungen seit dem 19. Jh. Sŏul („Hauptstadt") heißt. Dieses Kapitel beschreibt und erläutert die Anlage und Funktion der Paläste, in denen dann auch Kojong seinen Königssitz hatte. Insbesondere dem Unterkapitel zum Neokonfuzianismus kommt Bedeutung zu, weil hier die Übernahme des Neokonfuzianismus als Staatslehre und seine Auswirkung als Moral- und Staatsdoktrin auf das Leben am Königshof und das Alltagsleben des Volkes konzentriert dargestellt wird. In diesem Zusammenhang geht die Vfn. auch der untergeordneten Stellung der Frau in der Gesellschaft nach. Sie erklärt den Sinn der Heirat, der nach neokonfuzianischem Moralkodex nicht in der Verbindung eines Mannes und einer Frau durch das Band der Liebe, sondern in der Verbindung zweier Familien besteht und erläutert, daß die Bestimmung der Frau einzig darin lag, Söhne für die Fortsetzung der Ahnenkette zu gebären.

Das 3. Kapitel *Die Ausländer kommen* ist den Umständen der gewaltsamen Öffnung Koreas nach jahrhundertelanger Isolierung von der Außenwelt gewidmet. Sie war durch das im Jahre 1866 einsetzende Eindringen ausländischer Schiffe, die unter amerikanischer, französischer, englischer, russischer und japanischer Flagge fuhren, eingeleitet worden und auf spektakuläre Verteidigungsaktionen der Koreaner gestoßen. Der „Vertrag des Friedens und der Freundschaft zwischen dem Königreich Korea und dem Kaiserreich Japan" vom Jahre 1876 beendete die Isolationspolitik des koreanischen Königshofes (*Im Fadenkreuz kolonialer Interessen*). Mit Sympathie zeichnet die Vfn. dann das einflußreiche Wirken des Deutschen Paul Georg von Möllendorff nach, der seit 1882 als Berater des koreanischen Königs und als Vizepräsident des neu geschaffenen Amtes für Auswärtige Angelegenheiten in Korea tätig war. Sie würdigt ferner das Wirken weiterer Deutscher am Königshof, so das des Musikers und Hofkapellmeisters Franz Eckert und des Arztes Dr. Richard Wunsch, beide seit 1901 in Korea (*Deutsche am Königshof*). Die vielseitige Arbeit von Ärzten und Missionaren aus den USA und anderen Ländern (Horace Newton Allen, Horace G. Underwood, Homer B. Hulbert) förderte eine relativ rasche Ausbreitung des Christentums in Korea und leistete einen bedeutenden Beitrag zur Beseitigung des Analphabetentums (*Missionare mit Äskulapstab*).

Im 4. Kapitel *Kojong und die Damen* nutzt die Vfn. Kojongs Vorliebe für das weibliche Geschlecht, um die Rolle der Frauen bei Hofe zu demonstrieren. Sie geht insbesondere dem Schicksal der Königin Minbi nach, von der es heißt, daß sie sehr machtgierig war und es verstand, ihre persönlichen Machtinteressen rücksichtslos zu vertreten. 1895 ist sie von japanischen Soldaten grausam ermordet worden, was auch dem König seine eigene Machtlosigkeit vor Augen führte (*Hochzeitsnacht ohne Bräutigam*). Als Beispiel für die zahlreichen Geliebten Kojongs führt die Vfn. die Konkubine ersten Grades, Lady Òm (Òmbi) an, die nach der Ermordung der Königin als Herrscherin ohne Titel eine Sonderstellung bei Hofe einnahm (*Die Macht der Konkubine*). Mit der Elsässerin Antoinette Sontag, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000486

Kojong als Haushofmeisterin diente, stellt die Vfn. eine weitere außerordentlich einflußreiche Frau vor. Mit ihrer Hilfe versuchte Kojong, den Hof wie ein europäischer Monarch zu führen (*Eine Europäerin im „Männerland"*).

Im 5. Kapitel *Ein König wird Kaiser* stellt die Vfn. zunächst die Reformbestrebungen der Kaehwapa, der Gruppe der Aufklärung, dar, die sich auch Unabhängigkeitspartei (Tongniptang) nannte, und die mittels Reformen ein modernes Korea schaffen wollte. Die Reformbestrebungen gipfelten in einem niedergeschlagenen Umsturzversuch, der nach dem Jahresnamen (1884) auch Kabsin-Umsturz genannt wird. In den Mittelpunkt der Darstellung rückt die Vfn. das widersprüchliche Verhältnis zwischen Kojong und Kim Ok-kyun, dem anerkannten Führer der jungen Patrioten. Kojong ließ die Leiche des früheren Vertrauten zerstückeln und in jeder der acht Provinzen zur Abschreckung ausstellen (*Zerschlagene Hoffnungen*). Im Folgenden geht die Vfn. weiterhin auf den Bauernaufstand vom Jahre 1894 ein, der unter dem Einfluß der 1860 gegründeten Tonghak (östliche Lehre) ausbrach. Die über 10000 Mann starke Bauernarmee wurde unter Mitwirkung chinesischer und japanischer Truppen zerschlagen. Die Vfn. zeigt, wie der Sieg Japans im chinesisch-japanischen Krieg, der 1894 auf koreanischem Boden ausgetragen wurde, das Weltbild Kojongs erschütterte, denn seit Menschengedenken war China Gegenstand der Verehrung und Bewunderung des koreanischen Adels gewesen. Zu seinem eigenen Schutz suchte Kojong im Februar 1896 Zuflucht in der russischen Legation. Nachdem er einen Fluchttunnel hatte bauen lassen, kehrte er ein Jahr später in einen der Königspaläste zurück. Diesem Kapitel sind zwei Sätze vorangestellt, die an dessen Ende mit Fakten belegt werden: „Kojong und sein Hof lebten der Illusion, daß eine Selbsternennung zum Kaiser die Monarchie und das Land aus ihrer schwierigen Situation retten könnte. Das Scheinkaisertum umgab sich mit Formen und feierte Feste, als würde es einen reichen, unabhängigen Staat repräsentieren" (S. 107). Die Rangerhöhung Kojongs zum Kaiser erfolgte im August 1897. Der Vorbereitung und Schilderung dieser Zeremonie und Kojongs Verhalten als Kaiser ist dann der Rest des Unterkapitels gewidmet (*Nur dem Himmel untertan*).

Das Buch ist mit 13 sorgfältig ausgewählten, repräsentativen Fotos illustriert, die seine Aussage sinnfällig unterstreichen. Darunter finden sich Porträts von König Kojong mit seinem Sohn Sunjong, Paul Georg von Möllendorff in koreanischer Amtsrobe, Kim Ok-kyun, eine Gruppe von Bauern, eine Bäuerin, eine Kisaeng, ein Hausierer, eines der Stadttore und die Thronhalle.

Die im Anhang aufgeführten drei thematischen Zeittafeln sind nach Außen- und Innenpolitik, Hofleben, sowie Kunst, Kultur und Wissenschaft unterteilt. Sie ermöglichen es dem interessierten Leser, seine Vorstellung von Korea mit weiteren Fakten zu vervollständigen.

Ein Personenregister verzeichnet Lebensdaten koreanischer und anderer Persönlichkeiten, die für Koreas Geschichte von Bedeutung sind, z. B. Shihuangdi (221–210 v. u. Z.), chines. Kaiser, und Theodore Roosevelt (1858–1919), Präsident der USA.

In der umfangreichen Bibliographie sind neben Autorenwerken in koreanischer, deutscher und englischer Sprache auch Zeitungen, Zeitschriften und Archive aufgeführt, die offenbar als Quelle für die Fülle neuer Einzelinformationen dienten. Die narrative Darstellungsweise verzichtet ja auf Quellenverweise im Text. Das hat Vor- wie auch Nachteile. Der Vorteil besteht in der besseren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000487

Lesbarkeit, der Nachteil in einer erschwerten Überprüfbarkeit. Hier müssen und dürfen wir wohl auch der Sachkenntnis und Kompetenz der Autorin vertrauen. Ich habe das Buch mit großem Gewinn gelesen.

Reta Rentner, Berlin

Paul-Christian Schenck: *Der deutsche Anteil an der Gestaltung des modernen japanischen Rechts- und Verfassungswesens. Deutsche Rechtsberater im Japan der Meiji-Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997. 396 S. (Rudolf von Albertini und Eberhard Schmitt [Hrsg.], Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd. 68). ISBN 3-515-06903-8.

Über die Einflüsse des anglo-amerikanischen Rechts auf das Handelsrecht in den zwanziger Jahren (Treuhandgesetz von 1922) und auf das Nachkriegsrecht, auf die Verfassung von 1946, das Parlamentsgesetz, die Änderungen großer Teile des Bürgerlichen Gesetzbuches, auf Richter-Beförderungen, Ehe- und Erbrecht, Antimonopolgesetz und Arbeitsrecht etc. wurde bereits eingehend berichtet.[1] Die deutschen Vorbilder der Verfassung und Staatslehre des frühmodernen Japan bilden den Forschungsschwerpunkt einer neueren Monographie.[2] Nun, nach dem Erscheinen einer Reihe von Einzelstudien, die Schenck zum größten Teil herangezogen und einleitend bewertet hat,[3] wird mit seiner im folgenden vorzustellenden Untersuchung[4] erstmalig ein Gesamtbild über das formale Wirken deutscher Rechtsberater im Japan der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgelegt. Dies

[1] Wilhelm Röhl: *Fremde Einflüsse im modernen japanischen Recht* (Schriften des Instituts für Asienkunde. Bd. 4). Frankfurt a.M.: Alfred Metzner Verlag 1959.

[2] Noriko Kokubun: *Die Bedeutung der deutschen für die japanische Staatslehre unter der Meiji-Verfassung* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 2, Rechtswissenschaft. Bd. 1319). Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang 1993.

[3] Für den Laien als Orientierung über die Forschungsliteratur in deutscher und englischer Sprache durchaus von Nutzen, sollte der Leser sich jedoch nicht von den ausgestreuten unbegründeten und unhaltbaren Attributszuweisungen stören lassen, zumal der Verfasser fast nirgends selbst den unterstellten Desiderata eigene Ergebnisse gegenüberstellt. So wird der Mangel an „alltagsgeschichtlichen" Auswertungen von Quellen zur angloamerikanischen Entwicklungshilfe beklagt (S. 35), davon gesprochen, daß einzelne Artikel „nicht befriedigten", „qualitativ leiden" oder „durch ihre Beschränkung auf eine Person zu einer Überzeichnung" neigten, bzw. „Möglichkeiten" nicht genutzt und Themen „unberücksichtigt" geblieben seien (S. 32, S. 36 f.). Ergänzend könnte noch herangezogen werden: Hans-Peter Marutschke: *Gemeinschaftliche Nutzung von Grund und Boden. Aspekte des japanischen iriai-Rechts im Vergleich zum deutschen Allmendrecht*. In: BJOAF 18 (1994), S. 119–141.

[4] Ich verweise an dieser Stelle zum Vergleich auf die Rezension von Carl Steenstrup in: NOAG 161/162 (1997), S. 217–220.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000488

geschieht mit dem in der Einleitung erhobenen Anspruch, eine „Tradition falscher Daten" und „Verzerrungen" unseres Geschichtsbildes auf der Grundlage „persönliche[r] Zeugnisse" und „alltagsgeschichtlicher" Forschungsansätze (S. 34) zu „korrigieren" (S. 40).

Die ausführlichen Einführungsteile berichten über die „Ungleichen Verträge", soziale Veränderungen wie die rechtliche Gleichstellung der Bürger, die als „Hypothek" aufgefaßte, knapp umrissene Rechtsüberlieferung aus dem 17. bis 19. Jahrhundert (der es an „eigentlichen Normen" gefehlt habe; S. 88), die Europareise Itô Hirobumis in den Jahren 1882–1883, die Verfassungsvorbereitung, die erfolglosen frühen Versuche der Vertragsrevision sowie die Machtverhältnisse im Meiji-Staat (1.–8. Kapitel). Sie bündeln und vereinfachen im wesentlichen einige Ansichten und Ergebnisse der einschlägigen westlichen Forschung. Gewinnbringend werden die Eindrücke vermittelt, die einzelne, nach Europa reisende Japaner im Bewußtsein deutscher Politiker und Gelehrter und die politischen Absichten der japanischen Politik und Wissenschaft im Bewußtsein deutscher Rechtsberater hinterlassen haben; gespiegelt in ihren Berichten an Bismarck, in ihren Briefen und Aufzeichnungen. Darunter werden die bekannteren Kontakte zwischen Japanern und den Gelehrten Lorenz von Stein und Rudolf von Gneist, welche verfassungsrechtlich von großer Bedeutung waren, in Kapitel 4 abgehandelt. Anschließend werden Entwurfs- und Kodifikationsetappen sowie das Ergebnis der Verfassung eingehend beschrieben. Das Wirken der Berater Karl Friedrich Hermann Roesler und Albert Mosse steht hierbei sachgemäß im Mittelpunkt.

Im 9. Kapitel beleuchtet der Autor die Funktion der Schule des Vereins für deutsche Wissenschaften (Doitsugaku kyôkai gakkô). Referiert werden die Programmatik der Institution (hier wurde auch Geschichte, Chinesisch, Latein und Mathematik etc. gelehrt), Namen, Salärs, Zahlen der Beschäftigten und Schüler. Nishi Amane und Katô Hiroyuki hatten hier neben anderen die Präsidentschaft inne. Georg Michaelis, Ernst und Felix Delbrück, Otfried Nippold, Ludwig Lönholm (alias Schmidt oder Schmidt-Lönholm), Johannes Wernicke waren hier tätig. Das 10. Kapitel handelt von dem Wirkungskreis deutscher Rechtslehrer wie Karl Rathgen, Heinrich Weipert und Ludwig Lönholm an der Kaiserlichen Universität von Tôkyô. Wie im Falle der gesamten Rechtsrezeption, so gilt auch für die von Lönholm übersandten Studentenzahlen der deutschen, französischen und englischen Abteilungen, daß nur ein mittelstarker Anteil mit deutschem Recht in Zusammenhang gebracht werden kann (S. 261).

Im 11. Kapitel (S. 268–300) konzentriert sich der erklärte Schwerpunkt der Untersuchung. Hier geht Schenck auf die Tätigkeiten der zumeist aus der Lehre oder der Rechtspflege stammenden Berater Albert Mosse, Otto Rudorff, Karl Rudolph, Hermann Techow, Paul Mayet und weniger bekannte Juristen wie Johannes Bergmann, Maximilian Schultzenstein, Hellmuth v. Jasmund und Heinrich Mosthaf ein. Wegen der bereits vorliegenden Forschungsbeiträge findet Hermann Roesler keine separate Darstellung.[5]

Das Verdienst des Autors ist es insbesondere, die in deutschen Archiven verstreut liegenden Lebens- und Laufbahnsdaten erhoben und die personalen Zusam-

[5] S. vor allem Johannes Siemes: *Die Gründung des modernen japanischen Staates und das deutsche Staatsrecht. Der Beitrag Hermann Roeslers.* Berlin: Duncker & Humblot 1975.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000489

menhänge erschlossen zu haben. Unter den Rechtsberatern finden sich auch Namen und Institutionen, die bisher in der Forschung kaum oder gar keine Beachtung gefunden haben. Sehr hilfreich sind die Angaben im Anhang über Akten und Konvolute der unveröffentlichten Quellen (mit den Ortsangaben) und die biographische Datensammlung des in Rede stehenden Personenkreises.

Der Sache gewiß angemessen betont SCHENCK die Bedeutung der modernen Rechtsgeschichte Japans in bezug auf das Ringen des Staates um Gleichberechtigung und Geltung in der internationalen Diplomatie, Wirtschaftsordnung und Politik, d. h. das Streben nach Aufhebung der sogenannten Ungleichen Verträge (S. 42 f., S. 77). Die Kraftanstrengungen wurden gebündelt in einem Wertesystem, das den Staat als Familie (*kokutai*: Landeskörper) zeichnete und ideologisch wie rechtlich dem Haus und dem Hausvater auch auf der subordinierten Ebene Vorrang gegenüber dem „freien Individuum" einräumte (S. 64, S. 82, S. 99, S. 306). Dies und andere Motivationen führten nach der Überwindung der Ständeschranken und dem Gewinn der sozialen Mobilität im frühmodernen japanischen Nationalstaat und neuester westlicher Transport-, Kommunikations- und Produktionsverfahren zu einer akribischen Steigerung der schon in der Edo-Zeit betriebenen Rezeptions- und Übersetzertätigkeit durch japanische Intellektuelle, Bürokraten, Künstler, Techniker, Ärzte und Wirtschaftsvertreter; die „jahrhundertealte Tradition des Lernens" (S. 56) orientierte sich nun an englischen, französischen, belgischen, amerikanischen, preußischen und anderen deutschen Modellen, auch und gerade denen des Rechts.

Seit dem Jahre 1880 nahm der Einfluß „deutschstämmiger" Gesetzesentwürfe zu, ohne je ausschließlich zu sein. Und zwar zeitigte dies Folgen auf einem breiten Spektrum von Normen: in der Verfassung von 1889, im frühen Handelsrecht, in der Zivil- und der Strafprozeßordnung, im Verwaltungsgerichtsgesetz sowie im Bürgerlichen Gesetzbuch. Naturgemäß war dies mit der Schaffung von Rechtsinstitutionen und Ausbildungsstätten für höhere Staatsbeamte verknüpft. Japanische Stellen erwarteten nicht nur Unterstützung bei diesen inhaltlichen wie technischen Arbeiten, sondern auch Beistand in der Revision der internationalen Handelsverträge in den Jahren 1886–1889 (S. 264, S. 275). Vor diesem Hintergrund begleiteten das Streben der deutschen Berater nach Einfluß in der Sache, Unzufriedenheit mit der stark beschränkten Beraterkompetenz (Vorwurf der „technischen Erfüllungshilfe" gemäß der von Francis S. J. Piggott formulierten Charakteristik eines „living book of reference", S. 278, S. 283) – aufgrund welcher u. a. der „Kathedersozialismus" sich nur sehr begrenzt Einfluß zu verschaffen vermochte (S. 295 f.) –, Konkurrenz, Neid, Geltungsstreben und Überschätzung der eigenen Positionen und Aufgaben in der Diplomatie und Lehre, die auch zur Kontrolle der Berater von japanischer Seite genutzt wurden und nebenbei Gelegenheit boten, europäische Umgangsformen in Japan zu studieren, ein Jahrzehnt deutscher Rechtsunterweisung. Diesen Aspekten verhelfen die Zitate zu deutlicher Anschauung.

Allein SCHENCK beschränkt seine Präsentation auf knappe Auszüge oder Angaben der von ihm eingesehenen Quellen in den Fußnoten. Eine Zeile aus einem Brief von Michaelis (S. 247) und mehrfache Auflistungen über die Vertragsverhältnisse im japanischen Staatsdienst oder ähnliche Zitate laden zur weiteren Lektüre ein und machen neugierig. Da dies den Schwerpunkt der Untersuchungsarbeit ausmacht, wären Quellen-Editionen von vollständigen Briefen, Berichten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000490

oder Tagebucheintragungen in der nahen Zukunft m. E. wünschenswert.[6] Auf eine Charakterisierung aller in den Archiven genutzten Quellen[7] verzichtet der Verfasser. Auch des Nutzens eines Indexes muß sich der Leser entschlagen.

Den Rechtseinflüssen als solchen wendet SCHENCK sich in einer eher marginalen Weise zu. Zum Verwaltungsgerichtsgesetz, das die Meiji-Verfassung in Artikel 61 vorsieht, heißt es etwa: „Das japanische Verwaltungsgerichtsgesetz von 1890 und der Verwaltungsgerichtshof wurden zwar unter massivem deutschen Einfluß eingeführt, man orientierte sich jedoch weniger am preußischen Modell, sondern folgte in großen Zügen dem österreichischen Vorbild. Sowohl die Vorschläge Roeslers als auch Mosses fanden maßgeblichen Eingang in das japanische Prozeßrecht, wobei Mosses Vorschlägen wohl größeres Gewicht im Hinblick auf das Gesetz von 1890 beigemessen werden muß" (S. 220 f.). In bezug auf die vierjährige Tätigkeit Mosses im Innenministerium zum Zwecke der Einrichtung kommunaler Selbstverwaltung berichtet SCHENCK von „deutsch ausgerichteten Selbstverwaltungsvorstellungen" bzw. der Entdeckung „deutscher institutioneller Modelle für Japan" Kido Kôins und Aoki Shûzôs. Die „Selbstverwaltungsideen" des Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein seien von „elementarer Bedeutung für Japan" gewesen, wie an Innenminister Yamagatas Vorstellungen über „politische ... Teilhabe" und über die „Integration der Bevölkerung in die politischen Geschäfte" sowie dessen Befürwortung des „Gneistschen Selbstverwaltungsmodells" zeige (S. 268 ff.). Und: „Der Beitrag Mosses zur Einrichtung einer lokalen Selbstverwaltung nach deutschem Muster kann nicht hoch genug eingeschätzt werden", denn es „war ihm möglich geworden, maßgeblichen Einfluß auf die Ideenbildung Yamagatas auszuüben", wofür ein Einschätzungsbericht des deutschen Gesandten v. Holleben bürge (S. 280). So heißt es mehrfach auch in bezug auf andere Rechtsbereiche, es sei Recht „eingegangen", „nachempfunden", „nach ... Vorbild entworfen" oder „unter Einfluß eingeführt" worden. Die Analyse der ersten Dekrete in den Präfekturen, der Petitionen von Dorfschulzen und anderer Quellen aus den Jahren kurz nach der Restauration, schließlich der Mitschriften von Mosses Schülern und anderen Quellenmaterials erbrächte beispielsweise die Grundlage,[8] auf welcher konkrete „deutsche Anteile" am japanischen kommunalen Rechtswesen herausgearbeitet werden könnten.

Begriffliche und sachliche Unschärfen treten in unkommentierten Aussagen wie jener zur Inkraftsetzung des BGB zwischen den Jahren 1896 und 1898 auf: Die Übernahme deutscher Rechtssystematik habe eine „verhängnisvolle sozialpolitische Dimension" gehabt, da „die zivilrechtliche Grundlegung des modernen Japan von da an von einem merkwürdigen Dualismus von ökonomischem Fortschritt und gesellschaftlicher Stagnation beherrscht wurde" (S. 311). Ferner macht der Verfasser „verschiedenste Einflüsse" im BGB aus und formuliert in bezug auf das

[6] Von anderer Seite ist Archiv-Material der weiteren wissenschaftlichen Leserschaft erschlossen worden; s. z. B. REINHARD ZÖLLNER: *'Appreciating Critic'. Lorenz von Steins Japan-Korrespondenz. Auswahl und Kommentar.* In: NOAG 147/148 (1990), S. 9–74.

[7] Bezeichnungen wie „Nachlaß", „Briefe" und „Personalakten" (S. 39 f.) halte ich für ungenau.

[8] S. hierzu etwa UNNO FUKUJU, ÔSHIMA MITSUKO (Hrsg.): *Ie to mura* (Nihon kindai shisô taikei. Bd. 20). Iwanami shoten 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000491

Familien- und Erbrecht, es sei „im wesentlichen [...] völlig japanisches Recht gestaltet" worden. Der grundsätzlich zutreffende Hinweis auf die Differenz zwischen westlicher Form und japanischem Inhalt wird an keinem Beispiel illustriert.[9]

Auf Übersetzungsprobleme westlicher Begriffe wie „Person", „Gewissen" oder „Recht" usw. wird zwar generell hingewiesen (S. 84), wie die Übersetzungsversuche sich jedoch im Bereich zwischen den Entwürfen und der Kodifikation gestalteten und welche Ergebnisse im einzelnen erzielt wurden, bleibt dem Leser verborgen. Der Leser erhält lediglich – jedoch nicht immer – Hinweise auf Arbeiten, die sich dieser Ebene schrittweise und aufgrund der Quellenbasis nähern.[10]

Japanischsprachige Forschung fand in die Studie keinen Eingang, sofern sie nicht, wie im Falle der Meiji-Rechtsgeschichte von Ishii Ryôsuke, in Übersetzung vorliegt. Die Tatsache, daß nicht selten der Untertitel recht eigentlich zu benennen weiß, was ein Buch verspricht, ist allgemein bekannt und wird durch das an dieser Stelle besprochene Buch einmal mehr bestätigt. Denn vom „deutschen Anteil" ist nur derjenige in die Betrachtungen aufgenommen worden, der sich aus der Berichtslage in deutschen Archiven über die deutschen „Werten Angestellten" (*oyatoi*), denen SCHENCK übrigens das für den Sinnzusammenhang nicht unbedeutende honorative Präfix nimmt (S. 25, S. 297), eruieren läßt. Die gesamte Rezeption im japanischsprachigen Schrifttum, angefangen bei Bürokraten und Gelehrten wie Katô Hiroyuki oder den vielen japanischen Studenten der Staats- oder Rechtswissenschaft in Berlin, München und anderen deutschen Universitätsstädten,[11] bis hin zu den japanischsprachigen Übersetzungen der deutschsprachigen Entwürfe[12] oder Eingaben und Petitionen von einzelnen Japanern,[13] spart der Verfasser bei seinen Betrachtungen aus. In Anbetracht der Themenstellung wird überraschenderweise über den Alltag der Protagonisten im Gastland, ihre Unterbringung, ihre sozialen Kontakte, ihr Essen, Vorzüge und Entbehrungen

[9] Dazu kommt, daß es an Allgemeinplätzen, die die komplexe vormoderne und moderne Überlieferung stark reduzieren und kaum informieren können, nicht fehlt: „Shintô, Buddhismus und Konfuzianismus zogen sich wie ein roter Faden durch die japanische Geistes- und Kulturgeschichte" (S. 82); „Die Tradition autoritärer Staatsführung ohne breite Mitbestimmung war [zu Beginn der Meiji-Zeit] noch zu tief in der Masse der Bevölkerung verwurzelt" (S. 122); „Das gesamte Rechtsleben [der Vormoderne] wurde immer von dem Gedanken einer konfuzianisch begründeten Kollektivität aus beherrscht" (S. 215).

[10] So wie S. 270, Anm. 15 u. passim geschehen.

[11] S. hierzu z. B. MICHAEL RAUCK: *Japanese in the German Language and Cultural Area, 1865–1914. A General Survey* (Economic Society Research Series No. 2). Tôkyô Metropolitan University 1994; RUDOLF HARTMANN: *Japanische Studenten an der Berliner Universität, 1870–1914.* Mori-Ôgai-Gedenkstätte der Humboldt-Universität zu Berlin 1997.

[12] S. *Sutain tôgi*, *Maietto tôgi*, *Rûdorufu tôgi*, *Roesureru tôgi* u. a. Quellen, die vom Kokugakuin daigaku Nihon bunka kenkyûjo ab 1979 herausgegeben werden.

[13] S. z. B. REINHARD ZÖLLNER: *Engrafted System. Mori Arinori's Representation Proposals.* In: Monumenta Nipponica 46.3 (Autumn 1991), S. 293–327.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000492

und ihre Ansichten hierüber so gut wie nichts ausgesagt. Dies wäre gewiß auch nur unter Hinzuziehung japanischsprachigen Materials zu verwirklichen.

Im Hinblick auf die nicht einmal skizzierte japanische Quellenlage überzeugt es nicht, die Ausgrenzung der genannten Aspekte im Rechtstransfer kurzerhand mit einem „eklatante[n] Mangel an japanischen Quellen" rechtfertigen zu wollen und beiläufig „auch aus sprachlichen Gründen" den Rückzug auf ein „breites Fundament westlicher Quellen" (S. 25) für adäquat auszugeben. Dies alles wäre vergleichsweise folgenlos und entbehrte auch solcher Behauptungen, wenn der Autor sich auf sein Kernanliegen beschränkt hätte.

Die „Bilanz" deutscher Rechtsberatung, die Ableitungsversuche und generellen Aussagen im 12. Kapitel über die Kodifikationen nach dem intensiven deutschen Einfluß in den neunziger Jahren und die Schlußbetrachtung führen von dem behandelten Personenkreis und Quellenmaterial fort. Mit wertenden Attributen wie „oberflächlich", „dogmatisch" und „lebensfremd" wird die japanische Theoriebildung beschrieben (S. 320), sie wird jedoch nicht dargestellt. Über die „Rechtsfindung" habe sich seit den zwanziger Jahren eine „Rückbesinnung auf eigene Rechtswurzeln" eingestellt, ihr Inhalt wird jedoch nicht referiert (S. 321). All zu abstrakt stehen „Japanisierungsversuche" und „deutsche ... Rechtsbegrifflichkeit" im Raum.[14]

Die innovativen Leistungen japanischer Oligarchen und Bürokraten, die sich gewiß in bezug auf ihr cui bono kritisieren lassen und deren „Verzicht auf eine Sozialgesetzgebung nach deutschem Muster" (S. 327) zutreffen mag, werden dichotomisch – „formell-konstitutionelle[r] Rahmen westlichen Zuschnitts" versus „traditionell japanische[r] Geist" – aufgefaßt (S. 323). Und doch hätten Teile der Verfassung die „soziale Realität", die nirgends auch nur ansatzweise ins Blickfeld kommt, „in enormem Maße bestimmt" (S. 325). Die imperialistische Politik der Westmächte und die komplexe, vergleichsweise reflektierte Akkulturationspolitik Japans führten zur Gestaltung von Kodizes, die als Begleitumstände oder Ergebnisse des mittleren und späten 19. Jahrhunderts sowie der ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts beschrieben werden können, lassen sich aus diesen aber gar kausale Zusammenhänge herleiten? Wenn einerseits konzediert wird, daß außerhalb der konstitutionellen Ordnung vielfach Machtkonzentrationen, bedeutende Gremien und Umgangsformen eine Rolle spielten (S. 201 ff.), und wenn eingeräumt wird, daß die Entscheidungen der japanischen Zuständigen an die Empfehlungen der *oyatoi* nicht gebunden waren und sich auch nicht immer nach den Entwürfen richteten (S. 328), wie kann andererseits kurzerhand, wenn auch anteilig, das „Aggressionspotential" (S. 329), die „kontinentalasiatische Aggression", der „Pazifische Krieg" und sogar „die Niederlage 1945" (S. 330) aus deutschen Rechtseinflüssen hergeleitet werden, zumal solchen, die nirgends genau benannt werden? Darüber hinaus werden Interpretationen und Vermutungen der Fachliteratur zu Einzelfragen „völlig von der Hand" gewiesen (S. 159) oder unterstellt, sie

[14] Schenck referiert ohne Bezugnahme auf eigene Untersuchungen lediglich einschlägige Forschungsbeiträge wie Carol Gluck: *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period.* Princeton University Press: Princeton, New Jersey 1985. Einen deutschsprachigen Überblick zur modernen japanischen Geschichte bietet neuerdings Rudolf Hartmann: *Geschichte des modernen Japan. Von Meiji bis Heisei.* Berlin: Akademie Verlag 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000493

gingen „fehl" (S. 202), „[führten] nicht weit genug" (S. 323) oder hätten „oftmals [...] überzogene ... und letztlich falsche ... Schl[ü]ss[e]" gezogen (S. 312), ohne die Negationen auch nur an einer Stelle zu begründen, geschweige denn urkundlich zu belegen.

Die Paraphrasen zur übergreifenden japanischen Geschichte bleiben mithin gewissermaßen Danaidenwerk. Auch aufgrund formaler Fehlschreibungen[15] verfällt nicht nur der fachnahe Leser etwa zwei- bis dreimal pro Seite nachsichtigen Zweifeln. Diese schmälern nach allem die Erscheinung des nützlichen und hilfreichen Kerns der Studie, der dankbare Aufnahme verdient, nicht unerheblich.

Markus Rüttermann, Berlin

[15] Neben dem zutreffenden „Eintritt" bietet das Buch mehrfach zwei weitere Schreibvarianten: S. 111, S. 241, S. 246, S. 261. Des weiteren finden sich allenthalben ausgelassene Konsonanten wie Vokale, doppelt geschriebene oder ausgelassene Artikel und viele weitere Flüchtigkeiten. Ferner: im Allgemeinen (S. 139 u. passim); darüberhinaus (S. 140 u. passim), außer Acht gelasssen (S. 303), Streben des Einzelnen nach (S. 147), des Industrialisierungprozesses, Vertragrevision, Verfassungschöpfer bzw. verfassungrechtlich, Lebenstil usw. (S. 62, S. 72, S. 182, S. 222, S. 257), statesman > statesmen (S. 226), ist > is (S. 256), und viele andere. Dies gilt auch für die Transkription: *Jori* > *Jôri* (S. 101), Aoki Shuzô > Shûzô (S. 112, S. 120, passim), Ishii Ryosuke > Ryôsuke (S. 27), *Gakko* > *Gakkô* (S. 39), Sanjo > Sanjô (S. 55), Okubo > Ôkubo; *Kigenetsu* > *Kigensetsu* (S. 188), Chugakkô > Chûgakkô (S. 242) usw. Mancher Literaturverweis führt ins Leere: S. 105, Anm. 127 (> Losano?).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000494

GESCHÄFTSBERICHTE

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 30. September 1998 in Bonn

Der Erste Vorsitzende, Herr Professor JUNGRAITHMAYR eröffnet um 15.10 Uhr im Hörsaal 7 der Universität Bonn die Versammlung (Anlage 1: Liste der Teilnehmer). Der Erste Vorsitzende schlägt eine Änderung der Tagesordnung vor, nämlich die Tagesordnungspunkte 7 und 8 vorzuziehen, da der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verhindert ist und erst später eintreffen wird. Der Vorschlag wird ohne Einwände angenommen.

(1) Herr Lucian REINFANDT und Frau Professor Angelika HARTMANN werden zu Protokollführern bestellt.

[(7) wird vorgezogen] Herr Professor VOGEL verliest den Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung (Anlage 2).

(8 – wird vorgezogen) Frau Professor NEUWIRTH trägt eine Zusammenfassung des Jahresberichts 1997 über die Aktivitäten des Orient-Instituts der DMG in Beirut und Istanbul vor (der Bericht ist als Broschüre kostenlos beim Orient-Institut erhältlich). Auf Anfrage von Herrn Professor KLINGMÜLLER bestätigt sie erneut die Zusage des Finanzministeriums für den Weiterbestand des Standortes Istanbul.

Herr Professor MAJER dankt Frau Professor NEUWIRTH und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für den Einsatz in der Außenstelle Istanbul. Herrn Professor MAJERS Frage, ob die Verwaltung von Beirut und Istanbul in einer Hand verbleiben solle, kann nach Aussagen des Vorstandes der DMG erst nach einer Übergangszeit von 2–3 Jahren beantwortet werden.

Nach dem Eintreffen des Ersten Geschäftsführers, Herrn HAKE, und vor dem Eintritt in die ursprüngliche Reihenfolge der Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung 1997 verstorbenen Mitglieder: Herr Professor Walther BJÖRKMAN, Frau Dr. Hanna ERDMANN, Herr Dr. Walter SCHMITT sowie die beiden Ehrenmitglieder, Herr Professor Fritz MEIER und Herr Professor Hans Robert ROEMER. Außerdem gedenkt die Versammlung des verstorbenen früheren Direktors des Orient-Instituts, Herrn Professor Anton HEINEN.

(2a) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest den Bericht über die Geschäftsführung (Anlage 3).

(2b) Die Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, trägt den Kassenbericht vor (Anlage 4).

Herr Professor DAS fragt an, ob die Kosten für die Herstellung der Satzerstellung für die ZDMG gesenkt werden könnten, wenn von den Autoren Disketten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000495

angefordert werden. Herr SMETS will prüfen, inwieweit eine Kostensenkung möglich sei. Die durchschnittlichen Kosten beziffert er auf 45.000,– DM pro Jahrgang bei 30 Bogen Umfang.

Auf die Anfrage von Frau Dr. DAHNCKE nach der Umsetzung der Beschlüsse der letzten Allgemeinen Versammlung hinsichtlich des Abbaus von Überschüssen erläutert Frau Dr. HAGEDORN die Finanzierung des Symposiums „Mschatta und die frühislamische Palastarchitektur" im November 1997 in Berlin, an der sich die DMG mit einem Zuschuß beteiligt hat.

(2c) Herr Professor LEDER berichtet über die DMG-Bibliothek in Halle (Anlage 5). Der Erste Vorsitzende, Herr Professor JUNGRAITHMAYR, dankt Herrn Professor LEDER für die geleistete Arbeit.

Herr Dr. FEISTEL fragt, wann die zur DMG gehörenden Berliner Archivbestände nach Halle überführt werden könnten. Herr Professor LEDER kündigt die Übernahme der Berliner Bestände nach Halle bis spätestens Ostern 1999 an.

Herr Professor JUNGRAITHMAYR schlägt vor, daß eine vom Vorstand neu gegründete Kommission über die Bereitstellung von Geldern für die Archivierung dieser Bestände beraten werde.

Frau Dr. ZELLER erkundigt sich nach dem Verbleib der indologischen Bestände, worauf Herr Professor LEDER bestätigt, daß sie im Indologischen Institut als gesonderte Sammlung untergebracht seien. Allerdings befänden sich darunter noch indologische Nachlässe als Bestandteile innerhalb der DMG-Bibliothek. Dies sei bereits protokolliert.

(3) Herr Professor VOGEL verliest das Protokoll über die von Herrn Professor WILD und ihm vorgenommene Kassenprüfung für das Jahr 1997 (Anlage 6).

(4) Auf Antrag von Herrn Professor MÜLLER wird der Vorstand per Akklamation entlastet.

(5) Der Vorstand schlägt die Beibehaltung der bisherigen Mitgliederbeiträge vor. Dieser Vorschlag findet allgemeine Zustimmung. Der Erste Vorsitzende, Herr Professor JUNGRAITHMAYR, kündigt jedoch eine mögliche Erhöhung des Jahresbeitrages der DMG für das Jahr 2000 an. Frau PD Dr. WALTHER regt eine Überprüfung des Mitgliederbeitrags nach Einkommenshöhe anstelle der bisherigen Staffelung nach alten und neuen Bundesländern an.

(6) Auf Vorschlag des Vorstands werden per Akklamation Herr Professor VOGEL und Herr Professor WILD zu Kassenprüfern für das Jahr 1998 gewählt.

(9) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest Herrn Professor WEZLERS Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu (Anlage 7) und das Nepal-German Manuscript Preservation Project (Anlage 8). Herr Dr. FEISTEL weist nochmals darauf hin, daß über eine DMG-Mitgliedschaft hinaus die deutsche Staatsbürgerschaft für die Nutzung der Manuskripte notwendig sei. Die Einsichtnahme durch Dritte unterstehe den Benutzerregeln der Staatsbibliothek Berlin.

(10a) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest den Bericht von Herrn Professor NAGEL (Anlage 9). Herr SIEVEKING bemerkt zu Herrn HAKES Ausführungen, daß der AKM-Band 52.2, „Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen" von Angelika Al-Massri bereits erschienen und am Steiner-Verlagsstand des DOT einzusehen sei.

(10b) Herr HAKE trägt den Bericht über das „Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache" vor (Anlage 10). In der sich anschließenden Diskussion kom-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000496

men die finanziellen Beteiligungen durch die sächsische und bayerische Akademie der Wissenschaften zur Sprache.

(10c) Herr Dr. FEISTEL trägt den Bericht der KOHD vor (Anlage 11).

(11) Herr Professor OELSNER berichtet über die Gründung der neuen Sektion „Semitistik" am 30. 9. 1998. Als Sprecher wurden Herr Professor NEBES und Herr Professor OELSNER gewählt.

Nach dem Rücktritt des Sprechers der Sektion „Indologie", Herrn Professor SCHLINGLOFF, regt der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, an, daß diese Sektion weitergeführt und am Ende des DOT in Bonn die Neuwahl eines Sprechers vorgenommen werde.

(12) Für die Tätigkeit der DMG im neuen Jahr werden keine weiteren Anregungen vorgetragen.

(13) Die Allgemeine Versammlung der DMG im Jahre 1999 wird nach Mehrheitsbeschluß am 25. April um 14 Uhr in Mainz stattfinden.

(14) Herr Professor GROTZFELD stellt folgenden Antrag: „Die Allgemeine Versammlung der DMG möge beschließen, eine gemeinnützige Stiftung zu gründen mit der Bestimmung, die unversorgten libanesischen ehemaligen Mitarbeiter (Hausmeister) des Orient-Instituts der DMG in Beirut zur Altersversorgung mit einer finanziellen Zuwendung zu unterstützen. Die Gesellschaft stattet diese Stiftung aus mit einem Grundkapital in der Höhe der Differenz zwischen jetzigem Vermögen und einem die Gemeinnützigkeit der DMG nicht tangierenden (d. h. steuerfrei bleibenden) Vermögen."

Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, teilt dazu mit, daß nach Auskunft der Finanzämter die Errichtung einer gemeinnützigen Stiftung durch die DMG nicht möglich sei, da die DMG selbst diese Funktion ausübe. Zudem stelle sich das angesprochene Problem voraussichtlich nur einmal, nämlich für einen ehemaligen Mitarbeiter des Orient-Instituts in Beirut, den langjährigen Hausmeister, Herrn Ilyas Dau, dessen seinerzeitige finanzielle Abfindung infolge des libanesischen Bürgerkrieges und der damit verbundenen Inflation einer drastischen Geldentwertung unterlag. Die jetzigen einheimischen Mitarbeiter verfügen über eine Altersversorgung.

Herr Dau, so berichtet Herr Professor GROTZFELD, leide unter erheblichen gesundheitlichen Problemen und benötige dringend eine finanzielle wie moralische Unterstützung.

Nach angeregter Diskussion wird übereinstimmend der Vorschlag angenommen, daß die Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, bei der Verschickung der Rechnungen für den kommenden Jahresbeitrag einen Spendenaufruf für Herrn Dau beilegt. Über den Erfolg dieser Aktion wird der Vorstand im April 1999 auf der nächsten Allgemeinen Versammlung berichten.

(15) Der Erste Vorsitzende, Herr Professor JUNGRAITHMAYR, spricht den Organisatoren des diesjährigen DOT, Herrn Professor WILD und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, im Namen der DMG seinen verbindlichsten Dank aus.

Abschließend wird darauf hingewiesen, daß eine zweite Auflage der zum 150-jährigen Bestehen herausgegebenen Broschüre „Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft" im Tagungsbüro des DOT erhältlich sei. Die Akten des 26. DOT seien im Druck und ihre baldige Auslieferung zu erwarten.

Der 28. DOT wird vom 26. bis 30. 3. 2001 in Bamberg stattfinden. Herr Pro-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000497

fessor KREISER schlägt den Untertitel „Orientalistik zwischen Philologie, Kultur- und Sozialwissenschaften" vor. Auf Einwand von Herrn Professor JASTROW, die Untertitel abzuschaffen, entgegnet er, die programmatischen Untertitel seien in der Vergangenheit hilfreich gewesen und sollten auch in Zukunft beibehalten werden.

Auf Anfrage von Frau Dr. MÜHLBÖCK nach einer Aktualisierung des Mitgliederverzeichnisses der DMG erklärt sich Herr SMETS bereit, dies zu tun.

Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, gibt die Adresse der DMG-Homepage bekannt: http://www.sai.uni-heidelberg.de/DMG/. Eine Diskussion über den Inhalt und die äußere Gestaltung dieser Homepage schließt sich an.

Herr KANUS-CREDÉ plädiert für eine verstärkte Mitgliederwerbung für die DMG.

Die Allgemeine Versammlung wird vom Ersten Vorsitzenden um 17.35 Uhr geschlossen.

gez. HARTMANN (Protokollführung) gez. REINFANDT gez. JUNGRAITHMAYR (Sitzungsleitung)

Anlage 1: Liste der Teilnehmer

Aachen: PISTOR-HATAM; Allendorf/Eder: KANUS-CREDÉ; Ankara: ILIC; Arlington (USA): HEINRICHS; Bamberg: FRAGNER, KREISER; Bayreuth: OSSWALD; Beirut: LEMKE, NEUWIRTH, PFLITSCH, SCHEFFLER, WALBINER; Berlin: EHRLICH, FEISTEL, FRITZ, KRÄMER, NEUMANN, VOIGT; Bochum: EKBAL; Bonn: BODENSTEIN, BLOHM, EIMER, HAGEDORN, MAY, REINDL-KIEL, SCHIMMEL, SCHMIDTKE, TRAUZETTEL, VOGEL; Duisburg: THOMANN; Erlangen: ARNOLD, BOBZIN, EL-AYOUBI, JASTROW, SCHÖLLER; Eschweiler: SUERMANN; Flörsheim-Dalsheim: SMETS; Frankfurt/Main: ROSINY; Freiburg: BADRY, ENDE, VON HINÜBER, TELLENBACH; Friedberg: HEIN; Gießen: HARTMANN, WAGNER; Göttingen: DIETZ, HORN; Graz: STIEGNER; Gröbenzell: ZAJADACZ; Halle (Saale): BASSARAK, DAS, HERZOG, LEDER, SLAJE; Hamburg: DAHNCKE, SIX; Heidelberg: HAKE, WIEN; Istanbul: REINKOWSKI; Jena: HEIDEMANN; Kiel: REINFANDT; Köln: FUESS, GÖTZ, KLINGMÜLLER; Königswinter: SAGASTER; Leipzig: J. OELSNER, PREISSLER, RICHTER-BERNBURG; Lörrach: SCHUBERT; Madrid: EWERT; Mainz: MUTH; Marburg: JUNGRAITHMAYR, W. MÜLLER; München: KAUFHOLD, MAJER, MEHLER, K. MÜLLER, PICH, PRÄTOR, STRECK, WEIPERT, WENINGER; Münster: GROTZFELD (zugleich für Institut für Arabistik, Universität Münster), STEHLI-WERBECK; Nicosia: LAQUEUR; Nürnberg: BAUER; Paris: KEROMNES; Prag: NEUMANN; Remagen: D. MÜLLER; Sofia: EVSTATIEV; Stutensee: KORNRUMPF; Stuttgart: SIEVEKING; Tübingen: WALTHER; Utrecht: RADTKE; Wien: MÜHLBÖCK; Wiesbaden: LANGFELD (Harrassowitz Verlag); Witten: SPROCKHOFF; Zürich: KAPLONY.

Gäste: Bamberg: IMHOF; Berlin: SCHÖNE; Geretsried: HAJATPOUR GASHTI; Halle (Saale): HEINEMANN; Istanbul: KUBASECK, PFEIFFER; Jena: HAGEN, T. MAYER; Lausanne: WAARDENBURG-KILPATRICK; Leipzig: ROGLER; Paris: VOGT; Tübingen: ZELLER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000498

Anlage 2:
Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1997

1. Im 34. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von DM 42213,31 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen DM 25253,55, die aus Zinsen DM 22058,61. An Verwaltungskosten wurden DM 5098,97 verausgabt. Alle Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.
   Da 1997 bereits im Vorgriff auf die Erträge dieses Jahres über einen Betrag von DM 11431,– verfügt worden war, kann insgesamt ein Betrag von bis zu DM 31000,– zur Ausschüttung gelangen, da eine 1997 bewilligte Reisekostenbeihilfe in Höhe von DM 2000,– nicht in Anspruch genommen wurde.
   Bemerkenswert ist der hohe Anteil der Erträge aus Urheberrechten; sie überboten im Berichtsjahr das bisherige Rekordergebnis des Geschäftsjahres 1993 erheblich. Die größte Nachfrage besteht nach Neuausgaben von „Die fünf Weltreligionen".
2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich nach einer vom Vorstand im Berichtsjahr beschlossenen Aufstockung um DM 25000,– auf DM 385000,–.
3. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten folgendem Druckvorhaben: Beihilfe für die *Kleinen Schriften* von Ernst W. O. Windisch, herausgegeben von Frau Dr. Karin Steiner, und einer Reisekosten-Beihilfe.
4. Aus dem Vorstand ausgeschieden ist auf eigenen Wunsch Herr Dr. George Baumann als Schatzmeister. Verwaltungsrat und Vorstand der Stiftung sprechen ihm ihren Dank für seine langjährige Mitarbeit aus. Als Nachfolger hat der Vorstand der DMG Herrn Prof. Dr. Bernhard Kölver ernannt.

C. Vogel

Anlage 3: Bericht des Vorstandes

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 20. April 1997 in Mainz abgehalten. Seitdem wurden 39 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. Darunter sind 12 Mitglieder aus dem Ausland. 6 persönliche Mitglieder erklärten ihren Austritt.

5 Mitglieder sind verstorben.

1 körperschaftliches Mitglied aus dem Ausland ist der Gesellschaft beigetreten.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nunmehr 557 persönliche Mitglieder, davon 433 im Inland und 124 im Ausland, sowie 95 körperschaftliche Mitglieder, davon 75 im Inland und 20 im Ausland.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000499

Anlage 4: Jahresabschluß 1997

Trotz mehrfacher Anforderungen lag bei Redaktionsschluß am 5. November 1999 der lt. Satzung zu veröffentlichende Jahresabschluß 1997 nicht vor.

Anlage 5: Bericht über die Bibliothek der DMG

In den Jahren 1997/98 wurde das DFG-Programm zum Ausbau von Spezialbeständen in wissenschaftlichen Bibliotheken der neuen Bundesländer, aus welchem der DMG Bibliothek DM 80.000,– bewilligt worden war, im vollen Umfang umgesetzt. Für die rückwärtige Ergänzung von Zeitschriften wurden DM 28.644,– ausgegeben, DM 41.403,– für den Kauf von Monographien, sowie DM 8.500,– für Buchbinderkosten. Durch die Schließung erwerbungsgeschichtlich bedingter Lücken erhöht sich der Wert der Sammlung erheblich.

Die Monographien, welche aus Gießen und Halle gekommen sind, sind katalogisiert, und der Zeitschriftenbestand, der aus Gießen und Halle kam, ist in den Datenverbund PICA aufgenommen worden. Die Listen der Zeitschriften-Tauschpartner wurde aktualisiert, zur Zeit werden von 77 Tauschpartnern 85 Tauschzeitschriften bezogen.

Ein Teil des Buchbestandes aus dem Nachlaß Carl Brockelmanns (im Besitz der Universitäts- und Landesbibliothek) konnte ebenfalls in die Bibliothek der DMG eingearbeitet werden.

Ende des Jahres 1997 umfaßte der Bestand der DMG-Bibliothek 61824 Bände. Der Zugang im Jahre 1997 beläuft sich auf 1015 Bände. Für 1997 wurde die Zahl der laufend geführten Zeitschriften auf 118 Titel beziffert. 1997 wurden für DM 60.633,– Bücher und Zeitschriften erworben, dafür stammen DM 36.375,– aus DFG-Mitteln und DM 24.268,– aus Landesmitteln. Mit den Erwerbungen wurden vorwiegend der Bestand zur Semitistik, Arabistik und Islamwissenschaft erweitert, doch soll weiterhin das gesamte Gebiet der orientalischen Sprachen und Geschichte in Nachschlagewerken, Handschriftenverzeichnissen und in Deutschland erscheinenden Reihen berücksichtigt werden, so sie nicht an anderer Stelle der Universitätsbibliothek erworben werden. Seit Anfang 1998 ist die Bibliothek der DMG in das Sondersammelgebiet der DFG 6,23 „Vorderer Orient/Nordafrika" einbezogen, behält aber ihren bisherigen Budgetanteil und bleibt als gesonderte Sammlung erhalten.

Die von der DFG geförderte archivarische Bearbeitung der Nachlässe H. Hartmann, J. Fuchs / August Fischer ist im März des Jahres abgeschlossen worden. Das Verzeichnis der nunmehr erschlossenen Unterlagen – Korrespondenzen, Manuskripte, Vorarbeiten etc. – liegt auf 300 Seiten gedruckt vor. Kopien bzw. eine Diskette sind am Institut erhältlich. Über Modalitäten mit Veröffentlichung in gekürzter Form wird derzeit verhandelt.

Die Durchsicht und geordnete Ablage der Akten der DMG bis 1939 konnte mit finanzieller Hilfe der DMG erfolgen. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis des Archivs ist im Institut auf Diskette erhältlich.

Auf der Grundlage der bisher erfolgten Arbeiten und weiterer in der Bibliothek lagernder Unterlagen konnte mit Wirkung zum Januar 1999 ein aus Drittmitteln finanziertes Projekt zur Fachgeschichte der Semitistik, Arabistik und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000500

Islamwissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jh.s eingerichtet werden. Dabei wird auch eine erste Aufnahme bisher nicht bearbeiteter Nachlässe erfolgen, so daß sich auch diese Materialien zu einem späteren Zeitpunkt der archivarischen Bearbeitung zuführen lassen

Ausblick in die Zukunft

Es ist geplant, die Bibliothek der DMG zusammen mit den Beständen des SSG, des Instituts und den Orientalia der Universitätsbibliothek in einem noch herzurichtenden Gebäude zur Aufstellung zu bringen. Mit dieser Maßnahme, die in etwa 2 Jahren zur Umsetzung kommen soll, wird die Betreuung und Nutzung der betreffenden Sammlungen erleichtert. Die Bibliothek der DMG würde auch an einem anderen Unterbringungsort, der sich in der Nähe des bisherigen befindet, durch Aufstellung und Signatur als gesonderte Sammlung erhalten bleiben.

Stefan Leder

Anlage 6: Protokoll

über die am Donnerstag, dem 24. September 1998, um 15 Uhr im Büro des Steuerberaters Dietrich Dustert, Theaterplatz 18, Bonn-Bad Godesberg, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 1997.

Anwesend waren die Herren Prof. Dr. Claus Vogel und Prof. Dr. Stefan Wild als Kassenprüfer, Frau Dr. Annette Hagedorn als Schatzmeisterin sowie eine Mitarbeiterin der Firma Dustert als Buchprüferin.

Vorgelegt wurden:

1. Gewinn- und Verlustrechnung vom 1. 1. bis 31. 12. 1997.
2. Kontennachweis zur Gewinn- und Verlustrechnung vom 1.1. bis 31.12. 1997.
3. Erläuterungen zur Einnahme-Ausgaben-Rechnung vom 1.1. bis 31.12.1997.
4. Sachkonten.
3. Mitgliederdatenbank.
4. Einnahmen- und Ausgabenbelege nebst EDV-geführten Mitgliederkonten.

Die Unterlagen wurden von der Schatzmeisterin und der Vertreterin der Firma Dustert erläutert und von den Unterzeichneten für richtig befunden.

Bonn, den 24. September 1998

gez. Prof. Dr. Claus Vogel gez. Prof. Dr. Stefan Wild

Anlage 7: Bericht über das „Nepal Research Centre" (NRC) für den Zeitraum vom April 1997 bis März 1998

1. Allgemeines

Das NRC basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Der zum vierten Male verlängerte Vertrag ist bis zum 30. August 1998 gültig. Eine weitere Verlängerung um vier Jahre ist bereits be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000501

antragt worden. 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. Mit der örtlichen Leitung des NRC ist nach wie vor Dr. Klaus-Dieter Mathes, Kathmandu, betraut. Manager des NRC ist weiterhin K. B. Kalikote. Die Aufgabe des offiziellen Übersetzers nimmt Philip Pierce, M.A., wahr.

3. Aufgaben

a) Das NRC beherbergt und unterstützt das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP). Die Handschriften und Dokumente in Sanskrit, Nepali und Newari werden weiterhin von Gurushekar Sharma und Aishwaryadhar Sharma bearbeitet. Ishwar Lal Singh und Dr. Suma Dhakal sind weiterhin mit den Dokumenten des Guṭhī Saṃsthān beschäftigt. Das tibetischsprachige Material wird weiterhin von Pema Jigme katalogisiert. Da in der letzten Phase des Projekts in erster Linie tibetische Texte mikrofilmiert werden, ist an seine Seite Urgyan Namgyal getreten.

b) folgende Wissenschaftler wurden im Berichtszeitraum vom NRC betreut:
Ulrike Müller-Böker (Geographie, Universität Zürich),
Michael Kollmair (Geographie, Universität Zürich),
Ward Hindman (Meteorologie, The City College of New York),
Anne MacDonald (Indologie, Universität Hamburg),
Willibald Haffner (Geographie, Universität Giessen),
Georg Miehe (Geographie, Universität Marburg),
Sabine Miehe (Botanik, Universität Marburg),
Gustav Roth (Indologie, Universität Göttingen),

c) Folgende Wissenschaftler wurden im Berichtszeitraum vom NRC in Zusammenarbeit mit der „Research Division" der Tribhuvan University betreut:
Gudrun Corvinus (Ur- und Frühgeschichte, Universität Erlangen): *Exploration of the Prehistory and Geology of the Churia (Siwalik) Hills in Nepal*,
Michael Mühlich (Ethnologie, DFG-finanzierte Studie): *Credit Relations and Urban Development in Nepal.*

d) Publikationen:
Journal of the Nepal Research Centre, Vol. XI (in Vorbereitung),
Nepalese National Bibliographie (NNB) 1990–1992 (im Druck).

4. Tätigkeiten der Mitarbeiter

Neben der aktiven Unterstützung der obengenannten Wissenschaftler half Philip Pierce, M.A., bei der Erstellung der *National Bibliography*. Die *Nepalese National Bibliography 1990–1992* wird auch dieses Jahr wieder gesondert vom *Journal of the Nepal Research Centre* von der „Central Library of the Tribhuvan University" und dem Nepal Research Centre herausgegeben. Von Dr. Klaus-Diether Mathes erschien der Aufsatz *The Golden Kanjur of Mustang* in: Abhilekh No. 15 (1997).

gez.: Dr. Klaus-Dieter Mathes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000502

Anlage 8:
Bericht über das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP) für den Zeitraum vom April 1997 bis März 1998

1. Allgemeines

Mit der Verlängerung des Vertrages zwischen dem Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die im Februar 1996 durchgesetzt werden konnte, befindet sich das Projekt in seiner siebten Phase. Der Zeitraum der Verlängerung wurde auf weitere drei Jahre festgesetzt. Allerdings ist bereits eine letzte Verlängerung um noch einmal zwei Jahre im Gespräch, so daß von einem endgültigen Auslaufen des Projekts bis zum 11. Februar 2001 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. Klaus-Dieter Mathes. Aishwaryadhar Sharma und Gurushekar Sharma sind mit der Katalogisierung der Dokumente und Manuskripte in Sanskrit, Nepali und Newari betraut. Ishwar Lal Singh und Dr. Suma Dhakal sind weiterhin mit den Dokumenten des Guṭhī Saṃsthān beschäftigt. Mit der Katalogisierung des tibetischsprachigen Materials sind Pema Jigme und Urgyan Namgyal betraut. Das Projekt beschäftigt zur Zeit 14 nepalesische wissenschaftliche Mitarbeiter.

3. Mikrofilmierung und sonstige Aktivitäten

Im Berichtszeitraum wurden 5590 Handschriften und Dokumente mit insgesamt 92955 Folios mikrofilmiert. Auf die tibetologische Abteilung entfallen dabei 1051 Handschriften mit 77279 Folios. Damit sind seit Beginn des Projektes 166362 Manuskripte mit 5038888 Folios gefilmt worden.

Von besonderem historischem Interesse dürften eine Reihe von Dokumenten sein, die ich auf dem Weg von Mustang nach Dolpo fotographieren konnte. In Dolpo ist unser Projekt inzwischen schon so bekannt, daß fast jeder, der in dieser Region Dokumente besitzt, diese im Winter mit nach Kathmandu bringt. Immer wieder tauchen in Kathmandu bislang unbekannte/unzugängliche Texte aus Tibet auf. So gelangte ich kürzlich in den Besitz einer Biographie des Grub pa'i dbaṅ phyug Karma gŹan phan chos kyi rgya mtsho (19./20. Jh., verfaßt von Karma sTobs rgyal). Bislang ist von diesem aus Naṅ chen (Kham, Osttibet) stammenden Karma-Kagyu-Meister kaum etwas bekannt. Hervorhebenswert sind auch zwei bislang unbekannte „Religionsgeschichten" (*chos 'byuṅ*) von rGyal sras Phyag rdor nor bu und bSod nams rgyal mtshan. Von großem Interesse sind auch eine tibetische Sanskrit-Grammatik von A dByaṅs thub bstan phun tshogs, dem Lehrer von Kyabgön Chetsang Rinpoche, und die gesammelten Werke von Rin chen Phun tshogs (1509–1557), dem 17. Oberhaupt (*sKyu ra gduṅ rgyud*) der Drikung-Kagyu-Schule.

Die Mikrofilmierung der in den Guṭhī Saṃsthān aufbewahrten Dokumente wird weiter fortgesetzt. Das Ergebnis in den letzten 12 Monaten: 3864 Urkunden.

Im Berichtszeitraum wurden drei Mikrofilmexpeditionen durchgeführt: nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000503

Dolpo – 450 Einzeltexte, 17492 Folios, nach Thame (Solu Khumbu) – 291 Einzeltexte, 10828 Folios und nach Dehra Dun: – 107 Einzeltexte, 12229 Folios.

gez.: Dr. Klaus-Dieter MATHES

Anlage 9:
Bericht über die „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes"

In der Reihe AKM erscheinen in den Jahren 1997 und 1998 folgende Arbeiten:
ANGELIKA AL-MASSRI: *Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen*,
MIKLOS MURANYI: *Die Rechtsbücher des Qairawaners Saḥnūn b. Sa'īd*,
IRENE SCHNEIDER: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*.

Anlage 10:
Bericht über das „Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache" (WKAS)

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft gibt mit Unterstützung der Akademien der Wissenschaften in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, Mainz und München sowie des Verlages Otto Harrassowitz, Wiesbaden, seit 1957 des *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* heraus.

Von 1957 bis heute sind 34 Lieferungen des Wörterbuches erschienen, und zwar der Band I, Buchstabe ك, Lieferungen 3–10, und der Band II, Buchstabe ل, Lieferungen 1–26. Von Band II, der von einer Arbeitsgruppe um Professor Manfred Ullmann an der Universität Tübingen bearbeitet wird, erscheint regelmäßig eine Lieferung pro Jahr. Das Erscheinungsjahr der 26. Lieferung war 1997.

Die Ausgaben zum Buchstaben ر, bearbeitet von der Kommission für Semitische Philologie der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Professor Anton Spitaler, befinden sich in Vorbereitung.

Die Finanzierung des Vorhabens erfolgte anfänglich durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und von 1956 nis 1960 durch die UNESCO. Seit 1965 stellten die Akademien der Wissenschaften in Göttingen, Heidelberg, Mainz und München dafür Mittel zur Verfügung. Der Kreis wurde seit 1996 um die Akademien Berlin, Düsseldorf und Leipzig erweitert. Der Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, in dem das Wörterbuch erscheint, beteiligt sich seit 1980 an den Kosten des Wörterbuchs. Die Laufzeit des Vorhabens ist nicht abschätzbar.

Aufwendungen entstehen der Deutschen Morgenländische Gesellschaft für Bearbeiterhonorare und Sachaufwendungen der beiden Projektgruppen. Die Druckkosten des Projekts werden ausschließlich vom Verlag Otto Harrassowitz getragen. Sie werden durch die Einnahmen aus dem Verkauf gedeckt.

Anlage 11: Bericht über das Göttinger Akademievorhaben „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind erschienen:

XXII,2 *Singhalesische Handschriften*: Teil 2: Die Katalognummern 199–376. Beschrieben von HEINZ BECHERT. – Stuttgart: Steiner, 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000504

XXIV,2 *Afrikanische Handschriften*: Teil 2: *Islamische Handschriften aus Äthiopien*. Beschrieben von EWALD WAGNER. – Stuttgart: Steiner, 1997.

XXI,3 *Demotische Handschriften aus Hawara*: *Hamburg, Kopenhagen, London*. Nach Vorarbeiten von W. ERICHSEN und C. F. NIMS herausgegeben von ERICH LÜDDECKENS. – Textband und Tafelmappe. – Stuttgart: Steiner, 1998.

Damit liegen jetzt 96 Katalog- und 45 Supplementbände vor.

Es befindet sich im Druck:

XXI,12 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*: Teil 12. Beschrieben von PETER SCHWIEGER.

XXXVII,1 *Islamische Handschriften-Sammlungen*: Teil 1: Nordrhein-Westfalen. Bearbeitet von MANFRED GÖTZ.

S-27 *Devhat ül-mesāyih*: *Das biographische Werk über die osmanischen Scheichülislame von Müstakim-Zāde und seinen Nachfolgern*. Mit Einleitung und Indices von BARBARA KELLNER-HEINKELE.

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 25. April 1999 in Mainz

Die Versammlung wird von dem Ersten Vorsitzenden, Herrn Professor JUNGRAITHMAYR, um 14.00 Uhr im Europa-Hotel in Mainz eröffnet (Anlage 1: Liste der Teilnehmer). Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Herr Professor Albrecht NOTH, Herr Professor Hans-Rudolf SINGER und Herr Dr. Shiro ANDO, der bereits im Jahr 1996 verstarb, was der Gesellschaft aber erst jetzt bekannt wurde.

(1) Herr Thomas BAUER und Herr Jörg GENGNAGEL werden zu Protokollführern bestellt.

(2a) Der Erste Geschäftsführer, Herr HAKE, verliest den Bericht über die Geschäftsführung (Anlage 2).

(2b) Die Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, legt einen vorläufigen Kassenbericht vor (Anlage 3). Ein endgültiger Bericht konnte nicht erstellt werden, da noch ungeklärte Forderungen aus früheren Jahren in den Bilanzen enthalten sind. Diese Positionen werden gegenwärtig intern geprüft. Frau Dr. HAGEDORN kündigt an, daß sie das Amt des Schatzmeisters zum 31. 12. 1999 abgeben, den Abschluß für das Jahr 1999 aber noch vorlegen wird.

(2c) Herr Professor LEDER berichtet über die Arbeit der DMG-Bibliothek in Halle (Anlage 4). 1998 wurden zur Behebung der Schäden an den in dem Kirchengebäude gelagerten Beständen für 20.000,– DM Bindearbeiten in Auftrag gegeben. 255 Titel sind als Neuzugänge zu verzeichnen. Herr Professor LEDER weist insbesondere auf den Erwerb von Gelehrtensammlungen hin.

(3) Die Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, teilt mit, daß wegen des noch nicht vorliegenden Kassenabschlusses eine Kassenprüfung für 1998 nicht durch-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000505

geführt werden konnte. Über die Prüfung wird in der nächsten Allgemeinen Versammlung berichtet werden.

(4) Auf Vorschlag des Ersten Vorsitzenden, Herrn Professor JUNGRAITHMAYR, wird dieser Tagesordnungspunkt wegen der noch ausstehenden Kassenprüfung auf die nächste Allgemeine Versammlung vertagt.

(5) Der Vorschlag der Schatzmeisterin, die bisherigen Mitgliederbeiträge für das Jahr 2000 fortzuschreiben, findet allgemeine Zustimmung.

(6) Auf Vorschlag des Vorstands werden per Akklamation Herr Professor VOGEL und Herr Professor WILD zu Kassenprüfern für das Jahr 1999 gewählt.

(7) Herr Professor VOGEL verliest den Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung (Anlage 5).

(8) Herr Professor JUNGRAITHMAYR begrüßt zu diesem Tagesordnungspunkt als Gast den Vertreter des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, Herrn Dr. PUSCH.

Frau Professor NEUWIRTH berichtet über ihre fünfjährige Tätigkeit als Direktorin des Orient-Instituts, die am 30. September 1999 endet. Der Jahresbericht 1998 des Instituts ist als Broschüre erschienen und kann beim Orient-Institut kostenlos angefordert werden. Der Wissenschaftsrat hat nach der Evaluation der Arbeit des Orient-Instituts im vergangenen Jahr noch keine Empfehlungen vorgelegt. Herr Professor JUNGRAITHMAYR dankt im Namen des Vorstandes und der Mitglieder der DMG Frau Professor NEUWIRTH für ihre Arbeit als Direktorin des Orient-Instituts.

Herr Professor JUNGRAITHMAYR teilt mit, daß der Vorstand Herrn Professor Jörg STADELBAUER von der Universität Freiburg für weitere vier Jahre zum Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Orient-Instituts berufen hat. Die Allgemeine Versammlung nimmt dies zustimmend zur Kenntnis.

(9) Der Erste Vorsitzende berichtet über die Ausschreibung der Stelle des Direktors/der Direktorin des Orient-Instituts im Jahre 1998 und die Vorstellungsgespräche mit sechs Bewerberinnen und Bewerbern am 29.1.1999 in Berlin. Der Vorstand schlägt gemäß § 4 Abs. 1 der Institutsordnung, im Einvernehmen mit dem Wissenschaftlichen Beirat des Orient-Instituts und dem zuständigen Bundesministerium, Herrn Professor Manfred KROPP von der Universität Mainz zur Wahl vor. Der Erste Vorsitzende weist darauf hin, daß sich der Wissenschaftliche Beirat nach den Vorstellungsgesprächen zunächst einstimmig für eine Mitbewerberin entschieden hatte, für die aufgrund der von ihr vertretenen Fächer und ihrer wissenschaftlichen Biographie in erster Linie die Erwartung einer größeren Intensität der Vertretung des Instituts nach außen und damit dessen stärkere internationale Verflechtung sprach. Aus Gründen der größeren Einbindung in das von ihm vertretene Fachgebiet der Semitistik, seiner umfangreichen und durch die Leitung eines Sonderforschungsbereichs überzeugend nachgewiesenen Fähigkeiten in der Forschungsorganisation und der Wissenschaftsverwaltung sowie im Hinblick auf die insbesondere mit der Verstetigung der Abteilung Istanbul erwünschte Konsolidierung und kontinuierliche Weiterentwicklung des Instituts entschied sich der Vorstand, abweichend von der Empfehlung des Wissenschaftlichen Beirats, mit satzungsgemäßer Mehrheit für Herrn Professor KROPP. Der Wissenschaftliche Beirat hat sich nach erneuten Konsultationen dem Vorschlag des Vorstandes einvernehmlich angeschlossen. Nach einer Aussprache über das Auswahlverfahren und den Wahlmodus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000506

stimmt die Allgemeine Versammlung über den vorgeschlagenen Kandidaten ab. Von den 76 anwesenden stimmberechtigten Mitgliedern stimmen 51 mit Ja, 6 mit Nein und 18 enthalten sich der Stimme, eine Stimme ist ungültig. Herr Professor KROPP nimmt die Wahl an.

(10) Herr Professor WEZLER verliest die Tätigkeitsberichte des Nepal Research Centre in Kathmandu (Anlage 6) und des Nepal-German Manuscript Preservation Project (Anlage 7). Das NRC wird im kommenden Jahr sein 30jähriges Bestehen begehen. Aus diesem Anlaß werden ein Sonderheft des *Nepal Research Journal* erscheinen und eine Ausstellung von Handschriften im Völkerkundemuseum Hamburg stattfinden. Das NGMPP befindet sich derzeit in seiner letzten Phase und wird zum 10. 2. 2001 auslaufen.

(11a) Herr Professor NAGEL trägt den Bericht über die ZDMG und die AKM vor (Anlage 8). Er teilt mit, daß der Vorstand Herrn Professor SLAJE als Nachfolger von Herrn Professor KÖLVER zum Mitherausgeber der ZDMG für den Bereich Indologie gewählt hat.

(11b) Herr HAKE berichtet über das WKAS. Im Jahr 1998 ist planmäßig die 28. Lieferung von Band II erschienen. Die finanziellen Beiträge der Akademien der Wissenschaften wurden weiterhin zugesagt, jedoch wünschen die Akademien eine ausführliche Berichterstattung über den Fortgang des Unternehmens.

(11c) Herr Dr. FEISTEL trägt den Bericht der KOHD vor (Anlage 9)

12) Herr Professor HARTMANN berichtet als neugewählter stellvertretender Sektionssprecher über die Wiederbelebung der Sektion „Indologie" bei einem Treffen am 25. 4. 1999. Zum Sprecher wurde Herr Privat-Dozent Konrad KLAUS gewählt. Vorausgegangen waren zahlreiche Neueintritte von Indologen in die DMG, die die Wiederbelebung unterstützten.

(13) Die Wahlleitung übernimmt Herr Professor NAGEL.

Für die Wahl des Ersten Vorsitzenden schlägt der Vorstand Herrn Professor FRAGNER vor. Herr Professor FRAGNER erklärt sich zur Kandidatur bereit und stellt sich der Allgemeinen Versammlung vor. In der geheimen Wahl erhält Herr Professor FRAGNER bei 73 abgegebenen Stimmen 60 Ja-Stimmen. 9 Mitglieder stimmen mit Nein und 3 enthalten sich der Stimme. Eine Stimme ist ungültig. Herr Professor FRAGNER nimmt die Wahl an.

Für das Amt des Zweiten Vorsitzenden wird Herr Professor LEDER vorgeschlagen. Er stellt sich ebenfalls vor und wird in offener Wahl bei einer Gegenstimme und 3 Stimmenthaltungen gewählt. Herr Professor LEDER nimmt die Wahl an.

Für das Amt des Ersten Geschäftsführers wird Herr HAKE vorgeschlagen. Nach seiner Vorstellung wird er in offener Wahl bei einer Gegenstimme und 8 Stimmenthaltungen gewählt. Herr HAKE nimmt die Wahl an.

Für das Amt des Zweiten Geschäftsführers wird Herr Professor REITER vorgeschlagen. Herr Professor REITER soll mit seiner Wahl die Schriftleitung der ZDMG und die Herausgabe der AKM übernehmen. Nach seiner Vorstellung wird Herr Professor REITER in offener Wahl ohne Gegenstimmen bei 3 Stimmenthaltungen gewählt. Er nimmt die Wahl an.

Für die Wahl des Schatzmeisters schlägt der Vorstand die beiden Kandidaten Herrn Dr. MUTH und Herrn Professor BIEG vor. Aus den Reihen der Versammlung wird Herr SMETS als weiterer Kandidat vorgeschlagen. Nach einer Vorstellung der Kandidaten und einer Aussprache erfolgt eine geheime Abstimmung:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000507

Von 70 abgegebenen Stimmen entfallen auf Herrn Professor Bieg 34 Stimmen, auf Herrn Dr. Muth 18 Stimmen und auf Herrn Smets 13 Stimmen. 4 Mitglieder enthalten sich der Stimme, eine Stimme ist ungültig. Herr Professor Bieg ist damit gewählt und nimmt die Wahl an.

Für die Wahl der Beisitzer schlägt der Vorstand die folgenden Kandidatinnen und Kandidaten vor, über die in offener Wahl einzeln abgestimmt wird:

- Herr Professor Hahn, Indologie. Gewählt ohne Gegenstimmen bei 2 Stimmenthaltungen. Herr Professor Hahn nimmt die Wahl an.
- Herr Professor Jungraithmayr, Afrikanistik. Gewählt mit 3 Nein-Stimmen und 13 Stimmenthaltungen. Herr Professor Jungraithmayr nimmt die Wahl nicht an.
- Herr Professor Laut, Turkologie. Gewählt ohne Gegenstimmen bei 2 Stimmenthaltungen. Herr Professor Laut nimmt die Wahl an.
- Frau Dr. Ebert, Ostasiatische Kunstgeschichte. Gewählt ohne Gegenstimmen bei 3 Stimmenthaltungen. Frau Dr. Ebert nimmt die Wahl an.

Für die Wahl eines Beisitzers aus dem Bereich Afrikanistik wird Herr Professor Möhlig vorgeschlagen. Herr Dr. Arnold regt an, ein studentisches Mitglied in den Vorstand zu wählen und schlägt hierfür Herrn Salameh, Student der Islamwissenschaft und Semitistik in Mainz, als Kandidaten vor. In geheimer Abstimmung entfallen bei 57 abgegebenen Stimmen und 9 Stimmenthaltungen 27 Stimmen auf Herrn Professor Möhlig und 21 Stimmen auf Herrn Salameh. Herr Professor Möhlig ist damit in Abwesenheit gewählt.

(14) Herr Hake berichtet über die Pläne zur Einrichtung einer Geschäftsstelle in Halle, die mit einer Halbtagsstelle ausgestattet werden soll. Zur Finanzierung der Geschäftsstelle sollen die Erlöse aus den DMG-Publikationen herangezogen werden, die in Form einer selbständigen GmbH aus der Gesellschaft ausgegliedert werden. Die rechtlichen und organisatorischen Voraussetzungen hierfür sollen bis zur nächsten Allgemeinen Versammlung geklärt werden.

(15) Die Allgemeine Versammlung der DMG im Jahre 2000 wird auf Vorschlag des Vorstandes am Sonntag, dem 30. April, um 14 Uhr in Wittenberg stattfinden. Die Organisation hat Herr Professor Leder übernommen.

- (*Anmerkung des Vorstandes*: Wegen terminlicher Schwierigkeiten am vorge-
- sehenen Austragungsort Wittenberg mußte der Termin der Allgemeinen Ver-
- sammlung verlegt werden. Sie soll bereits stattfinden am Sonntag, dem 16.
- April 2000, um 14 Uhr.)

(16) Es liegen keine Anträge vor.

(17) Herr Professor Jungraithmayr und Herr Professor Das berichten über Pläne zur Ausrichtung eines internationalen Kongresses in Deutschland in Zusammenarbeit mit der American Oriental Society.

Herr Dr. Hattemer stellt eine Initiative zur Begründung eines „Ulla-Klaes-Gedächtnis-Stipendiums" für Studierende am Orient-Institut vor. Sie wurde in einer Unterschriftenaktion von 81 Personen unterstützt. Der Vorschlag wird per Akklamation unterstützt. Der Vorstand wird beauftragt, die Angelegenheit weiter zu behandeln.

Herr Professor Meyer, Vorsitzender der DAVO, berichtet über die Vorbereitungen eines internationalen Orientalisten- und Arabisten-Kongresses, der möglicherweise in Mainz oder im Rhein-Main-Gebiet stattfinden soll, und schlägt eine Intensivierung der Zusammenarbeit mit der DMG vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000508

Zum Abschluß dankt der Erste Geschäftsführer im Namen der DMG und des Vorstandes dem Ersten Vorsitzenden, Herrn Professor JUNGRAITHMAYR, dem Zweiten Vorsitzenden, Herrn Professor NAGEL, und der Schatzmeisterin, Frau Dr. HAGEDORN, die zum Ende des Jahres aus dem Vorstand ausscheiden, für ihre Tätigkeit im Vorstand der DMG.

Der Erste Vorsitzende schließt die Allgemeine Versammlung um 18.40 Uhr.

gez. GENGNAGEL (Protokollführung) gez. BAUER gez. JUNGRAITHMAYR (Sitzungsleitung)

Anlage 1: Liste der Teilnehmer

Alfter: HANNEDER; Bamberg: FRAGNER, HAAG-HIGUCHI REINKOWSKI; Beirut: LEMKE, NEUWIRTH; Berlin: FEISTEL, HARTMANN, KELLNER-HEINKELE, KRÄMER, REITER; Bern: SCHULZE; Bietigheim-Bissingen: TALAY; Bonn: HAGEDORN, B. HOFFMANN, VOGEL; Damaskus: MEHLER; Den Haag: FLEMMING; Erlangen: ARNOLD, BAUER, FORSSMAN; Flörsheim-Dalsheim: SMETS; Freiburg: ENDE, GLASSEN, VON HINÜBER, LAUT; Friedberg: HEIN; Geisenheim: PRÜCH; Gießen: HATTEMER, WAGNER; Göttingen: HÜSKEN, MARZOLPH, NAGEL; Halle (Saale): DAS, FLEISCHHAMMER, LEDER, SLAJE; Hamburg: DILGER, WEZLER; Heidelberg: GENGNAGEL, HAKE, KHOURY, MICHAELS, SCHMID, SIMON, WIEN; Jena: SEIDENSTICKER; Köln: BIEG; Leipzig: FRESE, RICHTER-BERNBURG; Lindelbach: EBERT; Mainz: ESCHER, KANDLER, KROPP, MEYER, MICHAEL, MUTH, SALAMEH, SCHÖNIG; Marburg: HAHN, JUNGRAITHMAYR, KRAATZ, ROESLER, STEINEN; München: KAUFHOLD, PICH (zugleich für Gesellschaft der Freunde islamischer Kunst und Kultur); Münster: GROTZFELD (zugleich für Institut für Arabistik, Universität Münster); Stuttgart: SIEVEKING; Tübingen: MALINAR, VON STIETENCRON; Wiesbaden: JOST, LANGFELD (Harrassowitz Verlag); Witten: SPROCKHOFF; Zürich: MERTENS

Gast: Bonn (BMBF): PUSCH

Anlage 2: Bericht des Vorstandes

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 30. September 1998 in Bonn abgehalten. Seitdem wurden 50 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. Darunter sind 6 Mitglieder aus dem Ausland. 6 persönliche Mitglieder erklärten ihren Austritt. 2 Mitglieder wurden gemäß § 6 Abs. 2 Nr. 3 der Satzung aus der Mitgliederliste gestrichen.

3 Mitglieder sind verstorben.

Bei den körperschaftlichen Mitgliedern ergaben sich keine Veränderungen.

Auf Anregung der Allgemeinen Versammlung am 30. 9. 1998 wurden die beim Ersten Geschäftsführer und bei der Schatzmeisterin geführten Mitgliederverzeichnisse aktualisiert und die Mitgliederzahlen bereinigt. Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nunmehr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000509

561 persönliche Mitglieder, davon 444 im Inland und 117 im Ausland, sowie 88 körperschaftliche Mitglieder, davon 74 im Inland und 14 im Ausland. Insgesamt hat die Gesellschaft zur Zeit 649 Mitglieder.

Anlage 3: Jahresabschluß 1998

Trotz mehrfacher Anforderungen lag bei Redaktionsschluß am 5. November 1999 der lt. Satzung zu veröffentlichende Jahresabschluß 1998 nicht vor.

Anlage 4: Bericht über die Bibliothek der DMG

Eingang und Einarbeitung der für die ZDMG erworbenen Tauschexemplare, wie der Ankauf von Monographien aus wurde ordnungsgemäß fortgesetzt. Für das Jahr 1998 beläuft sich der Zugang auf 255 Einheiten.

Die durch Etatkürzungen erforderlichen Minderausgaben der Universitäts- und Landesbibliothek Halle betreffen anteilig auch die Bibliothek der DMG, die 1999 ein Budget von etwa DM 14.000,– zur Verfügung haben wird.

Die Durchsicht und geordnete Ablage der Akten der DMG wurde bis 1949 fortgesetzt. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis des Archivs ist im Institut auf Diskette erhältlich.

Die Planungen für die neue Unterbringung der Bibliothek wurden umgesetzt. Die entsprechenden Baumaßnahmen wurden eingeleitet.

Auf den schlechten Zustand weiter Teile der Altbestände, darunter wertvolle Ausgaben aus dem 17. und 18. Jahrhundert, muß aufmerksam gemacht werden. Zahlreiche Bücher haben vor 1995 durch die Unterbringung in feuchten Räumen Schaden genommen.

Stefan Leder

Anlage 5: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1998

1. Im 35. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von DM 38728,66 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen DM 12217,84, die aus Zinsen DM 28989,81. An Verwaltungskosten wurden DM 2478,99 verausgabt. Alle Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.
   Da von der Ausschüttung 1997 über einen Rest von DM 12000,– noch nicht verfügt worden war, kann insgesamt ein Betrag von DM 50700,– zur Ausschüttung gelangen.
2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf DM 385000,–.
3. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten folgendem Druckvorhaben: Zusätzliche Beihilfe für die *Kleinen Schriften* von Ernst Leumann, herausgegeben von Frau Prof. Dr. Nalini Balbir, und einer Bei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000510

hilfe für AJANTA – Handbuch der Malereien, Bd. I: DIETER SCHLINGLOFF: *Erzählende Wandmalereien.*

4. Im Berichtsjahr erschienen sind ein Nachtragsband mit *Kleinen Schriften* von LUDWIG ALSDORF (Ausschüttung 1992) und die *Kleinen Schriften* von ERNST LEUMANN (Ausschüttung 1993 und 1997).

C. VOGEL

Anlage 6: Bericht über das „Nepal Research Centre" (NRC) für den Zeitraum vom April 1998 bis März 1999

1. Allgemeines

Das NRC basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Am 6. Juli 1998 konnte der Vertrag zum fünften Male verlängert werden, und zwar für vier Jahre. 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 örtlichen Leitung des NRC liegt in den Händen von Dr. Klaus-Dieter Mathes, Kathmandu, betraut. Manager des NRC ist nach wie vor K. B. Kalikote. Die Aufgabe des offiziellen Übersetzers nimmt Philip Pierce, M. A., wahr.

3. Aufgaben

a) Das NRC beherbergt und unterstützt das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP). Die Handschriften und Dokumente in Sanskrit, Nepali und Newari werden nun wieder von Dr. Mahes Raj Pant bearbeitet, der im Mai 1998 aus Leipzig nach Kathmandu zurückgekehrt ist. Ihm stehen Aishwaryadhar Sharma und Gurushekar Sharma zur Seite. Dr. Suma Dhakal ist weiterhin mit den Dokumenten des Guṭhīsaṃsthān beschäftigt, und Ishwar Lal Singhist seit dem 1. 10. 1998 in der neu eingerichteten Mikrofilm-Station in Paśupatināth tätig. Das tibetischsprachige Material wird von Pema Jigme und Urgyan Namgyal katalogisiert.

b) folgende Wissenschaftler wurden im Berichtszeitraum vom NRC betreut:
Gustav Roth (Indologie, Universität Göttingen),
Wolfgang Schawaller (Zoologie, Naturkundemuseum Stuttgart),
Gabriele Miksch (Zoologie, Naturkundemuseum Stuttgart),
Julia Hegewald (Kunstgeschichte, Oxford University),
Sabine Miehe (Botanik, Universität Marburg),
Volker Meng (Botanik, Universität Göttingen),
Michael Kollmair (Geographie, Universität Zürich),
Ulrike Müller-Böker (Geographie, Universität Zürich),
Angela van der Driesch (Zoologhie, Universität München),
Henriette Manhart (Zoologhie, Universität München),
Anne Vergati (Geschichte, Ethnologie, CNRS Paris),
Adalbert Gail (Indische Kunstgeschichte, Freie Universität Berlin),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000511

c) Folgende Wissenschaftler wurden im Berichtszeitraum vom NRC in Zusammenarbeit mit der „Research Division" der Tribhuvan University betreut:

Alexander von Rospatt (Indologie, Universität Leipzig): *Die Newar-Chroniken des Svayambhūnāth-Stūpas*,

Gudrun Corvinus (Ur- und Frühgeschichte, Universität Erlangen): *Exploration of the Prehistory and Geology of the Churia (Siwalik) Hills in Nepal*,

Michael Mühlich (Ethnologie, Berlin): *Credit Relations and Urban Development in Nepal*.

d) Publikationen:

Journal of the Nepal Research Centre, Vol. XI,
Nepalese National Bibliographie 1990–1992.

4. Tätigkeiten der Mitarbeiter

Neben der aktiven Unterstützung der obengenannten Wissenschaftler widmeten sich die Mitarbeiter der Vorbereitung von Nummer 11 des *Journal of the Nepal Research Centre*. Philip Pierce, M.A., unterstützte die Tribhuvan University Library bei der Erstellung der *Nepalese National Bibliography 1990–1992*.

gez.: Dr. Klaus-Dieter Mathes

Anlage 7:
Bericht über das „Nepal-German Manuscript Preservation Project" (NGMPP) für den Zeitraum vom April 1998 bis März 1999

1. Allgemeines

Mit der erneuten Verlängerung des Vertrages zwischen dem Department of Archaeology, His Majesty's Government of Nepal, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die im Januuar 1999 durchgesetzt werden konnte, steht das Projekt in seiner letzten Phase. Der Zeitraum der Verlängerung wurde auf weitere zwei Jahre festgesetzt, so daß von einem Auslaufen des Projekts zum 10. Februar 2001 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. Klaus-Dieter Mathes. Dr. Mahes Raj Pant ist seit dem 1. Mai 1998 wieder mit der Katalogisierung der indologischen Manuskripte betraut. Ihm stehen Aishwaryadhar Sharma, Gurushekar Sharma und Dr. Suma Dhakal zur Seite. Ishwar Lal Singh ist seit dem 1. 10. 1998 in der neu eingerichteten Mikrofilm-Station in Paśupatināth tätig. Das Projekt beschäftigt zur Zeit 13 nepalesische wissenschaftliche Mitarbeiter.

3. Mikrofilmierung und sonstige Aktivitäten

Im Berichtszeitraum wurden 4422 Handschriften und Dokumente mit insgesamt 98488 Folios mikrofilmiert. Auf die tibetologische Abteilung entfallen dabei 909 Handschriften mit 86190 Folios. Damit sind seit Beginn des Projektes 170784 Manuskripte mit 5137376 Folios gefilmt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000512

Im Berichtszeitraum wurden zwei Mikrofilmexpeditionen durchgeführt: nach Nubri – 148 Einzeltexte, 17778 Folios, und nach Phu Gaon (Manang) – 399 Einzeltexte, 18639 Folios.

Aufgrund langjähriger vertrauensbildender Maßnahmen in Nubri, schon durch meinen Vorgänger, Dr. Ehrhard, brachte Lama Dorje Gyaltsen aus Namru (Nubri) eine Reihe alter Handschriften und Blockdrucke zum Mikrofilmieren nach Kathmandu. Seit Jahren hatten wir vergebens versucht, die wertvollen Texte [z.B. alte Blockdrucke der gesammelten Werke von Rig-'dzin rgod-ldem (1337–1409)] aus Namru, die Dorje Gyaltsens Vater aus Tibet mitgebracht hatte, auf Mikrofilm zu sichern.

Immer wieder tauchen in Kathmandu auch interessante Textsammlungen aus Tibet und Sikkim auf. So erhielt Thrangu Rinpoche in Bauddhanāth (und somit auch das NGMPP) eine Kopie der im Kloster Palpung (Ost-Tibet) aufbewahrten vollständigen gesammelten Werke des Karma'i mKhan-po Rin-chen dar-rgyas. Bislang standen uns außerhalb Tibets nur vereinzelte Werke dieses bekannten Kaṃ-tshaṅ-Gelehrten aus Karma dGon (Kham) zur Verfügung. Im Berichtszeitraum ist es unserem Mitarbeiter, Perma Jigme, auch gelungen, eine Reihe interessanter Nyingmapa-Texte aus sTag-rtse, Sikkim, nach Kathmandu zum Mikrofilmieren zu expedieren.

Die Mikrofilmierung der in den Guṭhīs aufbewahrten Dokumente wird weiter fortgesetzt. Ergebnis in den letzten 12 Monaten: 2820 Urkunden. Darunter befinden sich 270 Urkunden auf Kupferplatten, die in Paśupatināth auf Mikrofilm gebannt werden konnten.

gez.: Dr. Klaus-Dieter Mathes

Anlage 8: Bericht über die „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes"

In der Reihe AKM erscheinen in den Jahren 1997 und 1998 folgende Arbeiten:
Angelika Al-Massri: *Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen*,
Miklos Muranyi: *Die Rechtsbücher des Qairawaners Saḥnūn b. Sa'īd*,
Irene Schneider: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*.

Anlage 9: Bericht über das Göttinger Akademievorhaben „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind erschienen:

XXI,12 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*: Teil 12. Beschrieben von Peter Schwieger.

XXXVII,1 *Islamische Handschriften-Sammlungen*: Teil 1: Nordrhein-Westfalen. Bearbeitet von Manfred Götz. – Stuttgart: Steiner, 1999.

Es befindet sich im Druck:

XX,3 *Äthiopische Handschriften vom Tanasee*: Teil 3. Beschrieben von Veronika Six.

S-27 *Devhat ül-mesāyih: Das biographische Werk über die osmanischen Scheichülislame von Müstakim-Zāde und seinen Nachfolgern*. Mit Einleitung und Indices von Barbara Kellner-Heinkele.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000513

Hinweis auf die Ausschüttung 1999 der Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Die Ausschüttung 1999 ist für das Frühjahr 2000 vorgesehen. Anträge oder Anregungen können jederzeit an die Geschäftsstelle der Stiftung, Birkenwaldstraße 44, 70191 Stuttgart, gerichtet werden. Anträge, die im Rahmen der Ausschüttung 1999 berücksichtigt werden sollen, müssen bis zum 12. Februar 2000 bei der Geschäftsstelle eingegangen sein. Jüngere Bewerber werden um Angaben solcher Persönlichkeiten gebeten, die über ihre wissenschaftliche Qualifikation Auskunft geben 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."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000514

VARIA

Zur „Gegendarstellung"

zu meiner Besprechung des Buches von HERMAN FORKL/REINHARD WEIPERT: *Politik zwischen den Zeilen: Arabische Handschriften der Wandala in Nordkamerun. Deutsch-arabische Texte. Kommentar und Chronologie.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1995. Besprechung in: ZDMG 147 (1997), S. 223–224. Gegendarstellung in: ZDMG 148 (1998), S. 477–478.

Meine Rezension hebt drei Unzulänglichkeiten des besprochenen Buches hervor: Erstens die mangelnde Originalität der Texte, zweitens die Begründung der Textmanipulationen des 20. Jh.s durch zentralistische Tendenzen (vgl. Titel: *Politik zwischen den Zeilen*!) und drittens theoretische und methodische Schwächen. In seiner Gegendarstellung kommt FORKL nur kursorisch auf den ersten Punkt zu sprechen (siehe unten 3.), die beiden anderen Punkte werden stillschweigend übergangen.

Unbeeindruckt von der Kritik des Rezensenten verwendet FORKL weiterhin die bombastischen und irreführenden Begriffe des Buches und gaukelt damit für Mandara eine Situation reichhaltiger Schriftquellen vor: In Anbetracht der Bezeichnung der zentralen Quellen als „Reichschroniken" muß der unbefangene Mädievist ein reichhaltiges, mehr oder weniger zeitgenössisches Quellenmaterial zu einzelnen Herrschern oder Perioden erwarten; unter „Lokalchroniken" wird er sich umfangreiche Texte zu einzelnen Städten oder Provinzen vorstellen und bei der – für das Buch – grundlegenden Unterscheidung zwischen „aristokratisch" und „zentralistisch beeinflußten Texten" wird er an eine staatliche und eine föderalistische Perspektive von ansonsten unabhängigen Texten denken.

Die Wirklichkeit sieht ganz anders aus: Für die gesamte Geschichte von Mandara steht nur eine einzige Chronik zur Verfügung, deren Urtext aus den verschiedenen vorliegenden Versionen zu erschließen ist. Diese Chronik liefert die Namen von 44 aufeinanderfolgenden Königen, von denen der 33. in der ersten Hälfte des 18. Jh.s den Islam einführte. Nur für drei der 32 vorislamischen Könige bringt sie jeweils mehr als den Eigennamen, den Namen des Vaters, den Ort des Todes und/oder des Begräbnisses. Erst ab dem ersten muslimischen König, der in der ersten Hälfte des 18. Jh.s herrschte, verzeichnet die Chronik zusätzlich auch die Regierungslänge.

Insgesamt verbessert sich ihr Informationsgehalt für die islamische Zeit jedoch nicht wesentlich, da sie weiterhin nur anekdotenhaft auf historische Tatbestände Bezug nimmt. Eine fundierte historische Kritik kann erst mit der ersten Hälfte des 19. Jh.s einsetzen, da zu diesem Zeitpunkt ein König Mandaras erstmalig in einer unabhängigen Quelle erwähnt wird. Für die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000515

zweite Hälfte des 16. Jh.s gibt es zwar einen weiteren Anhaltspunkt, doch dieser ist angesichts des ungenannten Namens des Königs unzureichend gesichert. Was nun die neu gefundenen „Lokalchroniken" betrifft, so handelt es sich in Wirklichkeit um Häuptlingslisten der Ortschaft Mime, die maximal zwölf Namen enthalten, sowie unüberprüfbare Amtszeiten. Damit steht die Historiographie des kleinen Königreiches Mandara auf ungleich weniger gesichertem Boden als die des großen, weiter nördlich um den Tschadsee gelegenen Reiches Kanem-Borno, dessen Könige seit dem 9. Jh. im Blickfeld der arabischen Geographen lagen (vgl. D. LANGE: *Dīwan des sultans du Kānem-Bornū*. Wiesbaden 1977) und für das in der Tat zusätzlich zwei umfangreiche arabische Chroniken für die zweite Hälfte des 16. Jh.s vorliegen (vgl. D. LANGE: *The Borno Expeditions of Idrīs Alauma* [*1564–1576*], Stuttgart 1987).

Nun Punkt für Punkt zu den Einwänden der Gegendarstellung:

1. FORKL kritisiert die bisher umfassendste Darstellung der Geschichte von Mandara (M. BARKINDO: *The Sultanate of Mandara*, Stuttgart 1989) mit dem Hinweis auf die unzureichenden Quellenbelege. Er übersieht dabei, daß sich Gesamtdarstellungen im Gegensatz zu Detail- und Textstudien generell durch einen weniger ausgeprägten Fußnotenapparat ausweisen. Mag sein, daß BARKINDO hier oder dort unkritisch vorgeht oder seine Rekonstruktion in Teilen zu gewagt ist, dann müssen diese Schwächen aber auch angemessen hervorgehoben und benannt werden.

2. Hier ist die Rede von „zeitgenössischen Angaben" zu den islamischen Herrschern, die der Rezensent als „rezent" eingestuft habe. Woher weiß FORKL, daß an diesen Stellen „zeitgenössische" Chronisten am Werk waren? Wohl doch nur, weil er – rein hypothetisch – die Niederschrift der Chronik mit dem Islam der Könige beginnen läßt. Dieses Raisonnement ist jedoch nicht überzeugend: Zum einen können muslimische Schriftgelehrte auch in der vorislamischen Zeit am Hofe tätig gewesen sein, und zum anderen ist eine noch spätere Verschriftlichung einer ursprünglich mündlich überlieferten Tradition ebenfalls denkbar. Wirklich nachprüfbar wird die Chronologie der Mandara-Könige erst ab der namentlichen Erwähnung eines König von Mandara in einer unabhängigen Quelle im 19. Jh. Weiterhin gilt es zu beachten, daß die angegebenen Regierungslängen in den Handschriften mehrfach so widersprüchlich sind, daß die Autoren sich ohne weitere Anhaltspunkte auf die „exakteste Angabe", d.h. auf eine Jahreszahl mit zusätzlichen Monaten, in irgendeiner der Handschriften verlassen (FORKL/WEIPERT, S. 379, S. 380, S. 385). Wo bleibt da der Wert der Quellenkritik? Ganz zu schweigen von den 32 vorislamischen Königen, die immerhin mehr als zwei Drittel der genannten Herrscher ausmachen.

3. Auch bei der Frage zur Originalität der neuen Texte vermengt FORKL die Bezeichnungen: Einmal spricht er von drei Reichschroniken, die er in Mandara gefunden habe, und dann heißt es, daß die neuen Informationen dazu beigetragen hätten, die ursprüngliche Reichschronik wiederherzustel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000516

len. Damit wird klar, daß es sich bei den Textfunden nicht um neue, unabhängige Chroniken handelt, sondern nur um Versionen einer im Wesentlichen bereits bekannten Chronik. Was nun den Wert der neuen Informationen betrifft, erwähnt er ausdrücklich nur die „Lebensalter der islamischen Herrscher". Doch die Glaubwürdigkeit gerade dieser Angaben ist verschwindend gering: Sie finden sich nur in der mit einem Kugelschreiber verfaßten Handschrift F V, deren Regierungslängen die Autoren selbst als ungenaue „Schätzungen vom Hörensagen" einstufen (FORKL/WEIPERT, S. 291). Da nichts in den anderen Handschriften andeutet, daß vergleichbare Angaben in deren Vorlagen existierten, ist die Annahme einer Auflistung der Lebensalter der Könige im Urtext der Chronik völlig aus der Luft gegriffen.

4. Dieser Kritikpunkt betrifft die vom Rezensenten angeblich gering geschätzte Quellenkritik. Natürlich hat der Rezensent keine „Aufdeckung historischer Tatsachen" ohne Quellenkritik gefordert, sondern eine Analyse der politischen Verhältnisse der frühen Kolonialzeit auf der Grundlage zeitgenössischer Archivquellen und heutiger mündlicher Überlieferungen, sowie eine fundierte Quellenkritik im Hinblick auf die vorkoloniale Geschichte von Mandara. Nun trägt aber das ganze Buch den vielversprechenden Titel *Politik zwischen den Zeilen*. Zudem sind die verschiedenen Versionen der Chronik in die Rubriken „aristokratisch beeinflußte Texte" und „zentralistisch beeinflußte Texte" aufgeteilt. Der Mädievist wird dementsprechend eine spannende Abhandlung über Tendenzen und Perspektiven unabhängiger Chroniken zu verschiedenen Perioden der Geschichte von Mandara erwarten. Statt dessen findet er lediglich Äußerungen zu unterschiedlichen Versionen der gleichen Chronik, sowie zu originären und in den zwanziger Jahren des 20. Jh.s manipulierten Texten, – ganz abgesehen von den rätselhaften „deutsch-arabischen Texten", die sich beim genaueren Hinsehen als kritisch edierte arabische Texte mit deutschen Übersetzungen entpuppen. Dabei hätte die textkritische Arbeit wirklich spannend und fruchtbar werden können, wenn sich die Autoren anstelle einer Übertragung der abendländisch-muslimischen Vorstellungen von Geschichte in die oralen Gesellschaften Afrikas entschlossen den afrikanischen Spezifika dieser Chronographie zugewandt hätten: Den starken Einfluß der Oralität auf die Verschriftlichung, die anhaltende Bedeutung des Ursprungserzählungen für die Legitimität der Könige und die mögliche Übertragung des Borno-Modells auf die Historiographie Mandaras (in beiden Fällen trägt die zentrale Chronik den Namen *girgam*). Zum bemängelten Übergehen von drei Texten zur politischen Verwaltung (FORKL/WEIPERT, S. 431–498) sei noch kurz bemerkt, daß es sich um bereits veröffentlichte Texte aus der Kolonialzeit handelt, die mit ihrer Beschreibung der Funktionen einzelner Amtsträger eher von anthropologischer als von historischer Relevanz sind.

5. Letztlich zur Vermengung der verschiedenen Fragestellungen, die uns zu den eingangs angedeuteten methodischen Schwächen der Arbeit führt. Wichtigster Punkt ist hier die fehlende, bei Historikern aber unerläßliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000517

Scheidung zwischen Quellen und Darstellungen. Bei der Darlegung der „Quellen" unterscheiden die Autoren zwischen afrikanischen und europäischen Quellen. Im Folgenden reibt sich der Leser allerdings die Augen, denn unter den afrikanischen Quellen findet er die Rubriken „ausgebildete Historiker" und „sonstige Autoren". Vier der fünf genannten afrikanischen Autoren, darunter auch BARKINDO, liefern jedoch keinesfalls Quellen, sondern Darstellungen historischer Probleme. Unter den europäischen Quellen findet der Leser die Rubriken „Autoren des 16. bis 19. Jh.s", „Kolonialbeamte" und „Sprachwissenschaftler", aber keine Historiker, obgleich gerade historiographisch tätige Kolonialbeamten wie DUISBURG und VOSSART erstmalig die großen Linien der Geschichte von Mandara entwarfen. Sie schufen damit also weit mehr als nur die Quellenbasis für diese Geschichte. Inwiefern allerdings Sprachwissenschaftler ihrerseits historische Quellen für die Geschichte von Mandara erschlossen haben, bleibt ein Rätsel. Einem Ethnologen wird man die unkorrekte Benutzung des Quellen-Begriffes nachsehen, da dies seinem Anliegen wenig schadet. Aber jedem Forscher, egal ob Ethnologe oder Historiker, der sich gezielt mit Quelleneditionen und Quellenkritik befaßt, muß die Unkenntnis der historischen Grundbegriffe und – damit verbunden – der methodischen Voraussetzungen von Textarbeiten zum Verhängnis werden.

Abschließend sei noch bemerkt, daß die vorgebrachte Kritik hauptsächlich die methodische und theoretische Ausrichtung der Arbeit betrifft, nicht aber die arabistischen Beiträge, die zum großen Teil wohl R. WEIPERT zu verdanken sind. Die Editionen der verschiedenen arabischen Texte, ihre ausführliche Kommentierung, ihre akribe Übersetzung und ihre vollständige Erschließung durch einen vorzüglichen Index sind ohne Zweifel von bleibendem Wert.

DIRK LANGE, Bayreuth

Feierliche Übergabe der Amtsgeschäfte des Orient-Instituts in Beirut/Istanbul an Prof. Dr. Manfred Kropp

Nachdem am 30. September 1999 die fünfjährige Amtszeit von Prof. Dr. Angelika Neuwirth als Direktorin des Orient-Instituts zu Ende gegangen war, fand am 25. bzw. 27. Oktober im Rahmen feierlicher Veranstaltungen in Beirut und Istanbul die Übergabe der Amtsgeschäfte an ihren Nachfolger, Prof. Dr. Manfred Kropp, statt. Als Ehrengäste aus Deutschland nahmen Herr Christoph Eitner vom Bundesministerium für Bildung und Forschung sowie Prof. Dr. Stefan Leder als Vertreter der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft an den Festveranstaltungen teil. Sowohl in Beirut als auch in Istanbul erschienen zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen und akademischen Lebens – viele von ihnen seit Jahren enge Freunde des Instituts –

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000518

um der scheidenden Direktorin zu danken und Lebewohl zu sagen und ihrem Nachfolger ein herzliches Willkommen zu entbieten. Dank für die engagierte Arbeit in den vergangenen fünf Jahren und Hoffnung auf eine erfolgreiche Fortsetzung in den kommenden war denn auch der Grundtenor der Ansprachen seitens der Ehrengäste und einer Vertreterin des libanesischen Ministers für Bildung und Wissenschaft. Die von Prof. Dr. Stefan Wild (Universität Bonn) in Beirut bzw. Prof. Dr. Hans-Georg Majer (Universität München) in Istanbul gehaltene Festvorträge thematisierten die Aufgaben und Möglichkeiten orientalistischer Forschung im Zusammenhang mit der Geschichte der Gastländer beider Institutsteile. Prof. Wild referierte über „Changing the Paradigm? The Role of the German Institute of Oriental Studies (Beirut/Istanbul)", Prof. Majer sprach über „An der Pforte der Glückseligkeit: Die osmanische Hauptstadt und die Orientalistik". Beide Vorträge sind zur Veröffentlichung in den Publikationsreihen Zokak a-Blat(t) (Beirut) bzw. Pera-Blätter (Istanbul) vorgesehen. Prof. Neuwirth nutzte die Gelegenheit, um in herzlichen Worten den langjährigen Freunden des Instituts, akademischen Institutionen wie Kollegen, für die erwiesene Unterstützung Dank zu sagen und ihrem Nachfolger alles Gute zu wünschen. Der neue Direktor, Prof. Kropp, dankte für die guten Wünsche und stellte sich seinen Mitarbeitern und der Öffentlichkeit mit einigen nachdenklichen Bemerkungen zum Thema „Wechsel und Veränderung" vor, die in dem Zitat von Tommaso de Lampedusa aus „il gattopardo" endeten: „tutto deve cambiare perchè tutto rimanga com'è!"

Die diplomatischen Vertretungen der Bundesrepublik an den beiden Institutsstandorten hatten in Person von Herrn Johannes Regenbrecht, Chargé d'affairs in Beirut, und Frau Christiane Geißler-Kuß, Generalkonsulin in Istanbul, freundlicherweise die Begrüßung und Bewirtung der zahlreichen Gäste auf einem Abendempfang übernommen, während Prof. Dr. Harald Kaufmann die Räumlichkeiten des Deutschen Archäologischen Instituts in Istanbul für die Festveranstaltung zur Verfügung stellte. Ihnen sei hiermit herzlicher Dank gesagt.

Verleihung der Lidzbarski-Medaille an Professor Joshua Blau

Das Internationale Lidzbarski-Komitee hat 1998 die Lidzbarski-Medaille Dr. Joshua Blau, Professor emeritus für die Arabische Sprache an der Hebrew University of Jerusalem, zuerkannt. Der von dem Göttinger Orientalisten Mark Lidzbarski im Jahre 1928 gestiftete internationale Preis wird alle drei bis fünf Jahre einem herausragendem Gelehrten auf dem Gebiet der Sprach- und Kulturgeschichte des Vorderen Orients verliehen (s. auch ZDMG 148, S. 361–366).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000519

Professor Blaus Verdienste liegen in erster Linie auf dem Gebiet der Erforschung des Mittelarabischen, insbesondere des Judaeo-Arabischen, wovon vor allem seine *Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* (Jerusalem 1961, ²1980) und das Werk *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic* (Oxford 1965, ²Jerusalem 1981) Zeugnis ablegen. Aus seinen zahlreichen Arbeiten zum Hebräischen seien hier nur seine *Studies in Hebrew Linguistics* (Jerusalem 1996) genannt. Blaus Hinwendung auch zu modernen, aktuellen linguistischen Fragen belegt der Titel *The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic: Parallels and Differences in the Revival of Two Semitic Languages* (Los Angeles 1981).

Die Auszeichnung wurde dem Preisträger von dem Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Herrmann Jungraithmayr, im Rahmen einer von der Deutschen Botschaft in Tel Aviv veranstalteten Feierstunde am 25. Oktober 1999 überreicht.

H. Jungraithmayr

Schwarzes Brett

Wir gratulieren herzlich und wünschen „Alles Gute":

Herr Professor Dr. Anton Spitaler, 80539 München, Verterinärstraße 2, feierte am 11. Juli 1999 seinen 89. Geburtstag,

Herr Professor Dr. Albert Dietrich, 37075 Göttingen, Habichtsweg 55, feierte am 2. November 1999 seinen 87. Geburtstag,

Herr Professor Dr. Walter Heissig, 55494 Rheinböllen, Heideweg 43, feierte am 5. Dezember 1999 seinen 86. Geburtstag,

Herr Professor Dr. Julius Aßfalg, 80802 München, Kaulbachstraße 95, feierte am 6. November 1999 seinen 80. Geburtstag.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000520

In eigener Sache

Liebe Leserinnen und Leser der ZDMG,
liebe Kolleginnen und Kollegen!
Dies ist das letzte Heft, für das ich die herausgeberische Verantwortung trage; ab dem 1. Jan. 2000 übernimmt Herr Kollege Florian C. Reiter, Humboldt-Universität Berlin, die Redaktion der ZDMG und die Herausgeberschaft der *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (AKM).

Ich möchte Sie mit diesen Zeilen kurz über die Geschichte der Zeitschrift in den letzten neun Jahren unterrichten. Es hat sich nicht nur ihr gesamtes Erscheinungsbild geändert, auch die Herstellung und der Vertrieb wurden in andere Hände gelegt. Dies war zur Sicherung der Existenz der ZDMG notwendig, denn Anfang der neunziger Jahre fiel die Förderung der Zeitschrift durch die DFG weg. Hätte man damals alles beim alten belassen, wäre der DMG alljährlich ein Defizit entstanden, zu dessen Ausgleich in etwas mehr als einem Jahrzehnt das ganze Vermögen der Gesellschaft hätte aufgewendet werden müssen. Ein Ausweg wäre dann nur eine beträchtliche Anhebung der Mitgliedsbeiträge gewesen; doch ob man auf diese Weise die Zeitschrift langfristig werde erhalten können, schien mir zumindest fraglich. Deswegen wurden die Möglichkeiten der Kostensenkung geprüft und genutzt, indem

- zweimal der Hersteller gewechselt wurde,
- das Seminar für Arabistik der Universität Göttingen einen erheblichen Teil der zuvor vom Franz Steiner Verlag gegen Entgelt erledigten Arbeiten unentgeltlich übernahm,
- seit Band 148/1998 ein kostengünstigeres Format eingeführt,
- zur Abwicklung der Herstellung eine „Technische Redaktion" gebildet
- und der ungeschriebene Kommissionsvertrag mit dem Franz Steiner Verlag im beiderseitigen Einvernehmen aufgelöst und eine für die DMG vorteilhaftere Art des Vertriebs gewählt wurde.

Diese weitreichenden Umstellungen sind inzwischen abgeschlossen und in Verträgen geregelt.

Nach meiner Auffassung ist die ZDMG das Aushängeschild der deutschen Orientalistik und der Asien- und Afrikawissenschaft, mithin mehr als eine Publikation, in der sich Mitglieder eines Vereins und ein enger, ihm nahestehender Zirkel über ihre gemeinsamen Anliegen austauschen. Die Zeitschrift muß auch den Laien ansprechen und bei ihm Interesse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000521

und Verständnis für die Aufgaben und Arbeit der gesamten Orientalistik wecken. Laut § 1 der Satzung ist der Zweck der DMG „die Vertiefung und Verbreitung der Kenntnis des Morgenlandes", und § 2 sieht vor, daß die Gesellschaft diesen Zweck unter anderem durch „Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien" zu erreichen sucht. Wenigstens in bescheidenem Umfang muß nach meiner Überzeugung die ZDMG durch ihren Inhalt, aber auch durch ihr Erscheinungsbild und ihre Gestaltung zur Verwirklichung dieses Zieles beitragen. Des weiteren soll es für Fachkollegen aller orientalistischen Arbeitsgebiete attraktiv sein, in der ZDMG Aufsätze und Rezensionen zu veröffentlichen. Nicht zuletzt ist die Zeitschrift, deren Auflage zur Hälfte in alle Erdteile geht, aber auch ein Kulturträger, der in allen namhaften Bibliotheken und Universitäten der Welt zu finden ist.

Um diesen Anliegen besser gerecht zu werden, wurde

- das äußere Erscheinungsbild verändert,
- eine Papiersorte gewählt, die ein kostengünstiges Einfügen von die Beiträge auflockernden Abbildungen erlaubt,
- ein die beiden Hefte eines Jahrgangs zusammenschließender Aufbau eingeführt,
- die Wiedergabe längerer Zitate aus orientalischen und asiatischen Sprachen in Originalschriften ermöglicht und
- die Zeitschrift für Berichte über Veranstaltungen, vorzugsweise Ausstellungen, mit orientalistischer Thematik geöffnet.

Das Echo auf diese Veränderungen ist überaus positiv, und die Nachfrage, auch von Kollegen aus dem Ausland, nach Möglichkeiten, in der ZDMG zu publizieren, hat erheblich zugenommen. Ich bin davon überzeugt, daß wir den richtigen Weg eingeschlagen haben.

Ich danke allen, die mir in den neun Jahren der Herausgeberschaft mit Rat und Tat zur Seite gestanden, und allen, die mir ihre Aufsätze und Rezensionen zur Veröffentlichung anvertraut haben. Herrn Kollegen Reiter, der nun die mit viel Arbeit verbundene Redaktion übernimmt, wünsche ich viel Erfolg und gutes Gelingen.

Mit den besten Grüßen
Ihr
Tilman Nagel

Göttingen, im Oktober 1999

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000522

Zs 1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-142070-17/fragment/page=00000525